

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



Православная
Энциклопедия

XXI

**2000-летию
Рождества Господа нашего Иисуса Христа
посвящается**

**ПО БЛАГОСЛОВЕНИЮ
СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА
МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ
КИРИЛЛА
ИЗДАЕТСЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ**

при участии

***Вселенского Константинопольского Патриархата,
Александрийского Патриархата, Антиохийского Патриархата,
Иерусалимского Патриархата, Грузинской Православной Церкви,
Сербской Православной Церкви, Румынской Православной Церкви,
Болгарской Православной Церкви, Кипрской Православной Церкви,
Элладской Православной Церкви, Албанской Православной Церкви,
Польской Православной Церкви, Православной Церкви Чешских земель
и Словакии, Православной Церкви в Америке,
Православной автономной Церкви в Финляндии,
Православной автономной Церкви в Японии***

**ПОПЕЧЕНИЕМ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА
В РАМКАХ ФЕДЕРАЛЬНОЙ ПРОГРАММЫ
«КУЛЬТУРА РОССИИ 2006–2010 гг.»**

*Допущено Министерством образования Российской Федерации
в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений
по направлению 520200 «Теология», направлению 520800 «История», специальности 020700 «История»,
направлению 521800 «Искусствоведение», специальности 020900 «Искусствоведение»*

**МОСКВА
2009**



Рождество Христово.
Икона. 2-я пол. XVI в. (АМН)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том XXI ИВЕРСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ – ИКИМАТАРИЙ



Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»



Наблюдательный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

А. А. Авдеев,
Министр культуры РФ
Владимир,
Митрополит Киевский и всея Украины
Б. В. Грызлов,
Председатель Государственной Думы
Федерального Собрания РФ
А. Д. Жуков,
Заместитель Председателя
Правительства РФ
Варсонофий,
Архиепископ Саранский и Мордовский,
Управляющий делами МП РПЦ

С. В. Лавров,
Министр иностранных дел РФ
Ю. М. Лужков,
Мэр Москвы, Председатель
Попечительского совета
С. Е. Нарышкин,
Руководитель Администрации
Президента РФ
Ю. С. Осипов,
Президент
Российской Академии наук
Филарет,
Митрополит Минский и Слуцкий,
Патриарший Экзарх всея Беларуси

А. А. Фурсенко,
Министр образования
и науки РФ
И. О. Щеголев,
Министр
связи и массовых
коммуникаций РФ
Ювеналий,
Митрополит
Крутицкий
и Коломенский
С. Л. Кравец,
Ответственный секретарь

Попечительский совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета

Юрий Михайлович Лужков, Мэр Москвы

А. И. Акимов,
Председатель
Правления «Газпромбанк»
(Открытое акционерное общество)
В. В. Артяков,
Губернатор Самарской области
В. А. Асирян,
Генеральный директор
фирмы «Теплоремонт»
Д. А. Барченков,
Председатель Совета директоров
Холдинга «Щёлковский»
А. Ф. Бородин,
Президент ОАО «Банк Москвы»
г. Москва
Н. И. Булаев,
Руководитель Федерального агентства
по образованию

В. Ф. Вексельберг,
Председатель Наблюдательного
совета группы компаний «Ренова»
Г. О. Греф,
Президент Сбербанка России
Б. В. Громов,
Губернатор Московской области
О. В. Дерипаска,
Председатель Совета директоров
Компании «Базовый Элемент»
И. А. Оболенцев,
Глава Группы компаний
«Оптифуд»
А. Н. Перминов,
Руководитель Федерального
космического агентства
В. Е. Позгалев,
Губернатор Вологодской области

М. В. Сеславинский,
Руководитель Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям
В. И. Тарасов,
Председатель
Совета директоров
АКБ «Интрастбанк»
А. К. Титов,
Председатель Совета директоров
КБ «Солидарность»
К. А. Титов,
Заместитель председателя
Комитета Совета Федерации
по социальной политике
Ю. Е. Шеляпин,
Президент ЗАО «Эко-Тепло»
М. О. Орлов,
Ответственный секретарь

Общественный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета

Борис Вячеславович Грызлов, Председатель Государственной Думы Федерального Собрания РФ

В. А. Алексеев,
Президент Международного
Фонда единства православных
народов
Г. А. Балыхин,
Председатель
Комитета ГД ФС РФ
по образованию
Ю. В. Васильев,
Председатель
Комитета ГД ФС РФ
по бюджету и налогам
О. Б. Добродеев,
Генеральный директор ВГТРК
И. О. Елеференко,
Председатель комиссии
Московской городской Думы
по межнациональным
и межконфессиональным
отношениям

Г. П. Ивлиев,
Председатель Комитета ГД ФС РФ
по культуре
В. Н. Игнатенко,
Генеральный директор ИТАР-ТАСС
Е. Г. Катаева,
В. И. Кожин,
Управляющий делами Президента РФ
А. В. Логинов,
Полномочный представитель
Правительства РФ
в ГД ФС РФ
В. М. Платонов,
Председатель
Московской городской Думы
Г. С. Полтавченко,
Полномочный представитель
Президента РФ
в Центральном федеральном
округе

С. А. Попов,
Председатель Комитета ГД ФС РФ
по делам общественных объединений
и религиозных организаций
Е. М. Примаков,
Президент
Торгово-промышленной палаты РФ
Л. К. Слиска,
Заместитель Председателя
ГД ФС РФ
Ю. М. Соломин,
Художественный руководитель
Академического Малого театра
Е. В. Сутормина,
Первый заместитель Председателя
Правления Российского Фонда мира
А. П. Торшин,
Заместитель Председателя
Совета Федерации
Федерального Собрания РФ





Ассоциация благотворителей
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

А. К. Галенко,
Генеральный директор
ООО «Стрибог»
В. В. Жидков,
Генеральный директор
ОАО «Газсбытсервис»
В. Н. Коромысличенко,
Генеральный директор
ЗАО «Мпауэр ЭДМ»
А. Е. Либерман,
Президент Группы компаний
«Объединенные заводы Саратова»,
Председатель Совета директоров
по стратегическому развитию
ОАО «Саратовстройстекло»

С. М. Линович,
Генеральный директор
ОАО «Московские учебники
и Картолиитография»
А. Н. Палазник,
Председатель
Правления
группы компаний РТ
В. Г. Самоделов,
Глава
Балашихинского района
Московской области
И. А. Сёмин,
Генеральный директор
ООО «Рес-Сервис»


В. Н. Токарев,
Заместитель
Генерального директора
по производству ЗАО Фирма «ЭПО»
В. И. Тюхтин,
Президент Группы компаний «Вита»
А. И. Хромотов,
Генеральный директор
ООО «ДИТАРС»
И. С. Юров,
Председатель Совета директоров
инвестиционного банка «ТРАСТ»
О. Ю. Ярцева,
Генеральный директор
ООО «К. Л. Т. и К°»

При подготовке тома научно-информационную поддержку ЦНЦ «Православная энциклопедия» оказали:

Московская Духовная Академия, Санкт-Петербургская Духовная Академия, Институт российской истории РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт славяноведения РАН, Институт мировой литературы РАН, Институт русской литературы РАН, Санкт-Петербургское отделение Института российской истории РАН, Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, Московский государственный университет, Санкт-Петербургский государственный университет, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский православный университет св.Иоанна Богослова, Издательство Московской Патриархии, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Церковно-археологический кабинет МДА, Свято-Троицкая Джорданвилльская Духовная семинария Русской Православной Церкви Заграницей, Государственный архив РФ, Российский государственный архив древних актов, Российский государственный архив социально-политической истории, Российский государственный исторический архив, Управление регистрации и архивных фондов ФСБ России, Библиотека РАН, Государственная публичная историческая библиотека, Российская государственная библиотека, Российская национальная библиотека, Архангельский музей изобразительных искусств, Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Государственный Владимиро-Суздальский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный литературный музей, Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль», Государственный музей изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Иркутский областной художественный музей, Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати, ОАО «Московские учебники и картолиитография».

При подготовке тома использованы фотографии прот. Алексея Жиганова, Л. А. Беляева, прот. Геннадия Нефёдова, игум. Дамаскина (Орловского), прот. Игоря Шишкова, А. К. Клементьева, иером. Леонтия (Козлова), архим. Макария (Веретенникова), прот. Николая Чернышева, А. В. Тарасовского.




Церковно-научный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

- З. Д. Абашидзе**, глава
представительства ЦНЦ
«Православная энциклопедия»
в Грузии
- Александр**, архиеп. Костромской
и Галичский, председатель Отдела
по делам молодежи, глава
Костромского представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
- Алексий**, архиеп. Орехово-Зуевский,
Председатель Синодальной комиссии
по делам монастырей,
Богослужебной комиссии
и Комиссии по экономическим
и гуманитарным вопросам
- Амвросий**, еп. Гатчинский,
ректор Санкт-Петербургских
Духовных Академии и Семинарии
- Анастасий**, архиеп.
Казанский и Татарстанский,
глава Казанского представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
- С. С. Аревшатян**, директор
Института древних рукописей
«Матенадаран» им. Месропа Маштоца
- Арсений**, архиеп. Истринский,
Председатель Научно-редакционного
совета по изданию Православной
энциклопедии
- Афанасий**, еп. Киринский,
Александрийская и Кипрская
Православные Церкви
- Владимир Воробьев**, прот., ректор
Православного Свято-Тихоновского
Гуманитарного университета,
глава Свято-Тихоновского
представительства
- ЦНЦ «Православная энциклопедия»
- Е. Ю. Гагарина**, директор
Государственного историко-
культурного музея-заповедника
«Московский Кремль»
- Георгий**, архиеп. Нижегородский
и Арзамасский, глава Нижегородского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
- Герман**, митр. Волгоградский
и Камышинский, глава Волгоградского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
- В. А. Гусев**, директор
Государственного Русского музея
- Евгений**, архиеп. Верейский,
ректор Московских Духовных
Академии и Семинарии,
Председатель Учебного комитета
Московского Патриархата
- В. К. Егоров**, Президент-ректор
Академии государственной службы
при Президенте РФ
- В. Н. Зайцев**, директор
Российской национальной библиотеки
- Иоанн**, архиеп. Белгородский
и Старооскольский,
Председатель Миссионерского
отдела Московского
Патриархата
- С. П. Карпов**, декан исторического
факультета Московского
государственного университета
- Иларий**, еп. Волоколамский,
Председатель
Отдела внешних
церковных связей
Московского Патриархата
- В. П. Козлов**, директор
Федерального архивного агентства
- С. Л. Кравец**, ответственный
секретарь совета,
руководитель
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
- А. П. Либеровский**, директор
Исторического архивного бюро,
Православная Церковь
в Америке
- Макарий**, митр. Кенийский,
Александрийский Патриархат
- Д. Ф. Мамлеев**
- С. В. Мироненко**, директор
Государственного архива РФ
- Михаил Наджим**, прот.,
Антиохийский Патриархат
- А. В. Назаренко**, председатель
Научного совета РАН
«Роль религий в истории»
- Пантелеимон**, митр. Оулуский,
Православная автономная Церковь
в Финляндии
- М. Б. Пиотровский**, директор
Государственного музея
«Эрмитаж»
- Г. В. Попов**, директор
Центрального музея
древнерусской культуры и искусства
имени Андрея Рублёва
- В. А. Садовничий**, ректор
Московского государственного
университета
- А. Н. Сахаров**, директор
Института российской истории РАН
- Климент**, митр.
Калужский и Боровский,
Председатель Издательского совета
Московской Патриархии
- А. Р. Соколов**, директор
Российского государственного
исторического архива
- Г. Ф. Статис**, профессор
Афинского университета
- Тихон**, архиеп.
Новосибирский и Бердский,
глава Новосибирского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
- Тихон**, архим.,
ректор Сретенской
Духовной семинарии
- В. В. Фёдоров**, Генеральный
директор Российской государственной
библиотеки
- В. С. Христофоров**, начальник
Управления регистрации
и архивных фондов
ФСБ России
- А. О. Чубарьян**, директор
Института всеобщей истории РАН
- А. И. Шкурко**, директор
Государственного исторического музея

Представительства и координаторы Церковно-научного центра
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Армянское (С. С. Аревшатян, академик), Белорусское (Г. Н. Шейкин), Болгарское,
Волгоградское (А. В. Дубаков, канд. ист. наук), Казанское (Е. В. Липаков, канд. ист. наук), Костромское (Н. А. Зонтиков, канд. ист. наук),
Нижегородское (А. И. Стариченков), Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия), ПСТГУ (свящ. Константин Польсков),
РГБ (Л. И. Илларионова), Римское (иером. Филипп (Васильцев)), Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, канд. ист. наук),
Свято-Троицкая Духовная семинария РПЦЗ (протоиак. Владимир Цуриков), Сербское (прот. Виталий Тарасьев),
Украинское (И. В. Жиленко, канд. богословия)



Научно-редакционный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета — **Арсений, архиепископ Истринский**
Заместитель Председателя совета — **С. Л. Кравец**

- | | | |
|--|---|---|
| <i>игум. Андроник (Трубачёв), канд. богословия</i>
(редакция Русской Православной Церкви)
<i>прот. Валентин Асмус, магистр богословия (редакция Восточных христианских Церквей)</i>
<i>Л. А. Беляев, д-р ист. наук</i>
(редакция Церковного искусства и археологии)
<i>прот. Владимир Воробьёв</i>
(редакция Русской Православной Церкви)
<i>прот. Леонид Грилихес</i>
(редакция Священного Писания)
<i>свящ. Олег Давыденков, д-р богословия</i>
(редакция Восточных христианских Церквей)
<i>игум. Дамаскин (Орловский)</i>
(редакция Русской Православной Церкви)
<i>О. В. Дмитриева, д-р ист. наук</i>
(редакция Протестантизма)
<i>М. С. Иванов, д-р богословия</i>
(редакция Богословия) | <i>А. Т. Казарян, д-р философии</i>
(редакция Богословия)
<i>Н. В. Квлицидзе, канд. искусствоведения</i>
(редакция Церковного искусства и археологии)
<i>прот. Максим Козлов, канд. богословия</i>
(редакция Русской Православной Церкви)
<i>Ю. А. Лабынцев, д-р филол. наук</i>
(редакция Поместных Православных Церквей)
<i>И. Е. Лозовая, канд. искусствоведения</i>
(редакция Церковной музыки)
<i>архим. Макарий (Веретенников), магистр богословия</i>
(редакция Русской Православной Церкви)
<i>А. В. Назаренко, д-р ист. наук</i>
(редакция Русской Православной Церкви)
<i>архим. Платон (Игуменов), магистр богословия</i>
(редакция Богословия) | <i>прот. Сергей Правдолюбов, магистр богословия</i>
(редакция Богослужения и литургики)
<i>Н. В. Ситницына, д-р ист. наук</i>
(редакция Русской Православной Церкви)
<i>К. Е. Скурат, д-р церковной истории</i>
(редакция Поместных Православных Церквей)
<i>А. А. Турилов, канд. ист. наук</i>
(редакция Русской Православной Церкви)
<i>Б. Н. Флоря, чл.-кор. РАН</i>
(редакция Русской Православной Церкви)
<i>прот. Владислав Цыпин, д-р церковной истории</i>
(редакция Русской Православной Церкви и редакция Церковного права)
<i>свящ. Владимир Шмалый, канд. богословия</i>
(редакция Богословия)
<i>Я. Н. Шапов, чл.-кор. РАН</i>
(редакция Русской Православной Церкви) |
|--|---|---|

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции: Богословия и Церковного права	<i>Л. В. Литвинова, Е. В. Барский, диак. Димитрий Артемкин, М. В. Никифоров, А. В. Пономарёв, Д. В. Смирнов</i>	Выпускающая редакция: <i>Л. В. Барбашова (ответственный секретарь), Е. Д. Лемехова, Т. Д. Волоховская, Е. В. Никитина, И. В. Кузнецова, А. А. Сурина (верстка), Т. А. Колесникова, Н. В. Кузнецова (набор), Т. М. Чернышёва (карты), И. В. Бабкина, Л. М. Бахарева, Т. В. Евстегнеева, Е. К. Солоухина, О. В. Хабарова (корректур), мон. Елена (Хиловская), Е. Г. Кудрявцева, И. П. Оловянникова, Е. Г. Волоховская, Е. В. Гущина, Т. В. Дударева, Ю. В. Иванова, И. П. Кашникова, А. Л. Мелешко, В. С. Назарова, Т. С. Павлова, Ф. М. Панфилов, О. В. Ручоль (справочно-библиографическая группа и транскрипция), В. Н. Шишкова, Н. Н. Ларина, Б. А. Ларин, В. П. Пономарёв (библиотечно-архивная группа), М. И. Ачкасова, А. Ю. Горчакова, В. С. Зенкин, свящ. Игорь Палкин, А. А. Климкова, А. М. Кузьмин, Л. Б. Максимова, Ю. А. Романова (группа подбора иллюстраций и фотолаборатория), свящ. Павел Конотопов, А. В. Кузнецов (компьютерное обеспечение), Н. В. Колобина (полиграфия)</i>
Священного Писания	<i>К. В. Неклюдов, А. Е. Петров, А. Н. Безруков</i>	
Богослужения и литургики	<i>свящ. Михаил Желтов, А. А. Ткаченко, Е. Е. Макаров</i>	
Церковной музыки	<i>С. И. Никитин, И. В. Старикова</i>	
Церковного искусства и археологии	<i>Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина, Л. К. Масиель Санчес, М. А. Маханько, Т. Ю. Облицова</i>	
Агиографии	<i>О. В. Лосева, О. Н. Афиногенова, А. М. Гагинский, Ю. А. Казачков, А. Н. Крюкова</i>	
Русской Православной Церкви	<i>Е. В. Кравец, Б. С. Дмитриев, М. В. Печников, Е. В. Романенко, Г. М. Запальский, Д. Б. Кочетов, Д. Н. Никитин, И. А. Маякова, А. М. Феофанов</i>	
Восточных христианских Церквей	<i>И. Н. Попов, Р. Б. Буганов, С. А. Моисеева</i>	
Поместных Православных Церквей	<i>Н. Н. Крашенинникова, В. С. Мухин, М. М. Розинская</i>	
Католицизма	<i>Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, Н. А. Ломакин, В. В. Тюшагин</i>	
Протестантизма, религиоведения и страноведения	<i>И. Р. Леоненкова, Э. Небольсин, А. М. Соснина</i>	

Административная группа: *Е. Б. Братухина, С. В. Завадская, Е. Б. Колобин, С. Н. Кузина, А. В. Милованова, М. А. Нестерова, Т. П. Соколова, А. Б. Тимошенко, О. Н. Шаповалова*
Пресс-группа: *Ю. В. Клиценко, В. И. Петрушко*





ИВЕРСКАЯ (Портаитисса, Вратарница) **ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** [греч. Πορταΐτισσα] (празд. 12 февр., во вторник Светлой седмицы — обретение, 13 окт. — перенесение в Москву в 1648, в нек-рых календарях дополнительно 31 марта и 27 апр.), одна из самых чтимых святынь христ. Востока. Возникновение почитания И. и., согласно преданию, восходит к эпохе *иконоборчества*. Название икона получила по месту пребывания в *Иверском мон-ре* на Афоне, где она ранее помещалась над главными воротами (ή πόρτα) обители, отсюда ее греч. наименование — «Портаитисса» (рус. — «Вратарница»).

Совр. исследователи датируют И. и. 1-й пол. XI (*Вокотопулос*, 2001. С. 83–88) или нач. XII в. (*Steppan*, 1994. С. 23–49); Н. П. *Кондаков* относил ее к XII в. (*Кондаков*, Иконография Богоматери. Т. 2. С. 216). Икона является большим моленным образом (137×87 см). По мнению Н. Паттерсон-Шевченко, перед ней, согласно визант. традиции, помещалась малая икона-список, предназначенная для совершения *проскинесиса* (*Паттерсон-Шевченко*, 1994. С. 45). Иконография И. и. представляет собой особый вариант «Одигитрии», получивший в визант. искусстве название «Еλεούσα» (рус. — «Милостивая»). Доска вытянутая, фигуры заполняют почти все пространство ковчега. Изображение Богоматери поясное, голова слегка склонена к Младенцу Христу, правая рука поднята в молитвенном жесте на уровне груди. Богомладенец сидит на левой руке Матери высоко и прямо, в легком повороте к Ней, голова немного откинута назад. Правая рука Младенца вытянута вперед к руке Богоматери с благо-

словляющим двуперстно жестом, в левой Он держит свиток, вертикально опирающийся на колено. Положение рук Богоматери, повторяющиеся параллельно полукруглые складки Ее мафория зрительно создают некое вместилище — подобие трона для Младенца Христа, что соответствует визант. богословским и поэтическим представлениям об образе Богоматери — храме, вместилище Невместимого и получает отражение во мн. памятниках визант. искусства XI–XII вв. Своеобразна манера написания ликов, с крупными, массивными чертами, широко раскрытыми миндалевидными глазами; взгляд устремлен вперед, выражение ликов сосредоточенное. Значимой иконографической деталью является изображение на лице Богоматери раны, из к-рой сочится кровь, что соответствует тексту никейской редакции Сказания об иконе (см. разд. «Литературная традиция»).

В нач. XVI в. икона была украшена чеканным серебряным золоченым окладом груз. работы, оставляющим открытыми только лики Богоматери и Младенца. По-видимому, оклад довольно точно воспроизводит иконографию древнего образа, однако на полях дополнен чеканными изображениями полуфигур 12 апостолов, на нижнем поле — вкладная надпись на груз. языке: «Царица, Мать человеколюбивого Бога, Пренепорочная Дева Мария, помилуй душу моего господина, великого Кайхосроя Кваркварашвили [Кайхосро, атабаг Самцхе-Саатабаго, сын атабага Кваркваре], а я, раб Твой и лишенный всяких сил, достойный сожаления, Амвросий, благодарю Тебя, который удостоил меня оковать это и украсить святой образ Твоей Портаитиссы. Прими в жертву от меня,

грешного, эту малую мою дерзость и сохрани остаток моей жизни без греха. И в час исхода жалкой души моей помоги мне, рассея все списки моих грехов. И поставь меня, грешного, у престола Сына и Бога Твоего и первоначального Святого Отца Его и Святого Духа. Ныне и присно и во веки веков. Аминь» (пер. Н. Я. Марра, цит. по: *Кондаков*, 1902. С. 167).

Лит.: *Кондаков Н. П.* Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. М., 2004^р. С. 166–167. Табл. XVII, 2; *Steppan T.* Überlegungen zur Ikone der Panhagia Portaitissa im Kloster Iwiron am Berg Athos // *Sinnbild und Abbild: Zur Funktion des Bildes*. Innsbruck, 1994. Bd. 1. S. 23–49; *Паттерсон-Шевченко Н.* Иконы в литургии // *Восточнохрист. храм: Литургия и искусство* / Ред.-сост.: А. М. Лидов. СПб., 1994. С. 36–54; *Евсеева Л. М., Шведова М. М.* Афонские списки «Богоматери Портаитиссы» и проблема подобию в иконописи // *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси*. М., 1996. С. 336–362; *Vokotopoulos P. L.* Note sur l'icône de la Vierge Portaitissa // *Zograf*. Beograd, 1996. Vol. 25. P. 28; *idem.* Η εικόνα της Παναγίας Πορταΐτισσας της Ἱεράς Μονῆς Ἱβήρων // *Ἁγιον Ὄρος*. Θεσσαλονίκη, 2001. Τ. 1: Φύση — Λατρεία — Τέχνη. Σ. 83–88.

Т. В. Толстая

Литературная традиция. Греческие Сказания об И. и. Первоначальное груз. Сказание об обретении И. и. и его древнейший греч. перевод утрачены. Сохранившиеся греч. Сказания не старше XVI в. В связи с этим особого внимания заслуживают сведения об И. и. разных редакций Жития преподобных Иоанна и Евфимия Святогорцев (см. подробнее в ст. *Иверский мон-рь*) и свидетельства слав. Сказаний XVI в. (греч. оригиналы к-рых не сохр.) о происхождении иконы из Трапезунда (ныне Трабзон, Турция) или из г. Фассо (ныне Потти, Грузия), также не связывающие ее историю с периодом иконоборчества (см. ниже). В приписке к одной из версий греч. Сказания об И. и. (ВНГ, N 1070e),

датируемой 1540 г. (Ath. Iver. gr. 593), сообщается, что Сказание было переведено с груз. языка, но греки «не нашли ни переводчика (грузина), ни сочинителя (грека) надлежащего» (*Порфирий (Успенский)*. Афон. 1877. Ч. 1. Отд. 2. С. 160). По словам переписчика, «это сочинение во многом было искажено, однако исправлено нами по возможности и передано упрощенное» (Там же). Судя по характеристике, данной переписчиком отредактированному греч. Сказанию, оно не могло быть древним. Приписка такого же содержания встречается в одном из списков др. редакции Сказания об И. и. (Ath. Iver. gr. 1864, кон. XVII в.). Рукопись Ath. Iver. gr. 593 представляет собой Сборник житий, переписанный ученым мон. *Пахомием Русаносом*. Сказание об И. и. помещено в нем под 16 авг. — на следующий день после престольного праздника Иверского мон-ря. Рассказ об обретении И. и. предваряется рассуждением о почитании икон (в частности, об отличии иконопочитания от идолопоклонства) и об иконоборческой ереси и завершается повествованием о преподобных *Иоанне* и *Евфимии Святогорцах*, основавших Иверский мон-рь.

Согласно этому Сказанию, в правление имп. *Феофила* (829–842) одна благочестивая вдова, жившая близ Никеи (но не в самом городе — ἐν τῷ θέματι Νικαῖως), хранила в домашней церкви икону Божией Матери (Л. 226 об.— 227). Воины-иконоборцы, случайно увидевшие у вдовы икону, потребовали от нее крупную сумму денег, грозя в противном случае донести властям. Вдова попросила их прийти за деньгами на следующий день и, чтобы уберечь икону от поругания, пустила ее ночью по морю, и та чудесным образом стоя поплыла по волнам на запад (Л. 227 об.). Юный сын вдовы отправился в Македонию, «еще свободную от нашествия варваров» (Л. 228), т. е. арабов, опустошавших малоазийское побережье (*Порфирий (Успенский)*. Афон. 1877. Ч. 1. Отд. 2. С. 161). Он принял постриг в одном из афонских мон-рей (возможно, в груз. обители Афо) и рассказал братии о происшедшем с иконой. Икона много лет пробыла в море и появилась близ Афона при Павле, «проэстосе лавры Иверов» (Л. 229 об.), к-рого еп. *Порфирий (Успенский)* безосновательно считал настоятелем обители Афо



*Иверская икона Божией Матери.
1-я пол. XI или нач. XII в.
Оклад нач. XVI в.
(Иверский мон-рь на Афоне)*

и современником прп. *Евфимия Святогорца* (Там же. С. 162). Монахи, увидев в море столп света, пытались приблизиться к иконе на лодках, но она удалялась от них. В это время среди монахов Иверского мон-ря был отшельник прп. *Гавриил Иверский*, родом грузин, подвизавшийся в летнее время в нагорной келлии, а зимой — на юж. стороне Афона в дер. Сисик, находившейся на границе владений мон-рей *Ксиропотам* и *Руссик* (Л. 229 об.— 230). Ему явилась Божия Матерь, велев взять Ее образ из воды и возвестить братии Иверского мон-ря, что Она дарит им Свою икону. Иверские монахи вместе с *Гавриилом* отправились к морю крестным ходом. Прп. *Гавриил* вошел в воду, и икона стала быстро приближаться к берегу. Тогда он пошел к ней по волнам, как по суше, а икона приплыла прямо к нему в руки. На месте, где прп. *Гавриил* вышел с иконой из воды, была построена часовня (ныне кафизма Пресв. Богородицы *Портаитиссы*). Это произошло во вторник Светлой седмицы. Сначала образ Божией Матери поместили в соборе Иверского мон-ря. Однако икона дважды покидала свое место в алтаре и оказывалась над воротами. Пресв. Богородица, явившись прп. *Гавриилу*, объяснила, что не монахи должны сторожить икону, а она является стражем мон-ря. После этого икона

была помещена над воротами обители и получила название «Вратарница» (в ркп. *Πορτατίσσα* вместо *Πορτατίσσα* — Л. 222 об.).

Др. сохранившиеся сходные греч. версии Сказания (ВНГ, N 1070, 1070b и 1070c) не могли служить источником для редактора версии 1540 г. (ВНГ, N 1070e) из-за отсутствия в их повествовании ряда подробностей. Видимо, все версии восходят к одному несохранившемуся архетипу. Наиболее ранняя из версий — «Воспоминание» (Υπόμνημα), к-рая содержится в Сборнике из Линкольн-колледжа в Оксфорде (Oxon. Lincoln. 10), была переписана в К-поле Михаилом Анеристом в 1599 г. Сказание в Сборнике Paris. Suppl. gr. 1116, XVII в., и опубликованное по неизвестной рукописи в «Проскинитарии Иверского монастыря» отличаются нек-рыми деталями. Сказание в рукописи ГИМ. Син. греч. № 436, 1-я пол. XVII в., озаглавленное «Повествование» (Διήγησις), помимо ряда различий содержит рассказ о ранении иконы «в шею» арапом, слугой эмира, после одного из пиратских набегов в отместку за погибших товарищей (Л. 32 об.— 34). В нек-рых поздних источниках арап назван Рахаем и указано его имя в монастырстве — *Дамаскин (Θεοφύλακτος (Μαρτινάκης))*. 2001. Σ. 168–169). Однако он просил братию именовать себя *Варваром*.

Ни в одной версии, кроме ВНГ, N 1070e, не упоминаются проэстос Павел и дер. Сисик, а рассказ об обретении И. и. предваряется историей распространения христианства на Афоне и основания Иверского мон-ря. Подчеркивается, что икона была подарена Пресв. Богородицей населявшим Иверский мон-рь грузинам за их простоту. В этих версиях содержится ряд противоречий. Сын вдовы, живший во времена императора-иконоборца *Феофила*, принимает постриг в Иверском мон-ре, к-рый в тот период не существовал (ГИМ. Син. греч. № 436. Л. 20; *Προσκυνητάριον*. 1857. Σ. 11; *Bury*. 1897. P. 93). Согласно «Повествованию», икона находилась в море 70 лет (ГИМ. Син. греч. № 436. Л. 20; «Воспоминание» и «Проскинитарий...» не уточняют срока), тогда как если считать, что время ее обретения приходится на игуменство преподобных *Иоанна* или *Евфимия Святогорцев*, то срок составляет примерно 170 лет. Груз. историки *П. Иоселиани*



и А. Натроев согласны с тем, что никейская вдова и ее сын жили в правление имп. Феофила, однако архиеп. Кутаисский Тимофей (Габашвили), митр. Руисский Иона (Гедеванишвили), Д. Пурцеладзе, М.-Г. Сабинин, А. Калиновский считали, что икона не могла находиться в воде долгое время и была пущена по морю в кон. X в. Архим. Сергей (Спасский) предполагал, что она приплыла к Св. Горе еще в годы правления Феофила и была помещена в груз. обители Афо, а после основания прп. Иоанном Святогорцем Иверского мон-ря перенесена туда (*Сергий (Спасский)*. 1880. С. 658).

«Повествование» содержит ряд дополнительных деталей по сравнению с др. версиями: прп. Петр Афонский был пленником в Аравии; события в Никее датируются временем после взятия арабами Амория (авг. 838); на 2-ю ночь икона переместилась в монастырский виноградник, находившийся на расстоянии мили от Иверского мон-ря, и др. (ГИМ. Син. греч. № 436. Л. 6 об., 15, 22 об., 25 об.).

В версии ВHG, N 1070, 1070b, 1070c и 1070e включены чудеса от И. и. Помимо общей фразы о множестве исцелений недужных, слепых, хромых, бесноватых и о чудесной помощи во время недостатка муки, вина и масла (Ath. Iver. gr. 593. Л. 232, 233 об.; ГИМ. Син. греч. № 436. Л. 27, 34–35; *Προσκυνητάριον*. 1857. Σ. 15, 17; *Bury*. 1897. P. 96, 98) приводится чудо о нападении пиратов на Иверский мон-рь. В списке Ath. Iver. gr. 593 они названы сарацинами (Л. 232), в ГИМ. Син. греч. № 436 – агарянами (Л. 27 об.), в «Воспоминании» и в «Проскини-тарии...» – персами (*Προσκυνητάριον*. 1857. Σ. 15; *Bury*. 1897. P. 96). Некий Амир (т. е. эмир), возглавлявший араб. флот из 15 судов, зная о богатстве афонских обителей, решил разграбить Иверский мон-рь. Монахи вместе со священными сосудами и И. и. успели укрыться в башне. Пираты, разорив мон-рь, удалились, но ночью их постигла Божественная кара – разразившаяся буря потопила все корабли, кроме корабля Амира. Раскаявшись, тот пожертвовал значительные средства на восстановление мон-ря. Согласно «Повествованию», эмир принял постриг в Иверском мон-ре и построил монастырские укрепления (ГИМ. Син. греч. № 436. Л. 34), в более поздних

источниках иверским монахом стал его слуга, ранивший икону.

С этими версиями сходно описание обретения И. и., сделанное М. Гедеоном по рукописи 1613 г. из мон-ря Пантократора (без шифра). В него добавлен текст о гласе, раздавшемся от находившейся в море иконы, что только старец Гавриил, подвизавшийся на М. Афоне, достоин взять ее (*Γεδεών*. 1885. Σ. 303). В последующих посвященных И. и. произведениях, в т. ч. в печатных изданиях, варьируются нек-рые второстепенные детали, и в сер. XVII в. появляется новый сюжет о ранении иконы в доме вдовы воином-иконоборцем. Этого сюжета еще нет в кн. «Спасение грешников» мон. *Αγαθία Λανδ(ο)ς* (1641). Значительное число рукописей, содержащих Сказание об И. и., не классифицировано по редакциям и не введено в научный оборот: Ath. Laur. E 35, XVI в., Ath. Kutl. 254, XVI в., Ath. Iver. gr. 1447, нач. XVII в., Ath. Iver. gr. 752, 1637 г., Ath. Iver. gr. 748, XVII в., Ath. Laur. I 31 и Λ 66, XVII в., Ath. Iver. gr. 1864, кон. XVII в., Ath. Iver. gr. 1451, ок. 1700 г., Ath. Iver. gr. 619, XVIII в., Ath. Iver. gr. 1452, 2-я пол. XVIII в., Ath. Iver. gr. 1664, 4-я четв. XVIII в., Ath. Iver. gr. 498, 1796 г., Ath. Iver. gr. 1449, кон. XVIII в., Ath. Stauronik. 78, XVIII в., Ath. Pantel. 204, 206, 882, XIX в. (*Παζαράς*. 1998. Σ. 385–386).

По более поздним источникам известно чудо о номисме (золотой монете), полученной бедным паломником от Пресв. Богородицы после того, как иверский привратник стал требовать деньги за хлеб, к-рый раздавали в виде милостыни. В тот момент, когда привратник взял у бедняка плату, весь хлеб в мон-ре зачервивел. Игумен узнал древнюю номисму, пожертвованную иконе и подвешенную к ее окладу, нашел обладателя монеты, и история получила огласку (*Dawkins*. 1936. P. 265–266; *Τὸ Ἅγιον Ὄρος νικητῆς τοῦ χρόνου καὶ τῆς φθορᾶς*. 1997. Σ. 135). Согласно др. преданию, рассказанному Неофитом (Мавроматисом), бывш. митр. Артским и Навпактским († 1740), все продукты в Иверском мон-ре испортились, когда из-за недостатка припасов иноки изменили древнему обычаю гостеприимства (*Γεδεών*. 1885. Σ. 48; *Θεοφύλακτος (Μαρινάκης)*. 2001. Σ. 178).

Нектарий Влах (1812–1890), приглашенный как лучший афонский протопсалт на престольный празд-

ник в Иверский мон-рь, был во время братской трапезы отравлен певчими, завидовавшими его мастерству. Почувствовав недомогание, Нектарий пошел в ц. Пресв. Богородицы Портаитиссы и, обратившись с горячей молитвой к Божией Матери, выпил масла из лампады от Ее иконы. Яд утратил силу, и Нектарий пел на празднике так хорошо, как никогда в жизни (*Ibid*. Σ. 197–198).

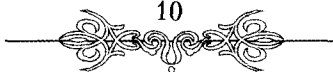
Перед первой мировой войной кроткое выражение лика Младенца Христа на И. и. изменилось и стало грозным (*Χρυσανφ*. 2009. С. 419–426).

Чудеса от И. и., происшедшие в XX в., собраны архим. Феофилактом (Маринакисом). Многие из них рассказаны иером. Максимом из Трапезунда, служившим в течение 50 лет (1940–1990) просмонарием в ц. Пресв. Богородицы Портаитиссы.

Согласно афонскому преданию, незадолго до Второго пришествия И. и. покинет Св. Гору. Об этом возвестил прп. *Нил Мироточивый*, неоднократно являвшийся в 1813–1819 гг. мон. Феофану (*Нил Афонский, прп.* Посмертные вещания прп. Нила Мироточивого Афонского / Ред.: архим. Феодор (Поздеевский). СПб., 2000^р. С. 317).

В Греции особо почитаются копии И. и., хранящиеся в Иверском мон-ре (список, перенесшийся туда чудесным образом с монастырского подворья на о-ве Тасос), в мон-ре Кастамонит и на подворье Иверского мон-ря близ Спарты. Нерукотворный список И. и., появившийся по молитве старца Анфима Слепца, хранится в мон-ре во имя Божией Матери Портаитиссы на о-ве Астиппалея (*Χρυσανφ*. 2009. С. 455–460). Ист.: *Προσκυνητάριον τοῦ βασιλικοῦ, πατριαρχικοῦ, σταυροπηγιακοῦ τε καὶ σεβασμιῶν τοῦ μοναστηρίου τῶν Ἱβήρων, τοῦ ἐν τῷ ἀγιοπόλει ὄρει τοῦ Ἁθῶνος. Ἀθήναι*, 1857. Σ. 5–18; *Γεδεών Μ. Ὁ Ἅθως: Ἀνομιήσεις, ἔγγραφα, σημειώσεις. Κωνσταντινούπολις*, 1885. Σ. 303–304; *Bury J. V. Iveron and Our Lady of the Gate // Hermaethena. Dublin*, 1897. T. 10. N 23. P. 86–99 [текст Сказания]; *Χαχανασιβίλι Α. Αφονский Иверский мон-рь: Ркп. 1074 г. с агапами. Тифлис, 1901* (на груз. яз.).

Лит.: *Πορφύριος (Успенский), архим.* Афон. К., 1877. Ч. 1. Отд. 2. Первое путешествие в Афонские мон-ри и скиты в 1845 г. С. 159–171; *он же.* Афон. 1880. Ч. 2. Отд. 2. Второе путешествие в Афонские мон-ри и скиты в 1846 г. С. 255–262; *он же.* Новое слово об Афоноиверской иконе Богородицы // ЧОЛДП. 1879. Март. С. 380–386; *Сергий (Спасский), архим.* Иверская святая и чудотворная икона Богородицы на Афоне и ее списки в России. М., 1879; *он же.* Иверская икона Божией Матери на Афоне // ЧОЛДП. 1880. Июнь. С. 646–658; *Bury J. V. Iveron and Our Lady of the Gate*



// Hermathena. Dublin, 1897. Т. 10. N 23. P. 71–86 [исслед.]; *Натроев* А. Иверский мон-рь на Афоне в Турции. Тифлис, 1909. С. 94–105; *Dawkins R.* The Monks of Athos. L., 1936. P. 257–271; Τὸ Ἅγιον Ὄρος νικητῆς τοῦ χρόνου καὶ τῆς φθορᾶς: Παναγία «Πορταΐτισσα», Ἰερὰ Μονὴ Ἰβήρων, Ἅγιον Ὄρος, Ἀθήνα, 1997; *Παζαράς Θ. Ν.* Ἰστορία τῆς θαυματουργικῆς ἔλευσης τῆς εἰκόνας τῆς Παναγίας Πορταΐτισσας στὴ Μονὴ Ἰβήρων // ΔΧΑΕ. 1998. Περ. 4. Τ. 20. Σ. 385–398; *Θεοφύλακτος (Μαρινάκης), ἀρχιμ.* Θαυματουργές εἰκόνες τῆς Παναγίας στὸ Ἅγιον Ὄρος. Θεσσαλονίκη, 2001². Σ. 155–217; *Chrysochoidis K.* The Portaitissa Icon at Iveron Monastery and the Cult of the Virgin on Mount Athos // Images of the Mother of God. Ashgate, 2005; *Хрисанф, иером.* Сыны Света: Воспоминания о старцах Афона. М., 2009.

Э. П. А.

Славянские Сказания об И. и.

Предания об И. и. долгое время бытовали только в устной форме (зафиксированы письменно не ранее XV в.) и отличались большой вариативностью. Это обстоятельство затрудняет решение вопроса о том, возникли ли слав. версии Сказания приблизительно в одно или в разное время (в последнем случае не вполне ясна последовательность их создания). При этом надо учитывать, что 2 из 3 слав. версий Сказания об И. и. первоначально засвидетельствованы только в рус. письменной традиции, что отнюдь не противоречит их древности, поскольку именно она донесла до нас ряд не сохранившихся на самом Афоне Сказаний о святогорских чудотворных иконах (ср. *Евхаетская икона Божией Матери*). Все версии объединяет сюжет странствования чудотворной иконы из первоначального места пребывания по воздуху или по морю на Афон. Происхождение чудотворной иконы из Иверии (Грузии) в первых 2 версиях Сказания связывает их с афонско-иверским циклом легендарных сказаний («Воспоминание отчасти Святыя горы Афонския...», «Повесть о иверах, како приидоша в Богоразумие» в составе одной из редакций стихного Пролога, рассказывающая о Крещении Грузии).

Согласно 1-й версии Сказания об И. и. («О Святогорском монастыре, зовомен Иверский, в нем же церковь Успение Пречистыя»), она принадлежала некоему богатому купцу (назван также «человеком от великих вельмож»), жившему в Трапезунде и имевшему единственного сына, не названного в тексте по имени. После смерти купца его имущество было расхищено приказчиками, воспользовавшимися малолетством наследника, к-рый сумел сохранить только

семейную икону в драгоценном окладе. Отрок обратился к Богоматери с сетованием на опекунов, умоляя Ее защитить икону и его от житейских напастей. После этого он отправился в порт и с плачем и молитвой пустил икону по воде, а она поднялась в воздух и исчезла. Достигнув Св. Горы, икона Божией Матери осталась на воде близ пристани Успенского мон-ря (не названного в тексте Иверским). Здесь ее увидел монастырский повар, пришедший за водой, и трижды пытался взять образ, но тот троекратно «отскочи от руку его». Игумен, узнав от повара о чуде, отправился с крестным ходом к морю, взял икону и торжественно перенес в собор, где ее поставили у царских врат. Отрок, вынужденный просить в родном городе милостыню, впосл. покинул Трапезунд и отправился странствовать. Придя на Афон, он стал обращаться в разные мон-ри с просьбой постричь его в монашество, однако по Божественному Промыслу ему повсеместно отказывали, чтобы впосл. он стал иноком в той обители, где находилась его семейная святыня. Когда юноша достиг этого мон-ря, то, войдя в собор во время литургии, увидел икону и, узнав ее, пал перед ней на колени и начал с плачем молиться. После этого он поведал игумену и братии историю образа и свои злоключения, но ему не поверили, решив, что он хочет похитить драгоценную икону («Ты ходишь в нищетне образе, а сказываешь ся такова отца сын, да и икону сказываешь свою — неси ты добр человек. Мы того человека слышали, а иныя от братья наша и знали. Он бе от великих вельмож — того дея сказываешь себе отцем, нечто хочешь у нас икону сию украсть»), и выгнали его из мон-ря, «не поив, не кормив». Юноша в печали обратился с плачем к Богоматери, упрекая Ее в том, что Она не заступилась за него. От усталости он заснул прямо на солнце-пеке. Тогда чудотворная икона покинула храм и встала над ним на воздухе, защищая от солнечных лучей. Игумен и братия, пришедшие в собор на вечерню, обнаружили пропажу и решили, что икону похитил подозрительный паломник. Выйдя за стены мон-ря, они увидели чудо, раскаялись в своих подозрениях и приняли юношу в обитель. Со временем он стал игуменом, а мон-рь, бывший до этого беднейшим на

Св. Горе, разбогател (*Шмидт*. 1967. С. 355–362; *Бобров*. 2003. С. 166–171).

Происхождение И. и. из Трапезунда, возможно, отражает связи Иверского мон-ря с *Трапезундской империей*, правители к-рой в XIV–XV вв. покровительствовали афонским мон-рям. Рус. рукописная традиция этой версии Сказания насчитывает десятки (если не сотни) списков XVI–XIX вв., причем название Иверского мон-ря в заглавии может быть сильно искажено — «Сиверский», «Северский» и даже «Миндерский» (см.: *Турилов А. А.* «Мьдра Пльсковская» и «Мьдра Дрьсторская» — две Мундраги первой болгаро-венгерской войны // *Славяне и их соседи*. М., 2001. Вып. 10. С. 43, 54). В ряде списков, в т. ч. старших (см.: *Шмидт*. 1967. С. 355–362; *Бобров*. 2003. С. 145–148, 166–171), эта версия Сказания входит в подборку повестей о мон-рях и об отшельниках Афона и иногда сопровождается «Повестью о царице Динаре» (*Буланин*. 1989. С. 363). Старший известный список сохранился в составе Сборника, переписанного в 1536 г. в Иосифовом Волоколамском мон-ре (РГБ. Ф. 113. № 659. Л. 360 об.—363 об.; изд.: *Бобров*. 2003. С. 166–168). Язык Сказания лишен выразительных южнославянизмов, текст производит впечатление рус. записи устного рассказа паломника или прибывшего на Русь святогорца (ср.: *Соболевский*. 1903. С. 362–363; *Буланин*. 1989. С. 363), однако предположение А. Г. Боброва, что появление текста на Руси может быть связано с *Герасимом Поповкой*, а письменная фиксация — с *Пахомием Логофетом* (*Бобров*. 2003. С. 145–148, 153–154), носит умозрительный характер. Сказание включено (наряду с Повестью о Ватопедском мон-ре и «Воспоминанием отчасти Святыя горы Афонския...») в Троицкое собрание сочинений прп. *Максима Грека* (перечень списков см.: *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977. С. 273–274; *Буланин Д. М.* Переводы и послания Максима Грека: Неизд. тексты. Л., 1984. С. 234–235), однако атрибуция ему данного текста (см.: *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуция, библиография. Л., 1969. С. 196–197. № 327) крайне маловероятна, скорее ему принадлежит 2-я версия Сказания об И. и. (см. ниже). Пересказ 1-й версии Сказания об И. и. помещен в кн.: *Казанский П. С.* Слава



Пресвятая Владычица наша Богородица и Приснодевы Марии. М., 1853. Ч. 2. С. 172–175. Вероятно, не позднее сер. XVIII в. эта версия, названная «Сказание о Иверском монастыре», без к.-л. изменений, кроме нового заглавия, была отнесена к чудотворной Корсунской иконе Божией Матери (древлехранилище ЯМЗ. № 622 по кат. В. В. Лукьянова; список сделан в 1769 в Угличе служителем ц. в честь Корсунской иконы Божией Матери).

Согласно 2-й, наиболее краткой версии Сказания, И. и. находилась первоначально в соборной церкви в Фассо («Фасье») в Грузии и чудесным образом переместилась на Афон, покинув город, к-рый «за людское согрешение потонул». Эта версия, ограниченно распространенная даже в рус. письменной традиции, входит в состав надписанной именем Максима Грека статьи «Вопрошение известно от некихх...», к-рая в полном виде содержится только в Сборнике его сочинений 1660 г. — РНБ. Солов. № 495/514 (*Булагин*. 1989. С. 362–363; текст издан по этому списку: *Максим Грек, прп.* Соч. Каз., 1862. Ч. 3. С. 112–113; *Порфирий (Успенский)*). Афон: История Афона. СПб., 1892. Ч. 3. Отд. 2: Афон монашеский. С. 455).

Третья версия Сказания об И. и., связанная с Никеей и приуроченная ко времени правления имп.-иконоборца Феофила, представлена в греч. традиции (см. выше) и в посл. стала преобладающей. Ее слав. перевод выполнен и отредактирован *Стефаном Святогорцем* не позднее нач. XVII в. (ок. 1568–1574). В этом варианте, озаглавленном «О священной обители Иверской и честней иконе Портантской», Сказанию предшествует история основания Иверского мон-ря. Во всех вариантах этой версии Сказания происхождение И. и. не связано с Грузией, название икона получает по афонскому Иверскому мон-рю. Сюжет о ранении иконы и чудесном истечении крови (*Kretzenbacher*. 1977. S. 89–90) появляется только в никейской версии, причем не во всех вариантах (его нет, в частности, в книге Агапия Ланд(ос)а и в клеймах афонской иконы 50-х гг. XVII в., принадлежавшей позднее царевне Софии Алексеевне — см.: *Евсеева, Шведова*. 1996. С. 340–341).

По словам *Павла Алеппского*, архидиакона Антиохийского патриарха *Макария III*, оставившего сочинение

о путешествии иерарха в Россию, «Ея ланита поранена и кровь течет из нея, ибо, как рассказывают, магрибиты, завладев Святой Горой, ударили по иконе ножом, и тотчас потекла из нея кровь» (*Павел Алеппский*. 2005. С. 447).

Согласно печатному варианту «Рая мысленного», И. и. была ранена имп. воинами-иконоборцами; это же предание слышал архиеп. Кутаисский Тимофей (Габашвили), посетивший Иверский мон-рь в 1755 г. В. Г. Григорович-Барский в 1744 г. сообщал о ранении иконы «древле» неким варваром, позднее раскаявшимся и ставшим иноком-отшельником с именем Варвар (*Григорович-Барский*. 1887. Ч. 3. С. 138–139).

Это Сказание об И. и. было включено в качестве гл. 22 в 3-ю часть (посвященную чудесам Пресв. Богородицы) сб. иером. Агапия Ланд(ос)а «Спасение грешников» (*Ἀγαπίου Λανδοῦ σωτηρία*), изданного в 1641 г. в Венеции. В 1685–1686 гг. книга Агапия была переведена на Афоне на слав. язык укр. иером. *Самуилом (Бакачичем)*. Перевод известен не менее чем в 39 южнослав. списках кон. XVII–XIX в. (их перечень см.: *Агапје Ландос Крићанин*. 2000. С. 239–253; старшие из них содержатся в рукописях РНБ. Погод. № 1105, 1685–1686 гг.; Белград. НБС. Рс. 57, 1687 г.; Vindob. slav. 63, после 1687 г., и др.). Начиная с 1808 г. перевод Самуила (Бакачича), в разной степени отредактированный, неоднократно издавался для душевспасительного чтения в южнослав. землях (*Агапје Ландос Крићанин*. 2000. С. 253–255). Хотя сборник Агапия был переведен в кон. XVII в. и в Москве (*Евфимием Чудовским*), в России и на Украине он не получил столь широкого распространения, как у юж. славян (см.: *Соболевский*. 1903. С. 336–338; *Фетисов*. 1928–1929). Известна книга и в румын. лит-ре (*Чебан С. Н.* Румынские легенды о Богородице. М., 1912).

В 1658–1659 гг. в Валдайском Иверском мон-ре под заглавием «Рай мысленный» был издан уже известный в южнослав. (во всяком случае в афонской) традиции текст (см., напр., Ath. Chil. slav. 488, 1-я треть — 2-я четв. XVII в. Л. 1–33), а не новый перевод с греческого, как иногда утверждается в исследовательской лит-ре, дополненный Сказанием о Валдайском Иверском мон-ре и о принесении списка И. и. в Россию.

Валдайское издание «Рая мысленного» получило широкое распространение не только в России и среди православного населения Речи Посполитой, но и у юж. славян (прежде всего на Афоне), где представлено рядом списков XVIII–XIX вв.

В 1665 г. извлечение из «Рая мысленного», посвященное посещению Пресв. Богородицей Афона, истории И. и. и принесению списка чудотворной иконы в Россию, было включено иером. *Иоанникием (Галатовским)* в качестве отдельной главы «Чуда Пресвятой Богородицы Иверской», разделенной на 17 «чудес», в книгу сказаний о чудесах Богоматери «Небо Новое с новыми звездами», изданную во Львове (2-е изд.: Могилев, 1699).

Ок. 1715 г. была создана сильно сокращенная компилятивная редакция Сказания об И. и., вошедшая как гл. 26 в антииконоборческий трактат «Солнце Пресветлое» (НБ МГУ. Инв. 10535-21-71. Л. 48–48 об.; ГИМ. Муз. № 42. Л. 40–41).

Подробный пересказ версий «Рая мысленного» и «Спасения грешников» с добавлением ряда чудес от И. и. до нач. XVIII в. содержится в путевых записках Григоровича-Барского, к-рому была известна южнослав. рукопись первого из сочинений, находившаяся в то время в Зографе (*Григорович-Барский*. 2004. С. 138, 140–147). Дополнительно здесь помещены чудо о монахе-сребролюбце, избавленном от мук заступничеством Богоматери, и 2 случая, записанные отшельником иеродиак. Лукой Никейским: о видении демона неким иверским иноком в 1701 г. и о сладости лобзания чудотворного образа И. и. и Честного Животворящего Креста Господня (Там же. С. 147–150).

В преданиях о чудотворном образе нашло отражение изменение состояния красочного слоя и олифы (образование комков на иконе в области шеи Богоматери), отмечавшееся паломниками и путешественниками. В рассказе из «Солнца Пресветлого» при упоминании ранения образа сообщается характерная деталь: «В лице рана от иконоборцев, запеклась кровь грудой» (ГИМ. Муз. № 42. Л. 40–41). Григорович-Барский пишет: «Имаг же еще святая она икона знамение или шрам язвы на вые» (*Григорович-Барский*. 2004. С. 138–139). По наблюдению архим.



Антонина (Капустина), сделанному в 1859 г., «язва на ланите Богоматерного лица менее заметна, чем повреждение красок на шее, отчего иногда первая смешивается с последним в рассказах поклонников» (*Антонин (Капустин), архим.* Заметки поклонника Святой Горы. К., 1864. С. 57). Это в свою очередь повлияло и на иконографию позднейших списков И. и. На иконах и гравюрах XVIII–XIX вв. изображение раны на лице Божией Матери могло находиться довольно высоко на правой щеке (московские гравюры 1851 г. и сер. XIX в.— Гравюра Греческого мира. 1997. № 36, 37), на подбородке (гравюры — Афон, 1779 г., Галле, 1805 г.— Там же. № 5, 6а) или на шее (гравюра — Москва, 1838 г.— Там же. № 30). Ист.: Рай мысленный, в нем же различные цветы, преподобным Стефаном Святогорцем собраны. М.: Иверский мон-рь, 1658–1659. Л. 35–48; *Иоанникий Галайтовский.* Небо Новое. Львов, 1665. Л. 101 об.— 107; *Григорович-Барский В. Г.* Странствования Василия Григоровича-Барского по св. местам Востока с 1723 по 1747 гг. СПб., 1887. Ч. 3; Второе посещение св. Афонской горы, им самим описанное; То же: М., 2004^р; *Шmidt С. О.* Сказание об афонских мон-рях в новгородской рукописи XVI в. // Древнерусская лит-ра и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 355–363. Лит.: *Соболевский А. И.* Переводная лит-ра Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903; *Фетисов И.* Збірник легенд Агапія Критянина «*Ἀγαπίου σωτηρία*» в українському та московському письменстві та народній словесності // Зап. історично-філологічного відділу. К., 1928. Кн. 19. С. 1–41; 1929. Кн. 23. С. 37–96; *Позднеев А. В.* Никоновская школа песенной поэзии // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 419–428; *Kretzenbacher L.* Das verletzte Kultbild. Münch., 1977. S. 89–90; *Буланин Д. М.* Сказание о иконе Богоматери Иверской // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 362–365; *Белоброва О. А.* Икона Богоматери Иверская в России // ТОДРЛ. 1996. Т. 237–253; она же. Очерки рус. худож. культуры XVI–XX вв. М., 2005. С. 324–339; *Евсеева Л. М., Шведова М. М.* Афонские списки «Богоматери Портаитиссы» и проблема подобия в иконописи // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 336–351; Гравюра Греческого мира в моск. собраниях: Кат. выст. М., 1997; *Петкович С. О.* Култу светогорских чудотворних икона у Русије // Друга казивања о Светој Гори. Београд, 1997. С. 122–153; *Азатије Ландос Кришанин.* Чуда Пресвете Богородице / Прев. са српскослов., поговор Т. Јовановића. Вршац, 2000; *Бобров А. Г.* «Повести древних лет» // ТОДРЛ. 2003. Т. 54. С. 136–171; Древности мон-рей Афона X–XVII вв. в России: Из музейв, б-к, архивов Москвы и Подмосковья: Кат. выст., 17 мая — 4 июля 2004 г. М., 2004. С. 15, 106–109 (№ I. 52–54), 262–267 (№ V. 45–48); *Татиш-Буриш М.* Чудотворные иконе Пресвете Богородице на Светој Гори Атонској // Четврта казивања о Светој Гори. Београд, 2005. С. 61–63.

А. А. Турилов

Афонские списки И. и. в России.
История почитания И. и. уникальна



Иверская икона Божией Матери.
1648 г. Иконописец иером. Ямвлих
(ГИМ, музей «Новодевичий монастырь»)

полнотой дошедших до нас документальных источников, сообщающих о заказе 2 первых списков И. и., о подробностях создания и привозе первого из них, об имени художника. Комплекс сведений привлекал внимание исследователей в прошлом (*Сергий (Спасский)*. 1879; *Кантрев*. 1882; *Лихачев*. 1911) и продолжает интересовать ученых в наст. время (Греческо-рус. связи сер. XVI — нач. XVIII вв. 1991; Греч. документы и рукописи. 1995; *Евсеева, Шведова*. 1996; *Фонкич*. 2001, 2004, 2007; *Ченцова*. 2004, 2007).

В истории привоза **1-го списка И. и.** в Россию находит отражение процесс укрепления греко-рус. связей, обусловленный, с одной стороны, осознанием Россией своей новой роли в правосл. мире, особенно после основания в 1589 г. Московского Патриархата, с другой — возложением христ. Востоком на Россию надежд на освобождение от тур. ига. «Материальным выражением» этого процесса является приток из Греции, особенно с Афона, икон и др. святынь, наиболее интенсивный во время правления царя-грекофила Алексея Михайловича и патриарха-грекофила Никона (об этом см. в ст. *Иверский мон-рь* разд. «Связи с Россией»). С процветающей Россией святогорские обители связывали и надежды на получение материаль-

ной помощи. В 1647 г. состоялось знакомство монахов — посланников Иверского мон-ря с настоятелем Новоспасского мон-ря буд. патриархом Никоном, к-рый с вниманием отнесся к рассказу о чудотворной И. и. и просил иверитов как можно скорее прислать для него копию иконы. Уже через год, 13 окт. 1648 г., список И. и. был доставлен в Москву вместе с грамотами царю Алексею Михайловичу (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 307) и архим. Никону (Там же. № 308) от настоятеля Иверского мон-ря Пахомия с подробным описанием церковных служб и работы иконописца Ямвлиха, трудившегося над созданием копии для рус. столицы. «Вернувшись в свою обитель я (архим. Пахомий.— *Авт.*) собрал 365 братьев и сотворили великий молебен от вечера и до утра, а утром святили воду со святыми мощами, и той святой водой омывали святую и чудотворную древнюю икону Богородицы, и собрали ту святую воду в большой сосуд и ею омывали новую икону, которую я изготовил из кипарисового дерева, и вновь собрали ту святую воду. И так мы закончили святую литургию, и после литургии я вручил ту святую воду и святые мощи иконописцу преподобнейшему среди иеромонахов и духовных отцов господину Ямвлиху Романову, чтобы он, смешав святую воду и святые мощи с красками, написал святую икону, дабы все вещество святой иконы состояло из святой воды и святых мощей. И иконописец писал эту святую икону, принимая пищу лишь по субботам и воскресеньям, и со многим радением и бдением в великом молчании завершил ее. И все то время, пока писалась эта святая икона, мы с 365 братьями дважды в неделю пели великий молебен от вечера до утра и ежедневно служили святую литургию, пока не была завершена икона» (*Фонкич*. 2004. С. 21). В честь принесения 1-го списка И. и. в Москву 13 окт. 1648 г. было установлено празднование.

В. Г. Ченцова, основываясь на паалеографическом анализе 2 греч. грамот, сопровождавших привоз иверитами в 1648 г. вместе с копией И. и., пытается доказать не афонское, а молдо-влахийское происхождение этих документов и как следствие предполагает изготовление иверскими монахами копии И. и. не на Афоне, а скорее всего в Валахии (см.:



Ченцова. 2004. С. 28–32; Она же. 2007. С. 480–512). Данные работ Ченцовой (их анализ см.: Фонкич. 2007. С. 513–524) не смогли изменить существующие представления о месте создания копии И. и. 1648 г. и локализацию греч. грамот Иверского мон-ря.

Дальнейшую судьбу 1-го списка И. и. не всегда удается проследить документально. Диак. Павел Алеппский, посетивший в 1654–1656 гг. Москву вместе с Антиохийским патриархом Макарием, сообщает, что И. и. пребывала у царицы Марии Ильиничны Милославской в одной из домовых церквей дворца (Павел Алеппский. 2005. С. 447). Согласно Дворцовым разрядам, с мая 1654 до окт. 1655 г. И. и. сопровождала царя Алексея Михайловича в военном походе на Смоленск, более 100 лет находившийся под властью Литвы и Речи Посполитой. По мнению одних исследователей (Евсеева, Шведова. 1996. С. 337), после победоносного Смоленского похода икона была вложена царем Алексеем Михайловичем в собор в честь Смоленской иконы Божией Матери Новодевичьего мон-ря, где помещалась, по-видимому, на юж. стене и где пребывает поныне. Алексей Михайлович как бы повторил деяние основателя Новодевичьего монастыря царя Василия III Иоанновича, вложившего в собор после присоединения Смоленска к Московскому гос-ву (1514) одну из копий чудотворной Смоленской иконы Божией Матери, находившуюся в Благовещенском соборе Московского Кремля. Согласно др. версии, 1-й список И. и. после пребывания на подворье Иверского мон-ря в Москве, в мон-ре свт. Николы «Большая глава», и возвращения из военного похода 1654–1655 гг. был к 1669 г. установлен при Воскресенских воротах Китай-города, которые затем получили название Иверские ворота. Там икона помещалась сначала в нише, потом в деревянной, а с кон. XVIII в. в каменной часовне, разобранной в 1929 г. Есть сведения (Поселянин. 1994. С. 160; Белоброва. 1996. С. 241–242), что находившаяся в часовне И. и. уже в 1693 г. весьма почиталась и что она была значительно больше, чем список 1648 г. (см. разделы «Русские списки И. и.; И. и. (Московская) в Иверской часовне у Воскресенских ворот»).

Икона 1648 г. работы Ямвлиха (ГИМ, музей «Новодевичий монастырь»; 135×81 см) является точным списком древней И. и.: «И та икона не рознитца ни в чем от первой иконы, ни длиною, ни шириною, ни ликом» (грамота архим. Пахомия царю Алексею Михайловичу от 15 июня 1648 г., цит. по: Подлинные акты. 1879. С. 6). Однако Ямвлих дополнил предназначенный для Москвы список живописными изображениями ангелов в углах средних и полуфигур 12 апостолов в овальных картушах на полях, к-рые, как и орнамент фона и венцов, передают орнаменты и чеканные изображения на окладе древней И. и. Нек-рая схематичность в передаче складок мафория Богоматери и имитирующие драгоценные украшения звезды на Ее челе и плече также воспроизводят особенность груз. оклада нач. XVI в.

Тем не менее иконография И. и. 1648 г. имеет ряд отличий, влияющих на общую художественную идею образа. Фигура Богоматери изображена не по пояс, а погрудно, Ее правая рука, обращенная в молитвенном жесте к Сыну, помещена на уровне груди по центральной оси композиции, а взгляд обращен к предстоящему перед иконой. Положение Младенца также стало иным: Его фигура больше не вписывается в абрис фигуры Матери, но поднята значительно выше, голова запрокинута больше, чем на древней иконе, так что взгляд, как и жест Его благословляющей правой руки, обращен вверх, к лику Богоматери. Однако иконописец сохранил присущую древнему образу иконографическую деталь — кровоточащую рану на лице Девы Марии. На фоне имеются греч. надписи, заполняющие всю поверхность: в среднике, над нимбом Богоматери, — Н ΠΟΡΤΑΝΤΗΣΑ ΤΩΝ ΝΒΗΡΩΝ (Вратарница Иверская), ΜΡ ΘΥ, Η ΕΛΕΟΥΣΑ (Милостивая). По нижнему краю ковчега и по луге идет надпись: «Ἰάμβλιχος γράψατο τὴν δε σὺν τῷ τοῦ Ρωμανοῦ τῶν τοῖς Ἰβήρων κελλίους, ἔτους ΖΡΝΣ. / Διὰ συνδρομῆς καὶ ἐξόδου Παχωμίου καὶ ἀρχιμανδρίτου τῶν Ἰβήρων ἔτους ΑΧΜΗ» (Писал со тщанием живущий в келиях Иверских Ямвлих, сын Романа, лета 7156. / Старанием и изданием Пахомия архимандрита Иверского, лета 1648 — пер. Б. Л. Фонкича).

Стиль живописи иконы Ямвлиха близок к традициям критской жи-

вописи, однако нек-рая графическая жесткость письма выдает руку македон. мастера, воспитанного в мастерских Афона.

Афонский древний оригинал повлиял на обработку тыльной стороны иконной доски: имеется небольшой ящичек-ковчежец для монет (3 динаров), к-рый, согласно Сказанию, был устроен никейской вдовой перед тем, как спустить икону на воду (Павел Алеппский. 2005. С. 446). На обороте помещены также живописные изображения креста с надписью: «ΙΣ ΧΣ ΝΙΚΑ» — и криптограммы: четырехжды повторенные буквы Χ вверху и Ε внизу, к-рые расшифровываются в переводе с греческого как «Христос дарует благодать христианам» и «Елена нашла сокровище на Голгофе» (Сергий (Спаский). 1879. С. 43; Евсеева, Шведова. 1996. С. 339).

2-й список И. и. традиционно датируется 1655 г. В 1652 г. патриарху Никону иверскими монахами был привезен «образ Пречистые Богородицы Одегитрия... а на полях писаны дванадцать Апостол» (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1652 г. Д. 35. Л. 2); по предположению Н. П. Чесноковой, речь может идти о Валдайской И. и. — Чеснокова. 2008. С. 31–33. Этот список был создан на Афоне по заказу патриарха Никона для основанного им Валдайского Иверского мон-ря, строительство к-рого велось с 1652 по 1658 г. По сообщению диак. Павла Алеппского, список был изготовлен в меру чудотворной иконы и «тем же образом», что и список 1648 г. Он же свидетельствует о запрете патриарха Никона копировать икону (Павел Алеппский. 2005. С. 447). Попечением патриарха Никона список был украшен сплошным золотым окладом с драгоценными камнями и финифтью по образцу оклада древней И. и.

Комплекс мероприятий, осуществленных патриархом-грекофилом (издание сб. «Рай мысленный» со Сказанием об И. и., архитектурно-пространственная организация Валдайского Иверского мон-ря), свидетельствует о желании утвердить в России особое почитание И. и. Список привезли в Валдайский мон-рь 12 февр. 1656 г., где его торжественно встретили, в честь этого события установили 2-е празднование И. и. После революции 1917 г. икона исчезла, в наст. время ее местонахождение неизвестно. По иконографии



этот образ, по данным публикаций XIX в., не отличался от И. и. 1648 г. работы Ямвлиха (*Силин*. 1885), ее размер также почти совпадал с размером древнего чудотворного образа.

К особым спискам И. и. следует отнести иконы, к-рые принадлежали дочерям царя Алексея Михайловича царевнам Софии и Евдокии (обе в ГИМ, музей «Новодевичий монастырь»), написанные, вероятно, на Афоне. Из дворцовых покоев вместе со своими владелицами иконы попали в Новодевичий мон-рь, где по смерти царевен были помещены в их надгробные иконостасы в соборе мон-ря. Икона, принадлежавшая Софии Алексеевне, — среднего размера, с клеймами чудес, — заключена



Иверская икона Божией Матери, с клеймами Сказания. 50-е гг. XVII в. (ГИМ, музей «Новодевичий монастырь»)

в серебряный оклад с золотыми дробницами, исполненными с технике выемчатой эмали, характерной для московских мастеров, что позволяет предположить, что этот список И. и., как и храмовый образ Валдайского Иверского мон-ря, был сделан по заказу патриарха Никона и являлся его даром на рождение царевны в сент. 1657 г. (Поствизант. живопись. 1995. Кат. № 82, 96; *Евсеева, Шведова*. 1996. С. 340–342). Этот афонский список значительно отличается от 2 первых размером иконной доски (77×50,5 см). Изменение пропорций отчасти повлияло и на иконографию средника. В общих чертах она близка к И. и. 1648 г., однако срез фигуры Богоматери здесь выше, а Ее силуэт становится более плавным, расширяющимся книзу, фигура Богомладенца уменьшается,

а в круглых картушах, в верхней части средника, вместо изображений ангелов находятся монограммы: МР ΘΥ. На широких полях иконы помещены 12 клейм, иллюстрирующих сюжеты Сказания об истории образа и о чудесах от И. и.: на верхнем поле: «Воины имп. Феофила приказывают никейской вдове бросить икону Богоматери в море», «Вдова с сыном молятся перед иконой», «Вдова и ее сын опускают икону в море», «Икона в морских волнах»; на левом поле: «Иверские старцы впервые видят икону в море близ монастыря», «Икона Богоматери в огненном столпе в волнах и приближающиеся к ней на лодках иноки», «Иноки, молящиеся в обители»; на правом поле: «Икона в огненном столпе и плывущие к ней на лодках иноки», «Иноки, молящиеся в обители»; на нижнем поле: «Крестный ход из монастыря на берег моря для встречи иконы», «Инок Гавриил на берегу обретает икону», «Торжественное богослужение на морском берегу». Состав и иконография клейм близки к подобным циклам в росписи нартекса ц. Пресв. Богородицы Портаитиссы в Иверском мон-ре на Афоне (1774) и на местной иконе из болг. Роженского мон-ря (посл. четв. XVIII в.), но состав клейм на иконе из Новодевичьего мон-ря менее полный и представляет по существу лишь чудо ее морского путешествия и явление инокам Иверской обители. Близость к иконографии средника иконы И. и. 1648 г. и своеобразный подбор клейм могут свидетельствовать об одновременном заказе патриархом Никоном на Афоне этой иконы вместе с И. и. для Валдайского Иверского мон-ря в сер. XVII в. К этому же времени можно отнести и исполненный рус. мастерами сплошной серебряный оклад иконы с 8 золотыми дробницами в технике выемчатой эмали на сюжеты чудес от И. и. Икона с клеймами Сказаний о чудотворных иконах Божией Матери характерна именно для рус. культуры позднего средневековья (XVI–XVII вв., см.: *Смирнова Э. С.* «Смотря на образ древних живописцев...». М., 2007. С. 182; см. разд. «Иконы со Сказанием об И. и.»). Если верно, что список И. и. для царевны Софии был сделан на Афоне, то, вероятно, сопровождение чтимого образа иллюстрациями Сказания об И. и. могло быть обусловлено пожеланием рус. заказчика.

Икона Евдокии Алексеевны, возможно первоначально находившаяся в ките в ее дворцовых покоях, имеет малый размер (28,5×22,4 см) и также украшена рус. работы серебряным золоченым окладом с жемчужной обнизью, не закрывающим фигуры Богоматери и Младенца. Икону и оклад датируют 60-ми гг. XVII в.



Иверская икона Божией Матери. 60-е гг. XVII в.

(ГИМ, музей «Новодевичий монастырь»)

(*Евсеева, Шведова*. 1996. С. 342. Ил. 9; Поствизант. живопись. 1995. Кат. № 82). Подобные небольшие иконы были распространены на Балканах, напр. средник триптиха 1-й пол. XVII в. (Музей Бенаки, Афины, высота 28,5 см; см.: *Holy Image*. 1988. N 79) или икона 2-й пол. XVII в. из собрания Е. Е. Егорова (ГИМ; 44×35,5 см; см.: Поствизант. живопись. 1995. № 96). В стиле этих икон заметно влияние традиции критской школы живописи.

Т. В. Толстая

Русские списки И. и. Привезенные в Россию в сер. XVII в. афонские списки И. и. оказали влияние на распространение ее рус. списков.

И. и. (Московская) в Иверской часовне у Воскресенских ворот — список принесенной афонской иконы, чтимая московская святыня. С 1669 г. находилась в часовне. Сведения о времени написания иконы и имя иконописца не сохранились. Была изъята из закрытой в 1929 г. и позже уничтоженной часовни, документальные сведения о передаче иконы неизвестны.

На этой иконе в отличие от принесенных с Афона списков 1648 и 1655 гг. нет изображений в среднике полуфигур архангелов в кругах,

а на полях — полуфигур апостолов. На фоне по сторонам нимбов воспроизводятся греч. надписи (как на афонской иконе 1648 г.), на цветных живописных плакетках — надпись твореным золотом: «Н ПОРТАНТНСА / ΤΩΝ ΝΒΗΡΩΝ / Η ΕΛΕΧΟΥΙΣΑ». Монограмма Богоматери заключена в густо-розовые медальоны. Иконография изображений в среднике Богоматери и Христа точно повторяет афонский список И. и. Получившие распространение в России с кон. XVII в., в XVIII—XIX вв. списки И. и. чаще воспроизводят не афонскую икону, а часовенный образ, чем объясняется отсутствие на иконах, восходящих к Московской И. и., изображений архангелов и апостолов.

По дореволюционным иллюстрированным изданиям, посвященным И. и. из Иверской часовни, трудно судить о точной дате ее написания, т. к. икона воспроизводилась в богатейшей жемчужной ризе с драгоценными камнями. Сохранилась уменьшенная копия, написанная известным московским иконописцем и реставратором В. П. Гурьяновым, выходящем из Мстёры, с часовенной иконы в 1898 г. (частное собрание, Москва). В «Московском листке» и «Московских ведомостях» за 1898 г. сообщалось, что для написания неск. списков-копий (для г. Луцка и др.) с чудотворного образа в часовне снимали драгоценную ризу (сообщено автору В. Ф. Козловым). Копия Гурьянова содержит надпись по нижнему полю: «Сия святая икона, в меньшем размере точная копия Чудотворного образа Иверскай Божией Матери, находящейся в Москве в часовне Ея имени, что у Воскресенских ворот. Копировал Василий Гурьянов. 1898 года» (см.: *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие: Очерки иконного дела в имп. России. М., 1995. Ил. 51).

Этому списку в точности соответствует большого размера (143,8×107 см; липовая доска с ковчегом) И. и., поступившая в ГТГ в 1933 г. без указания происхождения. Икона атрибутирована Н. Е. Мнёвой как произведение мастера Оружейной палаты посл. четв. XVII в. (см.: *Антонова, Мневая.* Каталог. 1963. Т. 2. Кат. 955). Подтверждением подлинности иконы из ГТГ как святыни Иверской часовни служат характерные утраты в нижней части живописной поверхности, а также металлический полоз

внизу для помещения иконы в специальную карету, перевозившую ее на молебны, и следы накладок для колец по торцам для продевания полотенец при поднятии иконы (о них упоминает И. С. Шмелёв в кн. «Лето Господне»). Др. подтверждением атрибуции иконы из ГТГ является фотография часовенной иконы, сделанная в 1929 г. и принадлежавшая архим. Серафиму (Суторихину; † 1979), с удостоверяющей надписью (см.: *Радуйся, благая Вратарница...: Рассказы об Иверской иконе Божией Ма-*



Иверская икона Божией Матери. 1898 г. Иконописец В. П. Гурьянов (частное собрание, Москва)

тери. М., 1997) (об атрибуции см. подробно: *Гусева Э. К.* Матушка Иверская // *Памятники Отечества: Возрожденные святыни Москвы.* М., 1997. № 37. С. 151–157; *Она же.* Матушка Иверская // *Воскресная школа.* 1999. № 39(11)).

С 2002 г. в реставрационной мастерской ГТГ А. И. Собаршовой ведется реставрация иконы. Многочисленные утраты в ее нижней части были залиты воском (способ церковной реставрации), живопись неоднократно поновлялась, что свидетельствует об активном использовании иконы в богослужбной практике. После снятия загрязнений открылась поверхность с частичной масляной записью, под к-рой по авторскому слою живописи сделаны прописи темперой, возможно XVIII в. Пробы показали неравномерную сохранность первоначального слоя. По наблюдениям Собаршовой, фон иконы был более светлым (охра золотистая). Рус. надписи под плакетками, дублирующие греческие (**ΒΡΑΤΝΙΤΣΑ / ИВЕРСКАЯ / ΜΗΛΟΣΤΙΒΛΑ**), сде-

ланы по поновленному темперой фону (в наст. время его решено оставить).

На лике Богоматери были небольшие темперные прописи (частично удалены), не нарушающие характер личного письма. Фрагменты ранней живописи в изображении ранки на подбородке Богоматери не обнаружены (оставлены фрагменты прописей). Мафорий Богоматери был яркого вишневого тона (сохр. в незначительных фрагментах, оставлена темперная пропись более светлого тона с черным рисунком складок). Цвет хитона и чепца зеленый с голубовато-бирюзовым приплеском. Кайма горловины хитона и зарукавья холодного розово-сиреневого тона. В пределах первоначального контура прописана кайма мафория с изображениями драгоценных камней и жемчужин.

Лучше сохранилась авторская живопись в изображении Младенца Христа. Хорошей сохранности лик по типу и характеру личного письма обнаруживает близкое сходство с ликом Богомладенца на подписных иконах Георгия *Зиновьева* из ц. св. Иоанна Предтечи в Староконоушенном пер. (ГИМ, музей «Новодевичий монастырь») и из собора Спаса Нерукотворного (Верхоспасского) Большого Кремлевского дворца (1676–1677, ГММК; см. ниже). Изображению на этих иконах также близко живописное решение одежд Богомладенца: густо-зеленый хитон с фрагментарно сохранившимся золотым растительным орнаментом и розово-оранжевый гиматий с аналогичным рисунком ассиста.

На нимбах — голубой приплеск по темперной прописи, выполнен в 2 тона, к наружному краю более насыщенный, вокруг голов светлый. В участках нимба Богородицы, соприкасающихся с мафорием, просматриваются, возможно, первоначальные фрагменты розового тона.

Красочный слой нижнего поля иконы, по к-рому могла идти авторская надпись, практически не сохранился.

Почитаемый в ц. Воскресения Христова в Сокольниках образ, находящийся под сплошной поздней ризой, по-видимому, является одной из запасных икон Иверской часовни, появившихся там в период, когда храм принадлежал обновленцам (сведения получены автором от С. И. Четверухина, сына нмч.



Иверская икона Божией Матери.
Посл. четв. XVII в. (ГТГ)

Илии, последнего настоятеля ц. свт. Николая в Толмачах). Другая запасная икона вывезена из часовни французами и находится в Париже, в ц. Трех святителей на ул. Петель; выкуплена у антикара русскими эмигрантами в 1932 г. по благословению митр. Евлогия. На иконе удостоверяющая надпись: «Написана сия икона с настоящей чудотворной иконы Иверской Божией Матери, что у Воскресенских ворот в Москве» (сведения собраны членом парижского общества «Икона» А. С. Мерзлюкиным и предоставлены автору президентом об-ва «Икона» З. Е. Залесской). Списки И. и. существуют также в Елоховском Богоявленском соборе, в ц. свт. Николая Чудотворца в Кузнецях (ранее почитаемый образ в ц. вмч. Георгия на Всполье, по приделу именуемой иногда ц. в честь Иверской иконы Божией Матери), в храме-трапезной прп. Сергия Радонежского в Троице-Сергиевом мон-ре — все они требуют уточнения атрибуции.

Э. К. Гусева

Списки И. и. работы царских иконописцев посл. трети XVII в. многочисленны, они предназначались для царских хором или были выполнены по заказу царской семьи. Неск. больших местных икон были написаны для кремлевских храмов, 3 из них сохранились. В 1676–1677 гг. для иконостаса собора Спаса Нерукотворного (Верхоспасского) Большого Кремлевского дворца (в наст. время находится в трапезной собора) жалованным иконописцем Ору-

жейной палаты Георгием Зиновьевым и костромичом Сергеем Рожковым была выполнена местная И. и., о чем сообщается в надписи на ее нижнем поле: «Писал сий образ Бо-



Иверская икона Божией Матери.
1676–1677 гг.
Иконописцы Георгий Зиновьев,
Сергей Рожков (ГММК)

городичен Георгий Зиновьев, архангелов же и апостолов писал Сергей Костромин». Икона является одной из наиболее точных копий афонского списка 1648 г. И. и. работы Ямвлиха, к к-рой близка по пропорциям и размеру доски (135×83 см), положению и абрису фигур в среднике, рисунку складок и распределению цвета на одеждах Богоматери и Христа, наличию полуфигур 12 апостолов на полях. В углах средника также помещаются круглые медальоны с полуфигурами ангелов в облаках, и надписи на фоне расположены в точном соответствии с образцом. Однако в греч. надписях русский живописец допустил ряд неточностей: Н[Ι] ΠΟΡΤΑΝ[Τ]ΗΣΑ ΤΩΝ ΝΒΗΡΩΝ. Монограмма Богоматери (ΜΡ ΘΥ) помещена в красные медальоны. Полуфигуры апостолов на узких полях заключены не в картуши, а в прямоугольные клейма с чередующимися розовыми и светло-зелеными фонами. Одно из отличий иконы от ее списка состоит в манере ее исполнения. Так, И. и. Ямвлиха написана более жестко и графически определено, с по-

вышенной орнаментальностью, особенно в разделке фона. В живописном стиле списка, характерном для царских изографов, видна попытка передать «живоподобие» в личном письме, со смягченными округлыми формами, с плавными переходами от освещенных участков к темным, вслед. чего даже рана на лице Богоматери выявлена меньше, чем на афонской иконе. Отсутствие золотого фона (фон средника голубой, полей — темно-зеленый) говорит о намерении поместить икону под оклад. Об этом свидетельствует и надпись на нижнем поле: В[Ο]ΚΛΑΔΕ ΒΕΡΥ Θ(9) ΦΥΝΤΩΒ. Оклад, выполненный, очевидно, одновременно с иконой, серебряный, золоченый, гладкий, с чеканными надписями в картушах, повторяющими живописные, отсутствует лишь надпись: «Н ЕΛΕΟΥСА». Оклад покрывает только фоны, венцы в среднике и на полях гладкие, с чеканными розетками. Икона вставлена в деревянную резную позолоченную раму.

Кириллом Улановым в составе икон для нового иконостаса (1698–1699) верхнего, Похвальского придела Успенского собора Московского Кремля была написана местная И. и. (ГММК). В ее правом нижнем углу видна подпись: «ЗСЗ (1699.— Авт.) году писалъ Кирилл Улановъ». Заказ мог исходить от царской семьи, а именно от царицы Парасковьи, вдовы царя Иоанна V Алексеевича, на что указывает выделение образа вмч. Параскевы среди соименных царской семье святых на др. местной иконе из того же иконостаса — «Богоматерь на престоле, со святыми» (Остапенко, 1984. С. 147–162; Словарь. 2003. С. 670, 673). Эта икона отличается от иконы работы Ямвлиха меньшим размером (128,5×90 см) и иконографией. На ней воспроизведен только средник почитаемого греч. образца, однако в отличие от него рус. иконописец свободно расположил полуфигуру Богоматери в светло-голубом пространстве фона, на котором из надписей помещены лишь золотые монограммы Богоматери и Христа, нет и изображений ангелов в медальонах. В остальном детали иконографии повторяются точно, изменен только цвет гиматия Христа — розовый с золотой разделкой творенным золотом вместо охристого, и усилена драгоценная орнаментальная отделка одежд Богоматери: драгоценных кайм и зарукавий,



Иверская икона Божией Матери.
1699 г. Иконописец Кирилл Уланов
(ГММК)

золотых звездочек на хитоне и цепце. Нимбы золотые. Доска без ковчега, с узкими темно-оливковыми полями и черной опушкой по краю. Живописную манеру Уланова в сравнении с письмом И. и. Зинovieва отличают большая плотность и высветленность освещенных участков личного письма и более контрастные сопоставления с теневыми темно-оливково-коричневыми участками. В изображении одежд художник использовал обильную разделку графично трактованных складок золотым ассистом.

По-видимому, в кон. XVII в. была исполнена большая местная икона (ГММК; 144×105 см) из ц. Черниговских чудотворцев, находившейся у Тайницких ворот Московского Кремля. После 1770 г. ее разобрали, мощи святых Михаила Черниговского и боярина его Феодора 21 нояб. 1774 г. торжественно перенесли в Архангельский собор, И. и. из бывшей ц. Черниговских чудотворцев поместили в диаконник Архангельского собора, где вплоть до нач. XX в. она находилась в одноярусном резном позолоченном иконостасе (в настоящее время в Успенском соборе). И. и. была украшена медной посеребренной ризой с 2 медными чеканными золочеными венцами, сделанной в 1833 г. на средства старосты собора Федора Старшина и Гавриила Блохина и вызолоченной в 1839 г. (Извеков. 1916. С. 34, 39, 89). В 1808 г. икону реставрировали, в наст. время

она со мн. утратами находится под записями и почерневшей олифой. Пробные расчистки на левых руках Богоматери и Христа, а также на фоне в правом верхнем углу, сделанные в 2007–2008 гг. Л. И. Гузиной, позволяют судить об иконографии и о времени создания образа. Этот список воспроизводит только средник афонской И. и. Ямвлиха, как и икона Уланова, но в его верхних углах помещаются 2 круглых медальона с изображениями ангелов. Судя по силуэту фигуры Богоматери, плавно расширяющемуся книзу, но оставляющему свободное пространство светло-голубого фона, икона и по иконографии близка к иконе Уланова (сохранность иконы не позволяет провести более детальный анализ). Икона также написана на доске без ковчега, с узкими оливковыми полями.

Еще одна И. и. (1688) была обнаружена в 1984 г. в муромском Благовещенском соборе, на ней имеется авторская подпись: «Писал сей образ Пресвятые Богородицы Иверская москвитин изограф Иван Дмитриев сын Попов» (Белоброва. 1996. С. 238; Словарь. 2003. С. 501). Образы в среднике имеют шитые облачения и металлические венцы, на полях размещены полуфигурные и ростовые изображения святых более позднего времени.

Ряд И. и. известен по документам Оружейной палаты. Так, в 1670 г. Симоном Ушаковым была исполнена для царя Алексея Михайловича И. и. (Словарь. 2003. С. 693), в том же году был сделан обратный перевод иконы, вошедший в состав Сийского иконописного подлинника (РНБ ОЛДП. Ф. 88. Л. 385 об.), а в 1671/72 г. он написал И. и. для местного ряда Спасо-Преображенского собора Н. Новгорода. Этой иконой благословили митр. Филарета при поставлении на Нижегородскую кафедру, о чем свидетельствует надпись на медной дощечке: «7180 года писал сей образ на Москве государев иконописец Пимин Федоров по прозванию Симон Ушаков в великий Нижний Новгород по обещанию в соборную церковь Боголепнаго Преображения Господня при первоначальнике великом господине пресвященнейшем Филарете, митрополите нижегородском и алаторском, а отпущен сей образ с ним великим господином, егда перее иде прияти свой святительский престол» (Ма-

карий (Миролюбов). 1857. С. 20–21). Спиридон Григорьев в челобитной царю от 3 дек. 1675 г. о принятии его в жалованные иконописцы Оружейной палаты упоминает 2 принесенные им в Оружейную палату иконы Богородицы — Корсунскую и Иверскую (Словарь. 2003. С. 166). В окт. 1678 г. Рожкову было поручено написать «в церковь великомученицы Екатерины — к образу Пресвятые Богородицы Иверския на деревянном киоте с лица во главе и ниже подписи, и по столбцам — образы Святые Живоначальные Троицы и дванадцатные праздники и святых разных» (Там же. С. 534). Наибольшее число копий И. и. принадлежит кисти Зинovieва. В 1678 г. он со своим учеником Евфимием написал 3 И. и.: 2 происходят из московских храмов св. Иоанна Предтечи в Старокопюшенном пер. (ГИМ, музей «Новодевичий монастырь») и свт. Власия Севастийского (ГМИР), 3-я — из Ризположенского мон-ря в Суздале, находится под записью (ГВСМЗ) (Там же. С. 230, 233). Еще один небольшой (43,5×30,3 см) список И. и. XVI в., принадлежавший к реликвиям груз. царей, был поновлен Зинovieвым в 1686 г. Этот древний список был украшен золотым окладом с жемчугом, драгоценными камнями и эмалевыми медальонами. В 1870 г. его приобрел имп. Александр II, в 1922 г. из дворцового имущества он поступил в Гос. Оружейную палату (Там же. С. 233).

Ист.: Рай мысленный. М.: Иверский мон-рь, 28 окт. 1658 — 3 авг. 1659. Л. 35–48; Иоанникий (Галаховский), архим. Небо Новое. Львов, 1665. Л. 101 об.— 107; Повседневных дворцовых времен государей царей и великих князей Михаила Федоровича и Алексея Михайловича записок. М., 1769. Ч. 2. С. 219; Подлинные акты, относящиеся к Иверской иконе Божьей Матери, принесенной в Россию в 1648 г. М., 1879; Сергей (Спаский), архим. Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и списки ее в России. М., 1879; Книга хоженний: Зап. рус. путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 125–126. 304–305; Павел Алеппский. Путешествие. 2005. С. 445–448.

Лит.: Макарий (Миролюбов), архим. Памятники церк. древностей в Нижегородской губ. СПб., 1857. (ЗРАО: Т. 10); Леонид (Кавелин), архим. Ист. очерк Иверской Святоозерской обители в ее патриарший период (с 1653 по кон. 1666 г.) // Акты Иверского Святоозерского мон-ря, 1582–1706. СПб., 1878. (РИБ: 5); Каттерев Н. Ф. Рус. благотворительность мон-рям св. горы Афонской в XVI, XVII и XVIII ст. // ЧОЛДП. 1882. Май. С. 455–490; Силин П. М. Ист. описание Валдайского Иверского Святоозерского 1-кл. Богородичного мон-ря. СПб., 1885, 1901. С. 27; Кон-

даков И. П. Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. М., 2004^р. С. 166–167. Табл. XVII, 2; *он же*. Иконография Богоматери. СПб., 1915, 1998^р. Т. 2. С. 214–216; *Успенский*. Царские иконописцы. 1910. Т. 2; *Лихачев Н. П.* Ист. значение итало-греч. иконописи: Изображения Богоматери. СПб., 1911. С. 13–16; *Извеков П. Д., прот.* Моск. придворный Архангельский собор. Серг. П., 1916; *Μαμαλάκης Ι. Π.* Το Ἅγιον Ὄρος (Ἄθος) δια μέσου των αἰώνων. Θεσσαλονίκη, 1971; *Остапенко Е. Я.* Иконостас Похвальского придела Успенского собора Моск. Кремля // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1984. [Вып. 4]; Произведения рус. и зарубежного искусства XVI – нач. XVIII в.; *Γεράσιμος (Σιμωνάκης), ἀρχιμ.* Το Ἅγιον Ὄρος. Ἅγιον Ὄρος, 1988; Holy Image, Holy Space: Icons and Frescoes from Greece. Athens, 1988. P. 235–236. Pl. 79; *Бузанин Д. М.* Сказание об иконе Богоматери Иверской // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 362–365 [Библиогр.]; *Ebbinghaus A.* Die Altrussischen Marienikonen – Legenden. В.; Wiesbaden, 1990. S. 56–60; Греческо-рус. связи сер. XVI – нач. XVIII в.; Греч. докт-ты моск. хранения; Кат. выст. / Сост.: Б. Л. Фонкич. М., 1991. С. 17. № 15; *Поселянин*. Богоматерь. 1994. С. 211–216; *Steppan T.* Überlegungen zur Ikone der Panhagia Portaitissa im Kloster Iviron am Berg Athos // Sinnbild und Abbild: Zur Funktion des Bildes. Innsbruck, 1994. Bd. 1. S. 23–49; Греч. документы и рукописи, иконы и памятники прикладного искусства моск. собраний; Кат. выст. / Сост.: Б. Л. Фонкич. М., 1995. С. 43, 46–47; Поствизант. живопись; Иконы XV–XVIII вв. из собр. Москвы, Сергиева Посада, Твери и Рыбинска; Кат. выст. Афины, 1995. Кат. № 81. С. 223–224; Кат. № 82. С. 224–225; Кат. № 96. С. 228–229; *Shkirtladze Z.* The Portaitissa Icon at Iveron and the Jakeli Family of Samtskhe // Bull. of British Byzant. Studies. 1995. Vol. 21. P. 40–41 (на груз. яз.); *Белоброва О. А.* Икона Богоматери Иверская в России // ТОДРЛ. 1996. Т. 49. С. 237–253; *она же*. Очерки рус. худож. культуры XVI–XX вв. М., 2005. С. 324–339; *Евсеева Л. М., Шведова М. М.* Афонские списки «Богоматери Портантиссы» и проблема подобия в иконописи // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 1996. С. 352–362; *Фонкич Б. Л.* Чудотворные иконы и священные реликвии Христианского Востока в Москве в сер. XVII в. // Очерки феодальной России. М., 2001. Вып. 5. С. 70–97; *он же*. Чудотворные реликвии Христианского Востока в Москве в сер. XVII в.: Икона Иверской Богоматери. М., 2004 [текст грамот на греч. и рус. яз.]; *он же*. О письме грамоты царю Алексею Михайловичу о привозе в Москву иконы Иверской Богоматери // Монфокоп: Исслед. по палеографии, кодикологии и дипломатике. М.; СПб., 2007. С. 513–524; *Севастьянова С. К.* Мат-лы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Николая». СПб., 2003; Словарь рус. иконописцев XI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Кочетков. М., 2003. С. 233, 535; *Чеснокова В. Г.* Икона Иверской Богоматери: еще раз об интерпретации архив. док-тов, 1647–1648 гг. // Вторые чтения памяти проф. Н. Ф. Каптерева: Мат-лы. М., 2004. С. 28–32; *она же*. Антоний Кеиропотамит – писец грамоты царю Алексею Михайловичу о привозе в Москву иконы Иверской Богоматери // Монфокоп. М.; СПб., 2007. С. 480–512; *Чеснокова Н. П.* Святыня и политика: к идее визант. наследия в России сер. XVII в. // СВ. 2008. Вып. 69(4). С. 27–42.

Т. В. Толстая

Иконы со Сказанием об И. и.

Наиболее ранним вариантом иллюстрации Сказания об И. и. является афонская икона, принадлежавшая царевне Софии Алексеевне. О почитании И. и. в России и знакомстве с посвященными ей произведениями письменности на рубеже XVII и XVIII вв. свидетельствуют иконы, созданные для церкви Русского Севера, напр. Иверская икона Божией Матери, с историей и чудесами» (1-я треть XVIII в., АОМНИИ, см.: Иконы рус. Севера: Шедевры древнерус. иконописи в собр. Архангельского музея. М., 2007. Т. 2. Кат. 196. С. 372–382; *Смирнова*. 2007. С. 169, 182). Художественная манера испол-



Иверская икона Божией Матери, с историей и чудесами. 1-я треть XVIII в. (АОМНИИ)

нения выдает мастера, работавшего в Оружейной палате или испытавшего сильное влияние ее изобразов. Изображение в среднике близко к 1-му списку И. и. – иконе 1648 г. работы Ямвлиха: голова Богоматери слегка наклонена к Младенцу, Его головка чуть откинута назад, сходные драпировка, жесты рук и положение ножек Богомладенца. Зеленый фон средника и клейм составляет торжественный, праздничный контраст киновари, использованной в медальонах с подписями в верхних углах средника, а также в разделке одежды и архитектуры в композициях клейм. Стиль исполнения образа свидетельствует о влиянии барочных принципов – подписи к клеймам размещены в картушах-медальонах, расположенных симметрично на полях, – и о манере «живоподобия», распространенной в столичной ико-

нописи 2-й пол. XVII в.: лики правильных пропорций имеют закругленные черты, пухлые щеки, большие глаза, личное исполнено пластично, с подчеркнутой подругмянкой и легкими высветлениями; взгляды Пресв. Богородицы и Младенца устремлены на молящегося. Состав чудес воспроизводит ту версию Сказания, где главным героем является отрок-сирота, наследник купца из страны «Сиверской», лишившийся всего наследства, за исключением семейной иконы, к-рую он опускает на воду. Став странником, отрок со временем приходит в монастырь, куда чудесным образом по воздуху и воде переместилась его икона и где он вполн. принимает постриг.

По замечанию Э. С. Смирновой, среди произведений поствизант. иконописи именно извод И. и. с клеймами Сказания составляет исключение (*Смирнова*. 2007. С. 182), но в целом как явление характерен для рус. культуры. Однако подобные иконы существовали не только в России, но и в Болгарии, прежде всего в тех храмах и обителях, которые были так или иначе связаны с афонским Иверским мон-рем. Этим обстоятельством Э. Бакалова объясняет создание иконы (посл. четв. XVIII в.), привезенной из Иверского мон-ря на его подворье – *Роженский мон-рь* в честь Рождества Пресв. Богородицы близ Мелника. О почитании этой иконы (или о частичном воспроизведении оригинала) свидетельствуют исполненные в металле венцы, очелье мафория и руки Богоматери и Младенца. По сторонам средника, где помещен образ Богоматери с Младенцем, расположены 10 клейм, иллюстрирующих тот вариант Сказания об И. и., где повествуется о благочестивой вдове, об эпохе иконоборчества, о прибытии иконы по морю в Иверский мон-рь, о явлениях Богоматери мон. Гавриилу и о почитании И. и. в монастыре. В живописи Балкан цикл представлен также росписями 1774 г. в нартексе парекклисиона ц. Пресв. Богородицы Портантиссы в Иверском монастыре. По составу сюжетов и их иконографии, прежде всего первых 6 сцен, росписи чрезвычайно близки к иконе из Роженского мон-ря. Вероятно, это родство объясняется не только тесными контактами Иверского монастыря с его подворьем, но и тем, что, согласно надписи на иконе, ее автор – мон. Иаков Ивирит. К иконе

из Роженского мон-ря восходит икона XIX в. из Травны (музей в Велико-Тырнове), к-рая проще по художественному исполнению, однако интересна тем, что помимо сюжетов Сказания имеет в нижней части воспроизведение панорамного вида афонского Иверского мон-ря, возможно взятого с гравюры.

За живописной традицией в основном следуют и гравюры XVIII–XIX вв. (*Papastratos D. Paper Icons: Greek Orthodox Religious Engravings, 1665–1899. Athens, 1990. Vol. 1, 2.*



Иверская икона Божией Матери, со Сказанием. Посл. четв. XVIII в. (Роженский мон-рь, Болгария)

N 453, 455; Гравюра Греческого мира. 1997. С. 16, 21, 23. № 6а–б, 30, 37). Чудо обретения И. и. прип. Гавриилом, с крестным ходом идущим к морю из врат мон-ря, помещается также на гравюрах, изображающих Иверский мон-рь или панораму Афона (Гравюра Греческого мира. 1997. С. 20–21. № 26). К болг. примерам И. и. со Сказанием принадлежит литография XIX в. из мон-ря в Арбанаси.

Лит.: *Bakalova E. Zwei Ikonen der Muttergottes Portaitissa (von Iviron) in Bulgarien // ДХАЕ. 1993/1994. Пер. 4. Т. 17. С. 347–358; Гравюра Греческого мира в моск. собраниях: Кат. выст. М., 1997; Смирнова Э. С. «Смотря на образ древних живописцев...»: Тема почитания икон в искусстве Средневеков. Русн. М., 2007.*

Э. П. И.

Списки И. и. в XX в. Под названием «Монреальская» (празд. 11 нояб.) прославилась чудотворная мироточивая И. и., список афонского первообраза, созданный в 1981 г. мон. Хризо-

стомом в греч. келлии в честь Рождества Христова на Афоне. Осенью 1982 г. правосл. паломник, испанец по происхождению Иосиф Муньос Кортес (13 мая 1948 – 31 окт. 1997), сбившись с пути, остановился в ски-



Иверская Монреальская икона Божией Матери. 1981 г.

ту на ночлег. Там он увидел икону и просил продать ее, предложив все имевшиеся у него деньги, но получил отказ. После горячих молитв на литургии Иосиф покинул скит, но был остановлен настоятелем игум. Климентом, к-рый вручил ему икону со словами, что Матери Божией угодно отпустить с ним Свой образ в мир. В афонском Иверском монастыре Иосиф приложил икону к древнему чудотворному первообразу.

По возвращении в Монреаль (Канада) 3 нояб. 1982 г. Иосиф поместил икону в домашний иконостас рядом с частицами мощей Киево-Печерских святых и иконой-фотографией (по др. версии, частицей мощей) вел. кнг. прмц. Елисаветы Феодоровны и ежедневно читал перед ней акафист. Спустя 3 недели, 24 нояб., Иосиф проснулся от сильного благоухания, а на другой день обнаружил его источник – из руки Пресв. Богородицы истекало миро. Вскоре мироточивая икона была освидетельствована архиеп. Виталием (Устиновым; вполс. митрополит, бывш. Первоиерарх РПЦЗ). С тех пор образ постоянно мироточил, за исключением дней Страстной седмицы Великого поста. Миро обильно истекало гл. обр. из рук Богородицы и Младенца Христа, тогда как обратная сторона иконы оставалась сухой.

Впервые для всенародного поклонения святыня была выставлена 4 сент. 1983 г., во время попразднства Успения Пресв. Богородицы, в Свято-Троицком мон-ре Джорданвилла (шт. Нью-Йорк, США). С момента мироточения Иосиф стал нести послушание хранителя иконы. Потребность верующих в молитне перед образом Божией Матери была столь велика, что Иосиф с иконой пребывал в постоянных разъездах. С 1983 по 1997 г. он посетил большую часть приходов РПЦЗ в Сев. и Юж. Америке, Нов. Зеландии, Зап. Европе, Австралии, Болгарии. Повсеместно фиксировались случаи чудесного облегчения физических и душевных недугов, исцелений. Представителями Дома иконы (ныне Благотворительный фонд брата Иосифа), основанного в 1990 г. в помощь ее хранителю, велась запись чудес. Зафиксированы многочисленные случаи мироточения и от бумажных репродукций иконы.

15-летнее служение Иосифа было прервано его трагической гибелью при невыясненных обстоятельствах в Афинах во время паломнической поездки; погребен на кладбище Свято-Троицкого мон-ря в Джорданвилле. Местонахождение иконы со времени гибели ее хранителя неизвестно. Лит.: Великое и дивное чудо происходит в Рус. Зарубежной Церкви – Иверская икона Божией Матери источает миро: (Беседа с рабочим Божиим Иосифом Муньоз) // Правосл. Русь. Джорд., 1983. № 17. С. 1–3; № 18. С. 6–8; № 20. С. 6–7; Обретение новой чудотворной мироточивой иконы Божией Матери Иверской. СПб., 1993; Чудотворная мироточивая икона Божией Матери Иверская-Монреальская // Покаяние: Правосл. вестн. СПб., 1994. № 2; «Мы должны идти с чудом к людям»: Беседа с Иосифом Муньозом, хранителем Иверской Монреальской иконы // Правосл. Русь. 1999. № 19. С. 10–13; Знамение последних времен: Чудотв. образ Божией Матери Иверской-Монреальской и приснопамятный хранитель его брат Иосиф (Хосе) Муньос-Кортес / Авт.-сост.: Ю. Милославский. СПб., 2000.

И. и. в Иверской часовне. После начала работ по воссозданию Иверской часовни Патриарх Московский и всея Руси Алексей II в сент. 1994 г. обратился к игум. Иверского мон-ря на Афоне архим. Василию с просьбой о создании списка И. и. Как и первые И. и. (1648 и 1655), новый образ для Иверской часовни был написан на Афоне с древней И. и. насельником мон-ря Ксенофонт иером. Лукой на доске (96×105 см) из древнего святогорского каштана, весит ок. 50 кг. 25 окт. 1995 г., в канун празд-



Иверская икона Божией Матери.
1995 г. Иконописец иером. Лука
(Иверская часовня, Москва)

ника И. и., она прибыла в Москву самолетом греч. Военно-воздушных сил в сопровождении монахов-святогорцев. При большом стечении народа И. и. в аэропорту Шереметьево-1 встречали Патриарх Алексий II, архиереи и московское духовенство. Икону перевезли в Богоявленский кафедральный собор, где перед ней было совершено торжественное богослужение. По завершении всенощного бдения в течение ночи перед иконой непрерывно служились молебны и читался акафист. Утром 26 окт. И. и. крестным ходом перенесли в Казанский собор на Красной пл., где была отслужена литургия. Это была последняя остановка иконы, перед тем как она заняла свое место в восстановленной Иверской часовне у Воскресенских ворот, освященной Патриархом в тот же день. Перед образом ежедневно с 8 до 20 ч. читается акафист поочередно всеми клириками Москвы.

В настоящее время по сторонам Афонского списка находится 2 И. и.: справа — т. н. Царская (85×140 см, XVIII в.?); слева — икона, созданная в 1997 г. с афонской святыни иконописцем А. Чашкиным (105×142 см, 1997).

В Грузии находится неск. списков И. и. Наиболее почитаемый — созданный монахами Иверского монастыря на Афоне по просьбе Католикоса-Патриарха Грузии *Илии II*

(*Гудушаури-Шиолашвили*). Святыня была привезена в Тбилиси 9 окт. 1989 г. (празднование перенесения отмечается 26 сент. по церковному календарю), находится в патриаршем кафедральном соборе Тбилисский Сиони и регулярно участвует в крестных ходах по церквям и монастырям Грузии. Др. почитаемый список И. и. написан Католикосом-Патриархом Илией II (кон. XX в., кафедральный собор Самеба, Тбилиси). Лит.: *Алексий II (Ридигер)*, *Патр. Московский и всея Руси. Послание к освящению воссозданной Иверской часовни 26 окт. 1995 г.: Слово при освящении...* // ЖМП. 1995. № 11. С. 23–29; *Жилкина М.* Возвращение моск. святыни // Там же.

Э. П. И.

Гимнография. Канон в честь И. и. 4-го плагального (8-го) гласа, содержащийся в 2 рукописях XVII–XVIII вв., был написан неким Гавриилом, которого Ж.-Б.-Ф. Питра отождествил с прип. Гавриилом Иверским (*Pitra J. V.* *Нυμνογραφίη de l'Église grecque*. Р., 1867. Р. 11, 13–16; *Idem.* *Analecta sacra*. Т. 1. Р. 330–331), а П. Пасхос считал гимнографом XVII в. (*Paschos P. V.* *Gabriel I' Нυμνογραφίη: Kontakia et canons*. Р.; Athènes, 1978–1979. Р. 81–87, 262–277). Неопуб-



Иверская икона Божией Матери.
1997 г. Иконописец А. Чашкин
(Иверская часовня, Москва)

ликованная служба в честь И. и. содержится в рукописи Ath. Iver. gr. 847 1-й пол. XVI в. (Fol. 33–54). Молебные каноны И. и. были составлены прип. Никодимом Святогорцем (*Γεδεών Μ.* *Ὁ Ἅγιος Ἀναμνήσεις, ἔγγραφα, σημειώσεις. Κωνσταντινούπολις*, 1885. Σ. 19–23) и мон.

Γερασимом Μικραϊννιανитом (Τὸ Ἅγιον Ὅρος νικητῆς τοῦ χρόνου καὶ τῆς φθορᾶς: Παναγιὰ «Πορταῖτισσα», Ἱερά Μονὴ Ἰβήρων, Ἅγιον Ὅρος, Ἀθήνα, 1997. Σ. 140–150). Рукописи, содержащие канон И. и. на груз. языке, составленный прип. *Иоанном (Γρδзелидзе)* († 1018) спустя 85 лет после обретения иконы, утрачены.

Распространение почитания И. и. в России сопровождалось созданием в ближайшем окружении патриарха Никона поэтических произведений в ее честь, первоначально нелитургическими по характеру образцами барочной поэзии. Таковы анонимная «Песнь образу Пресвятыя Богородицы Иверския, како ея украси Никон, святейший патриарх Российский» (см.: *Бессонов П.* *Калеки перехожие*. М., 1861. Вып. 3. С. 788–789. № 241; *Щеглова С. А.* «Богогласник»: Ист.-лит. исслед. К., 1918. С. 247–248; *Позднеев А. В.* *Никоновская школа песенной поэзии* // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 419–426) и эпические песни *Епифания (Славинецкого)* «О Пресвятая Марие Девнице» и «Что ты именуем, Обрадованная», написанные им в 1654–1655 гг. (Там же). Служба И. и. была переведена с греч. языка в 1738 г. иером. Димитрием (Райским) и «дидакалом греченином» Иоанном. Широкого распространения она не получила и встречается преимущественно в сборниках сер. XVIII–XIX в. монастырского происхождения (*Белоброва*. 1996. С. 250). В совр. рус. Минее (Миней (МП). Октябрь. С. 338–351) 13 окт. помещена бденная служба И. и.; 12 февр. (Там же. Февраль. С. 398–407) содержится «шная» служба И. и., хотя многие ее песнопения совпадают с указанными 13 окт.

Церковные постройки, освященные в честь И. и. В России начиная с сер. XVII в. (особенно во 2-й пол. XIX в.) это были помимо Валдайского Святоозерского мон-ря (1653) *самарский* жен. мон-рь (1850), *Выксунский* (Нижегородская обл., 1863), *Енисейский* (Красноярская обл.; до 1875 в честь Рождества Христова мон-ри), *Святоезерская пуст.* в пос. Мугреевском (Ивановская обл.; до XVII в. в честь Преображения Господня). Посвященные И. и. храмы были возведены в *Бабаевском во имя свт. Николая Чудотворца мон-ре* (Ярославская обл., 1864–1877, проект архит. И. И. Горностаева, не сохр.), в московском *Перервинском во имя свт. Николая Чудотворца мон-ре* (1904–1908, архит. П. А. Виноградов), на подворье Новоафонского монастыря в С.-Петербурге (1886, архит. Н. Н. Никонов). Приделы в честь И. и. существовали во *Введенской ц. муромского в честь Воскресения Христова мон-ря* (2-я пол. XVII в.), в московской ц. вмч. *Георгия*

на Всполье на ул. Б. Ордынка (1686), в здании Сухаревой башни в Москве (с 1693; разобрана к 1934) и др. Традиция освящения престолов в честь И. и. жива и в наст. время.

В Грузии И. и. посвящены мон-ри (все женские): близ Зугдиди (Зугдидско-Цаишская епархия Грузинской Православной Церкви), в Цалке (Манглиско-Цалкская), в Марткопи и на горе Махата в Тбилиси (Мцхетско-Тбилисская), в Лагодехи (Некресско-Эретская), а также храмы в Тбилиси (при гимназии № 1 на просп. Руставели и в р-не Нахаловка; строящийся в р-не Варкетили), в г. Телави, в с. Асурети (Тетрицкаройский р-н) и др. В честь И. и. освящаются престолы в церквях.

Лит.: Иверский Выксунский жен. мон-рь / Т.С.Л. Серг. П., 1900^а. С. 85; *Травцетов Н. П.* Город Муром и его достопримечательности. Владимир, 1903. С. 43. Примеч. 6; Духовное торжество по случаю 25-летия св. храма во имя иконы Иверской Божией Матери при Ново-Афонском подвории в С.-Петербурге. СПб., 1913; *Соколов Л. Еп.* Игнатий Брянчанинов: Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. К., 1915. С. 318; *Белоброва О. А.* Икона Богоматерь Иверская в России // ТОДРЛ. 1996. Т. 49. С. 237–253; *Зверинский.* 2005^р. Т. 1. № 148, 210; Т. 2. № 1347.

Э. П. И.

ИВЕРСКАЯ (Иверской иконы Божией Матери) **ЧАСОВНЯ**, в Москве у Воскресенских (Неглинских, Триумфальных, Куретных, Львиных)



Вид на Воскресенские ворота и Иверскую часовню.
Фотография. 1883–1884 гг.

ворот Китай-города; одна из особо почитаемых святынь православной Москвы. С сер. XVII в. в ней находилась чудотворная *Иверская икона Божией Матери*.



Иверская часовня.
Фотография. Нач. XX в.

Сведения об И. ч. как о деревянном строении Николо-Перервинского мон-ря появились в источниках в 1659–1660 гг. в связи со встречей в Москве у Неглинских ворот Китай-города привезенной 13 окт. 1648 г. с Афона Иверской иконы. Через эти ворота совершались торжественные въезды на Красную площадь русских царей, иностранных послов. Первая И. ч., где находился один из списков образа, вероятно, была сооружена на месте встречи иконы и скорее всего сгорела во время большого пожара в авг. 1668 г. 19 мая 1669 г. к Неглинским воротам (в И. ч. или под отдельный навес) перенесли новый список иконы (прежний отправили в Иверский Валдайский мон-рь). Согласно «Указателю Московских церквей» М. И. Александровского (М., 1919. Ркп.), постройки первоначально находились с внутренней стороны стены Китай-города.

По-видимому, в 1680 г., при реконструкции Неглинских ворот, И. ч. была отстроена заново к северу от них. На воротах были изображены «добрым письмом» покровители Москвы: прп. Сергей, великомученики Георгий Победоносец и Феодор Стратилат, Московские святители Петр и Алексий, над ними — образ Воскресения Христова. Согласно источнику 1722 г., новая часовня была каменной. По синодальному указу в 1723 г. И. ч. была закрыта, но в 1727 г. открылась вновь. Из-за строительства новых Воскресенских ворот после пожара 1737 г. И. ч. вновь оказалась на новом месте. При имп. Елизавете Петровне И. ч., в до-

кументах названная «деревянным чуланом», была разобрана, и по прошению игумена Николо-Перервинского мон-ря икону поместили в каменный «приделок». В 1791 г. И. ч. отстроили заново (архит. М. Ф. Казаков), в 1801 г. она была «благолепно украшена» (проект П. Гонзаго): снаружи обита жемчужно, декорирована медными вызолоченными пилястрами с капителями, гирляндами, 8-конечными звездами, купол увенчивала позолоченная фигура ангела. После перестройки И. ч. вмещала до 50 чел. Во время Отечественной войны 1812 г. И. ч. пострадала от пожара и была восстановлена; в память об изгнании имп. Наполеона ежегодно совершался крестный ход из Кремля к И. ч. и оттуда с образом вокруг кремлевских стен. В 1929 г. И. ч. была разобрана.

Чудотворный образ из не записавшейся на ночь И. ч. часто выносили в дома горожан, замещая его списком. Для перевозки образа использовали особую, закрытую карету, запряженную четверкой лошадей. Процессия, сопровождаемая форейтором с факелом, стала достопримечательностью Москвы. И. ч. называли «отрадным перенутьем для всех верующих»: к ней приходили, уезжая из Москвы или приезжая в нее. Горожане, почитая И. ч., снимали перед ней шапки и не начинали никаких важных дел, не помолвившись в ней. Именно благодаря И. ч. укрепился обычай вступать на Красную пл. и в Кремль через Воскресенские ворота. Ему следовали, приезжая в Москву на коронацию, все императоры, вплоть до имп. Николая II; перед возвращением в С.-Петербург обязательно прощались с Иверским образом (царь Петр I, вернувшись в 1699 из Зап. Европы, не сразу поехал к И. ч., что вызвало нарекания москвичей; его торжественный въезд в Москву в 1721, после победы в Северной войне, был совершен через Воскресенские ворота). В 1775 г. здесь перед казнь молился Емельян Пугачёв.

И. ч. постоянно упоминалась в художественной лит-ре как символ особого московского благочестия: у И. А. Бунина («Воспоминания», «Чистый понедельник»), Б. К. Зайцева («Голубая звезда»), И. С. Шмелёва («Богомолье»), А. И. Солженицына («Красное колесо»). В романе Л. Н. Толстого «Война и мир» Пьер



Иверская часовня.
Фотография. 2009 г.

Безухов «увидал — проехав по городу — эту Иверскую часовню с бесчисленными огнями свеч перед золотыми ризами» и «почувствовал себя дома, в тихом пристанище». По свидетельству И. Д. Сыгина, А. П. Чехов, приезжая в Москву, всегда занимал номер гостиницы «Большая Московская», выходявший окнами на И. ч., чтобы видеть ночной молебен, к которому собиралось много горожан. Образ И. ч. встречается в поэзии нач. XX в.: у О. Э. Мандельштама («От Воробьевых гор до церковки знакомой / Мы ехали огромною Москвой»), М. И. Цветаевой («Мой — рот — разгарчив, / Даром что свят — вид. / Как золотой ларчик, / Иверская горит»; «А вон за тою дверцей, / Куда народ валит, / Там Иверское сердце, / Червонное, горит»), В. Ф. Ходасевича («Прошевую свечу за чудное спасенье / У Иверской поставила она»), в живописи (А. Лентулов. «У Иверской», 1916, ГТГ).

В 1918 и в 1922 гг. И. ч. была ограблена, за небрежное хранение церковных ценностей понесли наказанные члены совета общины; оставшиеся в часовне ценности — золотая риза весом более пуда, неск. пудов серебра, 2 больших изумруда, более 100 алмазов, рубины и др. камни — были изъяты в 1922 г. В 1920 г. англ. писатель Г. Уэллс в кн. «Россия во мгле» отметил, что «особенной популярностью пользуется знаменитая часовня чудотворной Иверской

Божьей Матери возле Спасских ворот; многие крестьянки, не сумевшие пробраться внутрь, целуют ее каменные стены». Перед И. ч. разворачивалось главное действие «комсомольского рождества» в Рождественский сочельник 1923 г. После закрытия и сноса И. ч. на ее месте была установлена авангардистская скульптура рабочего, исчезнувшая после разрушения ворот в 1931 г.

Остатки И. ч. — каменные прямоугольные в плане фундаменты (5,5×6 м) — открыты и изучены при реконструкции Исторического (Воскресенского) проезда Московской археологической экспедицией Ин-та археологии РАН в 1988 и 1994 гг.

4 нояб. 1994 г. Патриарх Московский и всея Руси Алексий II освятил закладной камень И. ч. В 1996 г. были завершены работы по воссозданию И. ч. и ворот (архит. О. И. Журин). Ныне часовня, пристроенная к сев. стороне Воскресенских ворот, имеет куполообразную кровлю, увенчанную золоченой фигурой арх. Ми-



Интерьер Иверской часовни.
Фотография. 2009 г.

хаила с крестом. Окна (в т. ч. ложные) овальной формы обрамлены венками и золоченым подзором в виде драпировки. К единственному дверному проему на главном (сев.) фасаде ведут широкие чугунные ступени; его фланкируют золоченые рельефные фигуры апостолов Петра и Павла. Перед И. ч. по решению московского правительства установлен знак «Центр Москвы».

25 окт. 1995 г., в канун праздника Иверской иконы Божией Матери, список иконы прибыл в Москву из *Иверского монастыря* на Афоне, где был написан иером. Лукой, а на следующий день Патриарх Алексий II совершил чин освящения И. ч. В наст.

время в И. ч. ежедневно совершаются молебны, к-рые служат поочередно священники московских храмов. Арх.: *Чертов С. З.* Отчет Моск. археол. экспедиции... 1988 г. // Архив ИА РАН. Т. 5. Р-1. 6 № 13158, 13159.

Лит.: *Сергий (Спасский), архим.* Иверская святая и чудотв. икона Богородицы на Афоне и списки ее в России. М., 1879; Сорок сороков. 1994². Т. 2. С. 53–56; *Кренке И. А., Чертов С. З.* Воскресенские (Иверские) ворота Китай-города по данным археол. раскопок 1988 и 1994 гг. // Культура средневеков. Москва: XVII в. М., 1999. С. 167–180; *Никифоров К.* Как ларчик золотой горит...: Иверская часовня от разрушения к возрождению // Родина: Рос. ист. ж. 2002. № 3. С. 92–94.

Л. А. Беляев

ИВЕРСКИЕ (Афонские) ПРЕПОДОБНОМУЧЕНИКИ (пам. 13 мая, 10 окт. вместе с Ватопедскими и Зографскими преподобномучениками, во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Афонских преподобных), насельники груз. *Иверского монастыря* на Афоне, пострадавшие от униатов в 1275 г. (по др. источникам, в 1276 или 1280). Сведения о них содержатся в «Сказании о 26 Зографских мучениках» (РГБ. Григор. № 1706, XVI в. Л. 196 — 22; *Повесть о нашествии папистов*, 2002). В источнике описываются события, связанные с заключением Лионской унии между Зап. и Вост. Церквями 6 июля 1274 г., после чего визант. имп. *Михаил VIII Палеолог* отправил послание папе Римскому, прося помощи в борьбе с болг. царем. Однако, как передает составитель Афонского патерика, «западные государи-католики ополчились и решились идти в Константинополь не столько на помощь, сколько на погубель» (Там же. С. 234). По пути они пришли на Афон, стремясь склонить к унии и афонских насельников. Монахи Великой Лавры через отлученного священника приняли унию. В Иверском монастыре униаты встретили сопротивление; ок. 200 старейших монахов были утоплены в море вместе с монастырским кораблем, молодые проданы в рабство «иудеям в Италии» (Там же. С. 235). Следующими были замучены монахи *Ватопеда* (см. ст. *Ватопедские мученики*) и *Зографы* (см. ст. *Зографские преподобномученики*), после чего «беззаконные латиняне рассеялись по всей Святой горе... все было разрушено или предано огню, а имущество разграблено». Монахи *Ксиропотама* встретили униатов с «ветвями в руках» и приняли в качестве дара «часть



Иверские преподобномученики.
Икона. XX в.

награбленных богатств», после чего случилось землетрясение и многие погибли. Уцелевшие униаты вернулись на суда и поплыли в К-поль; некоторые остались на Афоне и приняли монашество (Там же. С. 243–244).

Большинство болг. ученых (М. Живонович, И. Божилов, И. Вишенский, К. Павликианов и др.) оспаривают историческую основу «Сказания...», считая, что афонское предание базируется на фольклорных сюжетах и на фактах из истории лат. власти над Св. Горой (1204–1224), нападений каталонцев (нач. XIV в.), войн между Болгарией и Византией (кон. XIII в.) и др.

Лит.: Память святых преподобномучеников Иверских // Афонский патерик. М., 1897², 2002². Ч. 1. С. 453; Повесть о нашествии папистов на Святую Гору // Там же. Ч. 2. С. 233–249 (10 окт.); То же // Патерик земли Болгарской. М., 2008. Т. 1. С. 38–39.

Н. Т.-М.

ИВЕРСКИЙ МОНАСТЫРЬ
[Ивирон, Иверон; груз. ივერობ; греч. Ἰβηρὰ Μονὴ Ἰβήρων], в честь Успения Пресв. Богородицы на Афоне, муж.



Иверский мон-рь

сеи XVIII в.— *Георгий Мтацмидели*. Житие... // ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 38–105), и соч. «Житие и подвижничество святого

Грузинский культурно-просветительный центр, в наст. время один из крупнейших греч. мон-рей Афона, 3-й после *Великой Лавры* и *Ватопеда*. Основан в 980–983 гг. преподобными *Иоанном-Торникием* (Чордванели) и *Иоанном Святогорцем*. До 1015 г. И. м. назывался лаврой Климента (Λαύρα τοῦ Κλήμη, τοῦ Κλήμεντος), затем — мон-рем или лаврой Евфимия (Λαύρα τοῦ κῶρ Εὐθυμίου), с 1020 г.— лаврой Ивера, т. е. прп. Иоанна Святогорца (Λαύρα τοῦ Ἰβήροϋ), мон-рем иверов, т. е. грузин (μονὴ τῶν Ἰβήρων),— это название в посл. сократилось до Ивирон.

И. м. расположен в сев.-вост. части п-ова Айон-Орос (Афон) на берегу небольшой бухты, где находился античный г. Клеоны со святилищем Посейдона. По преданию, здесь высадились Пресв. Богородица с ап. Иоанном Богословом, когда их корабль был принесен бурей к берегам Афона. Жители этого города были обращены в христианство пришедшим из Иерусалима еп. Климентом в III или в нач. IV в. Пристань и возникшая здесь в VIII в. обитель получили имя епископа, церковь была освящена во имя св. Иоанна Предтечи. В ней покоились мощи прп. *Петра* Афонского (*Порфирий* (Успенский). 1877. Ч. 1. Отд. 2. С. 156; *Γεράσιμος* (Σμυρνάκης), ἀρχιμ. 1903. Σ. 460).

Источники имеют важное значение для изучения истории не только Иверского и др. афонских мон-рей, но также Грузии, Византии, грузино-визант. взаимоотношений, средневек. уклада монастырской жизни груз. и визант. мира.

Важнейшими первоисточниками для изучения истории И. м., особенно его раннего периода, служат агиографические памятники груз. и греч. лит-ры: грузинские соч. «Житие блаженных отцов наших Иоанна и Евфимия и повесть об их достойном подвижничестве», написанное прп. *Георгием Святогорцем* (Мтацмидели) в 1042–1044 гг. (НЦРГ. А 558, 1074 г.; Афонский сб. // НЦРГ. А 130, 1713 г.; 7 рукопи-

и блаженного отца нашего Георгия Святогорца», созданное учеником преподобного *Георгием Мцире* по поручению прп. *Георгия Затворника* в 1066–1068 гг. (НЦРГ. S 353, XI в.; Афонский сб. // НЦРГ. А 130, 1713 г.; 9 рукописей XVIII в.— *Георгий Мцире*. Житие... 1901. С. 279–351; *Он же*. То же. 1946. С. 180–214; *Он же*. То же // ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 101–207), а также составленная в 1-й пол. XVIII в. и основывающаяся на груз. источниках греч. повесть неизвестного автора «О Евфимии, Иоанне и Георгии Ивирах», дошедшая в 2 рукописях 1-й пол. XVIII в.: Ath. Iver. georg. 453 (*Lambros*. 1900. Vol. 2. P. 147) и Vat. gr. 2613 (ВНГ, N 2143; Греч. «Житие» Иоанна... 1982. С. 74–120).

Одним из основных письменных источников по истории И. м. является хранящееся в его ризнице собрание древних греч. документов (актов) обители X–XV вв. Это хрисовулы визант. императоров: 946 и 957/8 гг.— *Константина VII Багрянородного*, 960 г.— *Романа II*, 979/80 г.— *Василия II Болгаробойцы*, императоров XI в. и др., указы и документы К-польских патриархов и визант., груз. церковных и светских деятелей: Иоанна Халда (995), Феодора Далассина (1063), митр. Серрского Стефана (1071), еп. Эзевского Феодора (1085), митр. Анкирского Вавилы (1300) и др., завещания куропалата Сумбата Бакуриана (1090) и его супруги, мон. Марии (1098), практиконы севаста Иоанна Комнина (визант. имп. *Иоанн II*) (1103) и севаста Димитрия Апелмене (1301) и т. д., большинство из к-рых — подлинники. Первым путешественником, ознакомившимся с архивами И. м., был В. Г. *Григорович-Барский*, побывавший на Афоне в 1744 г. В XIX в. еп. Порфирий (Успенский), И. Мюллер, Ш. В. Ланглуа, З. Цахарие фон Лингенталь, митр. Евлогий (Курилас) и др. изучали и издавали акты.

Фотокопирование архива И. м. осуществили в XX в. К. Хрисохондис (Центр византологии Национального исследовательского ин-та в Афинах) и Ф. Й. Дёльгер. Значительным в научном отношении является 4-томное парижское издание актов И. м., подготовленное франц. византинистами при участии груз. ученых (*Actes d'Ivi-ron*. 1985–1995. Vol. 1–4) и снабженное очерками по истории И. м. франц. византиниста Жака Лефора. В 2008 г. в Тбилиси также в 4 томах было осуществлено издание на груз. языке.



Ценные сведения об истории И. м. содержатся также в «Книге агап Афонского Иверского монастыря» («Книга агап») X–XVII вв. — это 167 расположенных в круге календарного года поминальных записей (*Хаханашвили*. 1901; *Натроев*. 1909. С. 313–331; Описание груз. рукописей. 1986. Т. 1; *Метрели*. 1998; *Бердзенишвили*. 2007); в колофонах груз. рукописей афонской коллекции X–XVIII вв., имеющих хронологические и просопографические сведения (*Blake*. 1931/1932. Vol. 28. P. 289–361; 1933/1934. Vol. 29. P. 114–159, 225–269; *Lefort*. 1985. Vol. 1. P. 3–10; 1990. Vol. 2. P. 3–12; Описание груз. рукописей. 1986. Т. 1); в материалах др. рукописей, связанных с И. м.

Сведения об истории И. м. X–XI вв. и более позднего периода сохранились в документах др. афонских мон-рей, в частности в материалах, связанных с прп. *Афанасием Афонским*, а также в неск. визант. и груз. хрониках («*Картлис Цховреба*», «Хронография» *Иоанна Скилицы* и др.).

1511–1674 гг. датируется написанный по-гречески «Рассказ о прекраснейшем монастыре иверов, который обязаны знать все монахи», т. н. Хроника, которая в XVIII в. была переведена на груз. язык и дополнена. В 1-й ч., автором к-рой указан некий иером. Феодосий (по мнению акад. Грузинской АН прот. К. Кекелидзе, возможно, грузин), кратко описаны события истории И. м. 1259–1264 гг.; 2-я ч., в к-рой повествование ведется от 1-го лица, от имени выходца из К-поля и уроженца с. Неохорион грека Иеремии, посвящена 1592–1626 гг.; автор 3-й ч., также грек, описывает события 1659–1674 гг. В кон. XIX в. греч. историк М. *Геддеон* опубликовал эту «Хронику» (*Γεδεών*. 1885. Σ. 172–179), в 1947 и 1955 гг. ее изучал и издал Кекелидзе, составивший на ее основе список настоятелей И. м. до XVII в. (*Кекелидзе*. 1955. Т. 3. С. 69–85).

Источники XVIII–XIX вв. — это в основном путевые заметки и сведения путешественников и исследователей: Григоровича-Барского (в 1744 — *Григорович-Барский*. 1887. Ч. 3; 2004), архиеп. Кутаисского Тимофея (*Габашвили*) (в 1754–1757 — *Тимофей Габашвили*). 1852. С. 33–44), митр. Руисского Ионы (*Гедеванишвили*) (в 1782 — *Иона (Гедеванишвили)*). 1852. С. 31–34). В 1845 г. в И. м. побывал и описал его архим. Порфирий (Ус-

пенский; с 14 февр. 1865 епископ Чигиринский) (*Порфирий (Успенский)*). 1877. Ч. 1. Отд. 2. С. 155–327; 2006. С. 551–723), в кон. XIX в. — прот. Петр Кончочвили (с 1905 епископ Алавердский) (*Кончочвили*. 1901. С. 175–176).

История монастыря в византийский период. Первая грузинская колония на Афоне и основание И. м. Еп. Порфирий (Успенский), ссылаясь на «письменные Памяти афонские», указывает, что вскоре после 787 г. грузины основали на расположенной над обителью Климента горе Афо (также Гаврилова гора) груз. общежительный мон-рь Афо, рядом с к-рым жил отшельник прп. *Гавриил Иверский*. Позже на этом месте был основан принадлежащий И. м. скит св. Иоанна Предтечи. В начале царствования визант. имп.-иконоборца *Феофила* (829–842) в Афо принял постриг некий юноша, мать к-рого, опасаясь поругания иконы Божией Матери, тайно опустила ее в море близ Никеи. Рассказ об этом событии лег в основу предания о главной святыне И. м. — иконе Божией Матери *Портаитиссы (Вратарницы)* (см. в ст. *Иверская икона Божией Матери*). Сохранился документ 943 г. «Дело о размежевании земель афонитов и иериссовцев на Афонском перешейке», подписанный по-грузински игум. Афо Иоанном (*Порфирий (Успенский)*). 1877. Ч. 1. Отд. 2. С. 156–157).

Образование И. м. связано с именами 2 груз. полководцев, приближенных царского дома Тао-Кларджети эриставов Иоанна (прп. Иоанн Святогорец) и Торникая (прп. Иоанн-Торникай). В 60-х гг. X в. прп. Иоанн в возрасте ок. 30 лет принял постриг и обосновался в мон-ре *Отхтаклесса* в Кларджетской пуст., где вскоре прославился как аскет и отшельник, и к нему стали приходить люди. Ища уединения, он перебрался в мон-рь на горе Олимп в Вифинии, где, скрыв свое высокое происхождение, выполнял черную работу: чистил стойла для животных. Узнав, что его малолетний сын (впосл. прп. *Евфимий Святогорец*) в числе др. детей груз. вельмож был привезен в К-поль как гарант союза Византии и Тао-Кларджетского царства, прп. Иоанн прибыл в столицу Византии. После встречи с визант. имп. Романом II он увез мальчика сначала в Вифинию, затем на Афон, к основателю в 963 г. Великому Лавру прп. Афанасию Афонскому, мать к-рого проис-

ходила из Колхиды, чем мн. исследователи объясняют быстро возникшую между преподобными духовную дружбу (Там же. С. 104). На основании сведений источников о встрече прп. Иоанна с прибывшим на Афон визант. имп. *Никифором II Фокой* (963–969) появление прп. Иоанна в Великой Лавре датируют между 963 и 969 гг. (по мн. источникам, 965). Прп. Иоанн и сопровождающие его грузины нек-рое время оставались в Великой Лавре, но не находились на ее полном иждивении: после 969 г. прп. Иоанн получил от визант. имп. *Иоанна I Цимисхия* (969–976) хрисовул, согласно к-рому годовой доход от о-ва Лемнос в размере 244 номисм передавался Великой Лавре (*Actes d'Iviron*. 1985. Vol. 1. N 6; *Lefort*. 1985. Vol. 1. P. 21; ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 52).

В нач. 70-х гг. X в., желая последовать примеру родственника, в возрасте ок. 50 лет с именем Иоанн принял постриг эристав Торникай, принадлежавший к груз. знатному роду Ксанских эриставов Чорчанели (Чордванели). Стремясь разыскать прп. Иоанна, он прибыл на Олимп, затем на Афон и был радушно встречен в Великой Лавре, где образовалась груз. община. По совету прп. Афанасия в 1,5 км от Лавры были построены груз. ц. во имя св. Иоанна Предтечи и келлии, получившие название «келлии Иоанна Ивера». В Уставе Великой Лавры, созданном прп. Афанасием (ок. 973–975), указано, что груз. келлий не должно быть больше 8, что означало ограничение числа монахов также до 8, насельники келлий подчинялись настоятелю Великой Лавры, келлии нельзя было продавать или сдавать внаем (*Lefort*. 1985. Vol. 1. P. 16–17; ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 52–54).

С этим же периодом связано начало творческой деятельности сына прп. Иоанна — прп. Евфимия Святогорца, заложившего основы груз. канонической, агиографической, догматической, апокрифической и др. переводной и оригинальной лит-ры. В колофоне рукописи Ath. Iver. georg. 16 перечислены имена преподобных Иоанна, Иоанна-Торникая, Евфимия, а также Арсения, Феодора, Георгия и переписчика рукописи Саввы. Учитывая, что к 979 г. в грузинской общине был и Иларион, ставший впосл. экономом, считают, что он и упомянутые подвижники и составили 1-ю группу из 8 чел.,



обосновавшихся в келлии ап. Иоанна Богослова (*Lefort. 1985. Vol. 1. P. 21–22*).

На основание И. м. повлияли события, происшедшие в Византийской империи после воцарения в 976 г. малолетних императоров Василия II Болгаробойцы и *Константина VIII*. Командующий вост. визант. войсками Варда Склир провозгласил себя визант. императором, поднял мятеж и в 978 г. занял Анатолию. Он разгромил визант. войска, к-рыми командовал Варда Фока в битвах при Панкалии близ г. Аморий (19 июня 978) и при Василика-Ферме в визант. феме Харсиан. Императоры,

владения, а прп. Иоанну-Торникию — все трофеи. 24 марта 979 г., во 2-й битве при Панкалии, восстание было подавлено. Груз. царь Давид III получил обещанные земли и титул куропалата (некоторые исследователи считают, что он имел титул с момента воцарения в 966), прп. Иоанну-Торникию — трофеи, часть которых раздал войскам и преподнес царю Давиду III, а др. часть употребил на основание и благоустройство И. м. (*Adontz. 1938; Ломоури. 1957; Аристанес Ластиверци. 1968. С. 19, 20, 64–67; Lefort. 1985. Vol. 1. P. 22, 23*).

На Афон прп. Иоанн-Торникий прибыл с группой грузин, желавших подвизаться на Св. Горе, и тогда появилась необходимость в основании отдельного монар-ря. Вероятно, за это ходатайствовал и груз. царь Давид III Куропалат, активно строивший монасты-

кой Лавры не только в тот период, но и в пору ее расцвета в сер. XI в.

Стремясь расположить к себе афонитов и утвердиться на Афоне, преподобные Иоанн-Торникий и Иоанн делали значительные пожертвования афонским монар-рям. Так, полученный от имп. Василия II о-в Неон (ныне Айос-Эфстратиос), доходы от к-рого составляли от 14 до 20 литр золота в год, а также часть Честного Животворящего Креста Господня, драгоценные богослужебные сосуды, утварь, иконы, богослужебные книги, облачения и др. были переданы Великой Лавре в благодарность за содержание груз. братии («Книга агап»: НЦРГ. А 558 — *Намроев. 1909. С. 35–37*). Пожертвования не прекращались и после кончины преподобных, что, однако, не избавляло братию И. м. от тягб с др. афонскими монастырями. В 979/80 г. И. м. передал афонскому Протату в Карее для раздачи монахам 14 литр золота, столько же — в 982/3 г., 28 литр — в 984/5 г., в т. ч. 1 литра золота была пожертвована на освящение церкви в Карее (Протат) (*Lefort. 1985. Vol. 1. P. 35–36*). В свою очередь афониты гарантийным актом подтвердили, что не будут иметь претензий к монар-рю прп. Иоанна Колова с вотчинами в долине р. Стримон и в Иериссе и к подчиненным ему монар-рям Леонтия и Полигир, бывшим предметом долговременных разногласий и тягб между монар-рями Афона. В 972, 976 и между 976 и 979 гг. афонские монар-ри подавали императору прошения о передаче им монар-ря прп. Иоанна Колова и его владений. Вместе с обителем прп. Иоанна Колова к иверским монахам перешли все тягбы, к-рые вел монар-рь с X в.: напр., с жителями деревень в окрестностях Иерисса из-за земельных владений (*Actes d'Iviron. 1985. Vol. 1. N 4*).

Первый этап строительства И. м., настоятельство прп. Евфимия. В 980 г. грузины окончательно покинули келлию ап. Иоанна Богослова и Афо и обосновались в монар-ре Климента, на тот момент представлявшем собой маленькую обитель с церковью, неск. строениями и небольшим земельным владением. Мелководье не позволяло иметь здесь удобную гавань, однако защита гор с сев. стороны давала возможность использовать долину в качестве угодий.

Насельники разделили функции по управлению И. м. согласно способ-



*Иверские преподобные.
Икона. XX в.*

ри в Кларджетской пуст. в Тао-Кларджети (Ошки, Пархали, *Халули*, Отхта-эклесиа). Свыше 1,2 тыс. литр золота, полученных прп. Иоанном-Торникием за победу над Вардой Склиром, были потраче-

ны на строительство И. м. и на освоение доменов (владений) в Македонии.

Согласно хрисуладу визант. имп. Василия II Болгаробойцы (979/80; утерян, фрагменты включены в акт судьи Льва от 1059 или 1074 г. — *Actes d'Iviron. 1990. Vol. 2. N 32; Порфирий (Успенский). 1877. Ч. 1. Отд. 2. С. 332–333*), прп. Иоанн-Торникий обменял находившиеся до этого в ведении грузин монар-ри — Иверский (τῆς Ἰβηρίσσης) в К-поле и св. Фоки в Трапезунде — на монар-ри Леонтия в Фессалонике, прп. Иоанна Колова в г. Иериссе и Климента на Афоне с общей площадью земельных угодий 80 тыс. модиев. К пожалованному императором прп. Иоанну-Торникию фискальному доходу в виде 60 податных и 40 бесподатных крестьян было добавлено еще 20 и 40 крестьян. Щедрое пожертвование на основание И. м. сделал и груз. царь Давид III. Т. о., общая площадь земель И. м. уже при основании монар-ря намного превысила владения Вели-

а скорее их мать, августа Феофано, обратилась за помощью к царю Тао-Кларджети Давиду III Куропалату, но, поскольку не имела возможности направить гонца в Грузию, решила действовать через груз. монахов Афона. Летом 978 г. визант. вельможа (севастофор) прибыл в Великую Лавру и передал 3 письма от императоров преподобным Афанасию, Иоанну и Иоанну-Торникию; последнего просили приехать в К-поль. Монахам отказываясь, однако преподобные Афанасий и Иоанн убедили его выполнить просьбу августа. В К-поле прп. Иоанну-Торникию было поручено отвезти послание императоров и августа груз. царю Давиду III, по получении которого груз. царь выслал на подавление восстания Варды Склира 12-тысячную конную армию, во главе которой поставил прп. Иоанна-Торникия и полководца Джорджика. В случае победы визант. императоры обещали передать груз. царю Давиду III «Верхние земли», т. е. Импер-Тао, с правом пожизненного

ностям и призванию каждого: игуменом и духовником братии был избран прп. Иоанн Святогорец (979/80–1005); прп. Иоанн-Торникий стал экономом (позже эту должность занял его племянник, прп. *Георгий Строитель*); прп. Евфимий занимался переводами. Прп. Афанасий по-прежнему окормлял груз. монахов и ока-



Кафоликон Иверского мон-ря. 980–983 гг., перестроен в 1492–1513 гг. Фотография. Коп. XX в.

зывал им высокое доверие и уважение. Так, согласно его предсмертной воле, прп. Евфимий в течение 3 лет занимал должность эпитропа в Великой Лавре.

По сведениям письменных источников и археологических исследований, проводившихся под рук. П. Милонаса, на 1-м этапе строительства И. м. (до сер. XI в.) был возведен кафоликон — ц. Богородицы (980–983) с нартексом, считающаяся одной из древнейших христ. святынь Афона. В 1005 г. прп. Евфимием для погребения мощей прп. Иоанна к ней был пристроен сев. придел во имя Архангелов. В 1019–1029 гг. к кафоликону И. м. были сделаны пристройки; в 1045–1056 гг. кровля церкви была перекрыта свинцовыми листами, которые по просьбе прп. Георгия Святогорца из имп. запасов выделил *Константин IX Мономах*; в этот же период был пристроен, вероятно, экзонартекс; до сер. XI в. пол церкви получил мозаичное покрытие (сохр. фрагментарно) (*Mulonas*. 1985. Vol. 1. P. 64–68).

Как указывает еп. Порфирий (Успенский), строителями мон-ря были не только преподобные Иоанн-Торникий и Иоанн Святогорец, но и «какой-то грузин Варасвадзе», к-рого А. Натроев на основании колофона сборника произведений свт. Иоанна Златоуста и прп. Ефрема Сирина «Рай» (977, пергамен) идентифицирует с братом прп. Иоанна-Торникия, Иоване Вараваче (Чордванели) (*Джанашивили*. 1886. С. 47; *Бакрадзе*. 1889. С. 245; *Натроев*. 1909. С. 30, 31, 40–43, 47). Еп. Порфирий

(Успенский) указывает, что после завершения строительства кафоликона и келий прп. Афанасий «подарил» И. м. хрисовул имп. Василия II, разрешающий иметь мореходное судно (*Порфирий (Успенский)*. 1877. Ч. 1. Отд. 2. С. 159).

К 1-му десятилетию после основания И. м. относится и появление на Афоне выходцев из Юж. Италии и с Сицилии: в Житии преподоб-

ных Иоанна и Евфимия Святогорцев говорится о приезде Льва Беневентского, брата венецианского

дожа Беневенто Пандольфа II, и его 6 учеников, к-рые были приняты в И. м. Льва связывало духовное братство с прп. Гавриилом Иверским, их часто видели беседующими. Когда число приверженцев Льва выросло, иверские монахи оказали беневентанцам финансовую помощь в возведении единственного на Афоне лат. *Амальфитанцев мон-ря*, организованного по уставу прп. *Венедикта Нурсийского*.

Ок. 984 г. скончался прп. Иоанн-Торникий и в И. м. наступил кризис. Прп. Иоанн решил вместе с сыном, прп. Евфимием, и неск. учениками уехать в Испанию, где надеялся встретить «немалое число иверийцев [грузин]», чтобы, как указано в Житии, «избавиться от житейских забот, связанных с настоятельской должностью. Ибо он принял ее на себя преимущественно ради блаженного Торникия, чтобы помогать ему в построении и утверждении новой Иверской обители». В 985 г. он покинул мон-рь, однако в портовом г. Авидос его друг, правитель города, воспротивился этому и сообщил в К-поль. Император, не желая упадка И. м., вызвал прп. Иоанна в К-поль и убедил вернуться на Афон и принять настоятельство И. м. (*Lefort*. 1985. Vol. 1. P. 32–33). Сохранилась дарственная, выданная в нояб. 996 г., где говорится о пожертвовании бывш. мандатора (офицерский чин) Захарии, сына Михаила, своему духовному отцу прп. Иоанну и его Великой Лавре имения на о-ве Лемнос, куда входили: ферма, 10 домов, мельница, 4 глиняных кувшина емкостью 500 тетарт (1,25 тыс.

литров), виноградник площадью 20 плинфиев (ок. 0,5 га), пахотная земля и пастбище (2 тыс. модиев), 3 пары волов, 2 коровы и 2 осла (*Actes d'Iviron*. 1985. Vol. 1. N 11). Однако болезнь вынудила прп. Иоанна передать управление мон-рем сыну, прп. Евфимию, ставшему экономом. В Житии цитируется письмо преподобных Иоанна и Евфимия, относящееся к периоду их совместного управления И. м. и адресованное груз. духовным лицам свт. *Арсению Нуноциминдскому* и прп. *Иоанну* (Грзелидзе), подвизавшимся в Отхтаэклесиа. Преподобные просили монахов прибыть на Афон, с тем чтобы помочь прп. Евфимию в переводческой деятельности, т. к., будучи настоятелем, он не имел на это времени. Прп. Иоанн и свт. Арсений вначале обосновались в построенных для них келиях и близ Карен, в Караве, основали скит во имя прп. Симеона Столпника, а позднее переехали в И. м. (*Lefort*. 1985. Vol. 1. P. 34).

Прп. Иоанн скончался 14 июня 1005 г. (по церковной традиции 998). Согласно его письменному завещанию (цитируется в Житии; не сохр.), управление мон-рем было передано прп. Евфимию, после кончины которого игуменом И. м. должен был стать прп. Георгий Строитель. Эпитропом И. м. был определен император. Прп. Иоанн был погребен в И. м., над его могилой прп. Евфимий выстроил ц. во имя Всех святых.

В игуменство прп. Евфимия (1005–1019) И. м. стал одним из крупнейших мон-рей Афона, в нем подвизалось уже ок. 300 насельников: преподобный охотно принимал опытных в хозяйственных делах монахов, большинство из к-рых были греками. Появившееся в то же время название И. м. как «монастыря, лавры иверов» (*μονή τῶν Ἰβήρων* — *Actes d'Iviron*. 1985. Vol. 1. N 27, 28; *Λαύρα τῶν Ἰβήρων* — *Ibid*. N 29, 30) прочно закрепилось в документах. Т. о., И. м., основанный прп. Иоанном-Торникием как родовой мон-рь, стал восприниматься как мон-рь грузин на Афоне. Прп. Евфимий управлял монастырем 14 лет, в документах 1007–1015 гг. (*Ibid*. N 14–18, 20, 21) встречается лишь его подпись. Известен только один документ этого периода — акт протоспафария и судьи Вольерской, Стримонской и Фессалоникийской фем Андроника от 1017 г. (*Ibid*. N 29), на основании которого можно заключить, что прп. Георгий

Строитель также был наделен некоторой властью. Последний подписанный прп. Евфимием документ относится к янв. 1018 г., подписи прп. Георгия появляются в документации с сент. 1019 г.

Церковная традиция XIX в. связывает явление на Афоне иконы Божией Матери Портантиссы с периодом настоятельства в И. м. преподобных Иоанна и Евфимия, хотя прямых свидетельств этому не имеется. Данное мнение основано на отождествлении прп. Гавриила, обретшего икону, с Гавриилом — современником преподобных Иоанна и Евфимия, упоминаемым в их Житии. Согласно греч. Сказаниям об Иверской иконе, сохранившимся в рукописях XVI в., она была брошена в море вдовой из Никей в правление имп.-иконоборца Феофила (см. подробнее в ст. *Иверская икона Божией Матери*). Еп. Порфирий (Успенский) считал, что упоминаемый в этих Сказаниях проэстот Павел, при котором была обретаена икона, был настоятелем груз. обители Афо и современником прп. Евфимия. По мнению епископа, описание и история иконы были известны груз. инокам Афона благодаря рассказам подвизавшегося в Афо сына вдовы из Никей (*Порфирий (Успенский)*, 1877. Ч. 1. Отд. 2. С. 160–171).

А. Натроев, ссылаясь на описание в Житии преподобных Иоанна и Евфимия Святогорцев чудесного выздоровления прп. Евфимия, полагал, что в месте, где речь идет о молитве прп. Иоанна за сына перед образом Пресв. Богородицы, подразумевается именно Портантисса. Т. о., он относит время появления иконы в И. м. к более раннему сроку, периоду игуменства прп. Иоанна, и в подтверждение цитирует опубликованный Церковным музеем Грузинского Экзархата пергаменный Афонский сборник, содержащий Житие прп. Евфимия, где нет сведений о чудесном обретении иконы в настоятельство прп. Евфимия, но говорится о том, что иверские монахи уже к началу правления прп. Евфимия, перед тем как «вступить в церковь... сначала преклоняли колена и творили молитву перед образом Божией Матери, что на вратах храма» (*Хаханашвили*, 1901. С. 37). По мнению ученого, в том же году, когда икона была пущена по воде вдовой из Никей, отшельник Гавриил (Натроев полагает, что он и подвизавшийся во время прп. Иоанна инок Гавриил — разные лица) по

распоряжению игумена Афо Павла вытащил икону из воды и принес ее в мон-рь (находилась в мон-ре Афо свыше 160 лет). Ок. 982 г. в связи с обустройством И. м. и возведением там кафоликона прп. Иоанн перенес икону Портантиссы на ворота И. м. (*Натроев*, 1909. С. 94–105).

За время игуменства прп. Евфимий приобрел для И. м. большие территории как на Афоне, так и за его пределами: Магулу (гарантийный акт мон. Андрея от дек. 1007 г. // *Actes d'Iviron*, 1985. Vol. 1. N 14; Договор дарения прп. Евфимия своему духовному сыну Иоанну от апр. 1012 г. // *Ibid.* N 17), Палеохорий (акт прота Никифора от апр. 1013 г. // *Ibid.* N 18), мон-рь Фессалоникийца во имя вмч. Пантелеимона, Сисик, вотчины Си-



Источник на месте обретения иконы Божией Матери Портантиссы

сикского мон-ря (акты прота Никифора от апр. 1015 г. // *Ibid.* N 20, 21), ниву вблизи Иерисса (*Ibid.* N 23) и др. По совету свт. Арсения Ниноцминдского и Иоанна (Грдзелисдзе) прп. Евфимий, оставив переводческую деятельность, отказался от настоятельства, отклонил предложение визант. имп. Василия II Болгаробойцы занять вакантную кафедру Кипрского архиепископа и перебрался в скит св. Евфимия, к-рый он приобрел в Фессалонике для И. м. Продолжая занимать должность эпитропа в Великой Лавре, он и здесь стал вводить суровые правила Типикона И. м., что вызвало недовольство монахов. Они выразили протест, имп. Константин VIII для ознакомления с обстоятельствами дела вызвал прп. Евфимия в К-поль, где 13 мая 1028 г. святой скончался в результате несчастного случая: его сбросил мул, напуганный нищим. Тело преподоб-

ного перевезли в И. м. и погребли в ц. св. Иоанна Предтечи (ПДГАЛ, 1967. Т. 2. С. 91).

Типикон прп. Евфимия. Еще при жизни прп. Иоанна прп. Евфимий разработал и ввел в повседневную жизнь насельников мон-ря «Правила и распорядок, утверждающие в вере». Цитирующиеся в Житии преподобных Иоанна и Евфимия 42 правила устава И. м., вероятно, представляют собой Типикон прп. Евфимия, дополненный автором Жития, прп. Георгием Святогорцем.

Большое влияние на «Правила...» оказал составленный прп. Евфимием законодательный кодекс Грузинской Православной Церкви — Малый Номоканон (НЦРГ. А 96, 182 л., 1031 г.; S 143, 204 л., XI в., переписчик Басили — Малый Номоканон, 1972), объединивший неск. канонических памятников греч. церковного законодательства, переработанных и дополненных прп. Евфимием (подробнее о канонической лит-ре см. в разд. «Грузинская церковная литература» в ст. *Грузинская Православная Церковь*).

Среди должностных лиц И. м. особые полномочия имели скевофилак, келарь и эконо. Скевофилак заведовал монастырской ризницей, хранил церковную утварь и документацию мон-ря, вел экономические и финансовые дела с др. мон-рями и частными лицами. Грамматевс (секретарь) составлял протоколы заседаний собора старцев, списки насельников, вел переписку. В управлении келаря и его помощников находились винодавильня, житница, сады и мельницы; в обязанности келаря входили также доставка из метохов (подворий) в мон-рь зерна, фруктов, маслин и орехов и распределение продуктов в обители. Эконом или совет старцев управлял мон-рем в отсутствие или в период болезни игумена, а также после его смерти до избрания нового. С членами совета игумен обсуждал особо важные дела; менее важные, касающиеся повседневного монастырского хозяйства, рассматривал эконо. Помощник эконома управлял имуществом мон-ря, мастерскими саножников, конюшней, кузницей и виноградниками, руководил земельными работами, каменщиками, пастухами, виноградарями и моряками, а также делил утварь среди монахов.

Содержанием кафоликона и вопросами богослужения занимался



эклисиарх (типикарис, благочинный), к-рому помогал свечник. Во время богослужения молодые монахи стояли в центре в 2–3 ряда, более старшие — вдоль стен близ стасидий, пожилые, больные и калеки могли находиться в нартексе и сидеть. Двое надзирателей (эпитриты) следили за дисциплиной. На богослужениях соблюдалась строгая тишина: если нужно было что-то сказать, выходили в нартекс. Игумен собирал монахов в церкви для решения судебных или адм. вопросов, а также в связи с посланиями императора.

Трапезной управлял трапезарий, к-рому помогали монахи на послушании, хорепископ и все, кто «без дела». Трапезничали дважды в день, усаживались по 9 чел. за стол, за каждым сидел виночерпий. Игумен пробовал еду и вино первым. Знатных гостей — игумена Великой Лавры, прота и т. д. — настоятель И. м. принимал в своей резиденции. Для больных пищу готовили отдельно.

Пилигримов принимал привратник и через 3 дня отправлял обратно, поскольку посторонним находиться в мон-ре более этого срока было запрещено (правило соблюдается до сих пор). Строительными работами заведовал эписпат, в его подчинении находились 30–40 рабочих, среди к-рых были и миряне.

Поступающий в мон-рь должен был иметь характеристику или отзыв к.-л. известного, уважаемого лица. Иноки из др. мон-ря принимались только при предъявлении письменного согласия игумена прежнего монастыря. Монах, вступивший в монастырь с имуществом, половину его передавал обители, др. половина сохранялась записанной на его имя. Уходящий из мон-ря терял право на свое имущество. Самостоятельно покупать одежду запрещалось (новоприбывшим выдавалось все необходимое): в Житии сказано, что прп. Евфимий неоднократно сжигал одежду, приобретенную без его благословения. Монахам не только запрещалось вносить в келью керосиновую лампу (видимо, из-за опасности пожара), но и иметь больше одного креста и одной иконы. В скриптории чтецы и переписчики могли иметь столько масла, сколько им было нужно. Самое строгое наказание следовало за лже-свидетельство: уличенный во лжи монах изгонялся из мон-ря навсегда.

Монахи делились на тех, «кто постоянно трудится ежедневно и

не находит времени, чтобы спать», и на тех, «кто занимается легкими работами: священники, архиереи или же псаломщики». Монахи, у к-рых были ученики, в основном жили в келлиях и получали еду из монастыря (вино, масло, сыр и хлеб). Прп. Георгий Строитель упразднил практику выдачи еды живущим вне обители монахам, однако позднее это правило было восстановлено. Отшельники (некоторые подвизались в афонских владениях И. м., напр. в келлиях Каравы) могли ежедневно получать в мон-ре хлеб. По воскресеньям они молились и трапезничали вместе с остальной братией в мон-ре.

Сопровождавшие монахов молодые родственники, желающие принять постриг, могли селиться на подворьях И. м. за пределами Афона, где экононом знакомил их с основами веры и обучал к.-н. ремеслу (однако монахам становились не все). Именно связанным с этим обычаем объясняют груз. имя одного из живших во владении И. м. Волв на п.-ове Халкидики крестьян — Мосе Ивира (Грузина), зафиксированное в практиконе (январь 1104) севаста Иоанна Комнина (впосл. визант. имп. Иоанн II) (Actes d'Iviron. 1990. Vol. 2. N 52).

Возможно, именно со строгостью нового Типикона и вероятным недовольством среди братии связаны 2 покушения на прп. Евфимия в И. м. (ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 69, 70, 74–76, 78–86, 93; *Илия (Шюлашвили)*. 1960. С. 62–77; *Lefort*. 1985. Vol. 1. P. 68–70).

Усиление греческого влияния в И. м. Прп. Георгий Строитель (Варзаче; Георгий I в хронологии игуменов И. м. (1019–1029)) изменил некие правила, введенные прп. Евфимием, в частности стал покровительствовать киновиному жительству. В Житии указано, что прп. Евфимий в ответ на нововведение «промолчал», будучи занят переводами. Однако политика прп. Георгия изменила соотношение груз. и греч. монашества в И. м.: предпочтение было отдано прибывавшим в мон-рь и придерживавшимся киновии грекам, к-рые стали занимать некие должности. Конфликты между греками и грузинами нередко доходили до открытого противоборства и даже рукоприкладства.

В настоятельство прп. Георгия имущество мон-ря увеличивалось, владения расширялись. В 1020 г. Протат позволил И. м. иметь 2-ю упряжку быков (право на 1-ю иверские мона-

хи получили еще от имп. Василия II Болгаробойцы) не для пахоты, а для перевозки деревьев и камней, как это явствует из акта прота Леонтия от дек. 1020 г. (Actes d'Iviron. 1985. Vol. 1. N 24). Было закончено строительство ц. Пресв. Богородицы, прп. Георгий стал ее ктиторм (ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 95).

В июне 1042 г. был составлен акт о размежевании земель между Великой Лаврой и И. м.: ок. 1020 г. И. м. купил поле и Кастрийский фруктовый сад св. Илии в Девеликии близ Иерисса; ок. 1024 г. — афонский монастырь Мелиссургий; до 1029 г. — мон-рь Рождества и дер. Довровицию в районе горного массива Пангей. Это были наиболее значительные приобретения И. м. после 980 г. (Actes d'Iviron. 1985. Vol. 1. N 27; *Lefort*. 1985. Vol. 1. P. 45).

В 1029 г. прп. Георгий был обвинен в участии в заговоре против имп. Романа III Аргира в пользу фессалоникийского дуки Константина Диогена. Прп. Георгий был арестован, осужден и выслан в мон-рь Моновата, где вскоре скончался. Различными наказаниям подверглись и др. обвиненные в заговоре; Ферси, сын полководца Джоджика, возглавившего вместе с прп. Иоанном-Торником груз. войска в сражении против Варды Склира, был обезглавлен (*Lefort*. 1985. Vol. 1. P. 19, 46). Мон-рь потерял имп. поддержку, часть земель, принадлежавших И. м., была конфискована гос-вом. Ситуацией воспользовались соседи на Афоне и в Македонии: в акте о размежевании (июнь 1042) указано, что ок. 1040–1041 гг. монахи Великой Лавры отторгли у И. м. неск. вотчин, напр. Зевгелатийское поле в Девеликии, принадлежавшее И. м. свыше 25 лет (Actes d'Iviron. 1985. Vol. 1. N 27); в г. Эзева (Эзова, Эзивы) местный епископ присвоил подворье во имя Пресв. Богородицы. Власть в И. м. перешла к грекам, игумен был лишен прав.

Греч. монахи обители, все же не осмеливавшиеся поставить игуменом грека, а также перешедшая на их сторону часть груз. монахов провозгласили игуменом прогречески настроенного грузина Георгия II (1029 — ок. 1035), к-рого соотечественники прозвали «негодником», а духовным главой мон-ря считали мон. Григория (вероятно, прп. Григория Иверя). Известны 2 документа, подписанные Георгием II и датированные приблизительно 1030 г. (сохр. в акте судьи



Льва Филакса от сент. 1056 — Actes d'Ivignon. 1985. Vol. 1. N 31) и апр. 1035 г. (Actes de Lavra. 1970. Vol. 1. N 29) (ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 95; Lefort. 1985. Vol. 1. P. 45–46).

Чтобы поправить финансовое и политическое положение, монахи И. м. часто ездили в К-поль и в Грузию, прося помощи у живших в визант. столице влиятельных грузин (напр., у братьев Георгия и Парсмана (впосл. настоятель И. м. Арсений) Чорчанели, у груз. царя Баграта IV, который был в родстве с визант. имп. Романом III, и др.). Однако до кончины императора их усилия оставались безрезультатными (Lefort. 1985. Vol. 1. P. 46).

Сменивший его на визант. престоле имп. Михаил IV Пафлагон (1034–1041) реабилитировал имя прп. Георгия Строителя, помиловал обвиненных в заговоре против имп. Романа III и хрисовулом 1034 г., позже подтвержденным хрисовулом визант. имп. Михаила V Калафата (1041–1042), возвратил И. м. имущество и право на отторгнутые у него земли: владения Леонтария на п-ове Халкидики, Мелитзиана в долине р. Стримон, Стилиарий, скит св. Иоанна Предтечи, дер. Довровикию (акт судьи Льва приблизительно от 1059 — апр. 1074 г. — Actes d'Ivignon. 1990. Vol. 2. N 32). Также было закреплено право грузин на владение кафоликоном И. м., ц. Пресв. Богородицы. Считается, что в этих событиях существенную роль сыграло название И. м. как «монастыря иверов». Игуменом И. м. имп. Михаил IV назначил Григория (ок. 1035–1041). Мощи прп. Георгия Строителя были перевезены из мон-ря Моновата в И. м. и упокоены в кафоликоне. Значительные усилия потребовались, чтобы вернуть И. м. земли, крестьян и податные доходы (возвращены не полностью).

Греч. часть общины добилась права совершать богослужение на греч. языке в ц. св. Иоанна Предтечи: разделение братии по языковому принципу продолжало создавать конфликты между группами. Игуменами мон-ря еще нек-рое время по-прежнему назначались грузины. Известны Симеон (1041–1042), упомянутый в акте о продаже мон. Марией владений в Волве (февр. 1042) (Actes d'Ivignon. 1985. Vol. 1. N 26), и Стефан (1042 — ок. 1044), при к-ром в июне 1042 г. было заключено соглашение о размежевании земель в Девеликии

(Ibid. N 27). В 1041 г. на имп. суде Протат вынес на рассмотрение вопрос о новом статусе И. м., однако император сохранил прежнее положение мон-ря в иерархии Афона: игумены И. м. ставили подписи на греч. документах после прота и игумена Великой Лавры, до или после игумена Ватопеда (соблюдено до наст. времени). Грамоту Михаила IV в записках о посещении Афона цитирует Григорович-Барский (Григорович-Барский. 1887. Ч. 3. С. 593–594; Lefort. 1985. Vol. 1. P. 43).

Расцвет И. м. при прп. Георгии Святогорце и его преемниках. В 1044–1056 гг. должность настоятеля И. м. занимал прп. Георгий Святогорец (Георгий III в иерархии святителей И. м.), сыгравший существенную роль в истории мон-ря. Юношей он подвизался под рук. прп. Георгия Затворника в груз. монастыре Романацминда на Дивной горе (близ Антиохии, Сирия; см. ст.



мощи свт. Арсения Ниноцминдского и прп. Иоанна (Грдзелидзе) были найдены нетленными возле скита прп. Симеона и упокоены в юж. части нартекса кафоликона, близ раки с мощами преподобных Иоанна и Евфимия. Настоятель распорядился, чтобы возле могил горели 3 неугасимые лампы. В 1066 г., уже после кончины прп. Георгия, слева от могилы прп. Евфимия были захоронены останки Георгия I. Очевидно, что перенесение в кафоликон мощей и останков груз. видных духовных деятелей И. м. служило также и укреплением прав груз. монахов монастыря на ц. Пресв. Богородицы. Десницу прп. Евфимия как главную святыню И. м. прп. Георгий поместил в мощевик (гвадруци) и возил ее с собой не только по Св. Горе, но и в К-поль, Иерусалим, Сирию, Грузию и др. (ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 132).

Важным направлением деятельности прп. Георгия было материальное обеспечение монастыря: возвращение потерянных владений и привилегий и приобретение новых.

*Великий Синаксарь
прп. Георгия Святогорца. XI в.
(6-ка Иверского мон-ря)*

Преподобный часто бывал при дворе визант. императоров, где добивался различных субсидий. В февр. 1042 г. И. м.

за полцены (20 номисм) приобрел у монахинь Марии, Анны и Агафии земли Исуны вблизи Волва (Actes d'Ivignon. 1985. Vol. 1. N 26); согласно акту о размежевании от июня 1042 г., мон-рь вернул земли в Девеликии, отторгнутые монахами Великой Лавры (Ibid. N 27). В июле 1044 г. Марк, настоятель граничившего с И. м. Кипариссийского мон-ря во имя Пресв. Богородицы, передал свою обитель в управление прп. Георгию, поскольку, по его словам, «никто из воспитанных мною монахов не в состоянии заменить меня» (Ibid. N 28). Согласно акту судьи Льва Филакса (сент. 1056), в этот же период было возбуждено дело о возвращении И. м. утерянного при имп. Романа III афонского владения Мелиссургий, в 1056 г. И. м. было выдано выгодное для него судебное постановление, хотя дело не было закончено (Actes d'Ivignon. 1990. Vol. 2. N 31). В 1042–1044 гг., как следует из актов о размежевании (июнь

Чёрная Гора). По благословению духовника он прибыл на Афон, дабы продолжить здесь начатое прп. Евфимием дело перевода богослужебных книг на груз. язык. Ок. 1042 (до 1044) г. прп. Георгий был назначен экклесиархом, что позволило ему оживить деятельность иверского скриптория. На Афоне святой собирал сведения о преподобных Иоанне и Евфимии Святогорцах, об основании и о строительстве мон-ря и о начале монашеской жизни в И. м. Созданное им Житие преподобных является источником, содержащим подробную историю первых 50 лет существования И. м.

Прп. Георгий торжественно перенес мощи прп. Евфимия из ц. св. Иоанна Предтечи в кафоликон, где был устроен придел; здесь же были упокоены перенесенные из придела Архангелов мощи прп. Иоанна-Торника. Игумен сумел разыскать мощи и др. подвижников И. м. Так,



1042) и игум. Кипариссийского монастыря Марка (июль 1044), эконом Иоанн описал земли в Македонии, к-рые были пожалованы мон-рю имп. хрисулуами, а также составил список, где были указаны имена 40 из 60 крестьян, которые были пожалованы И. м. имп. Василием II Болгаробойцей, не облагались налогами и не подчинялись монахам (*Actes d'Iviron*. 1985. Vol. 1. N 27, 28). По приказу имп. Константина IX Мономаха протоспафарий Андроник заново составил опись монастырских владений, где указаны патриарший Спилеотский мон-рь Пресв. Богородицы, подворье Преавлака, мон-рь ап. Иоанна Богослова («ту кир Иоанну») и др.; также были подтверждены права И. м. на подворье в Эзеве, хотя оно не было возвращено до 1062 г. На все владения прп. Георгий получил новые хрисулуы (утеряны), в т. ч. на большое поле в Месолимне, где И. м. уже имел подворье — мон-рь прп. Иоанна Колова — и содержал стада животных. Ок. 1054 г., во время одной из поездок в К-поль, прп. Георгий вблизи принадлежащей И. м. Ливизасды разрушил воздвигнутую там болгарами (в источнике *Σκλάβοι Βούλγαροι*) жен. фигуру языческого идола, сведения об этом содержатся в акте протоспафария Андроника от авг. 1047 г. (*Actes d'Iviron*. 1985. Vol. 1. N 29; *Lefort*. 1985. Vol. 1. P. 52; ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 139–140).

В 1054 г. в К-поле прп. Георгий встретился с царем Грузии Багратом IV и его матерью царицей Мариам, к-рую преподобный постриг в монахини. Царь предложил ему занять вакантную кафедру Чкондидского архиепископа, но прп. Георгий отказался. Поддержка царя и царицы позволила И. м. получить у визант. императора привилегию самостоятельно сдавать налоги в столичные ведомства, не пуская на свою территорию сборщиков налогов. Визант. император по просьбе царицы Мариам и проживавшего в К-поле груз. вельможи Парсмана (Арсения) передал И. м. 2 ежегодные ренты, каждая в размере литры золота, что в сумме с уже имеющейся имп. дотацией в 1 литру золота и с др. доходами мон-ря обеспечивало рост его материального благосостояния. Существенный доход приносил скрипторий: только переписанные мон. Феофаном рукописи принесли доход в 1,5 тыс. золотых.

И. м. покровительствовали многие груз. вельможи, жившие в Византии: братья Чорчанели Парсман (Арсений) и Георгий, братья Петрик (впосл. мон. И. м. Петр) и Иоанн (впосл. архиепископ Чкондидский, занявший кафедру по рекомендации прп. Георгия), а также грузины, приезжавшие в Византию и на Афон и привозившие учтенные в «Книге агап» пожертвования (Парсман Тмогвели, Григол Абусерисдзе и др.), многие из них становились насельниками И. м. (*Lefort*. 1990. Vol. 2. P. 5, 15).

В 1056 г. преставилась покровительница И. м. визант. имп. *Феодора*. Прп. Георгий при поддержке груз. царицы Мариам выхлопотал у визант. имп. *Михаила VI* Стратиготика разрешение оставить должность настоятеля И. м. и перебрался в монастырь прп. Симеона близ Антиохии. В 1060 г. прп. Георгий по просьбе царя Баграта IV прибыл в Грузию, где занимался воспитанием престолонаследника, царевича Георгия, стал духовником царя и его семьи, католикоса-патриарха всей Грузии *Георгия III Таозли* (ок. 50-х — 60-е гг. XI в.), мн. вельмож. За неск. лет он обошел почти всю страну и собрал 80 юношей из числа сирот и из бедных семей, с тем чтобы воспитать их в И. м. и пополнить груз. братию обители (нек-рые исследователи считают, что для них прп. Георгий создал в И. м. училище). Отроки пользовались заступничеством Пресв. Богородицы, небесной покровительницы Афона. В 1064 г., за 3 дня до взятия турками-сельджуками под предводительством султана Алп-Арслана г. Ахалкалаки, где в то время находились прп. Георгий и отроки, святому предстала Пресв. Богородица и повелела немедленно покинуть город. В 1065 г. прп. Георгий прибыл в К-поль, где неск. раз был принят имп. *Константином X Дукой*, восхищенным церковным пением детей, и подал ему прошения об обустройстве сирот и об укреплении мон-ря. Император пожаловал прп. Георгию 1 тыс. аргир (мелкая серебряная монета). 29 июня 1065 г. в возрасте 56 лет прп. Георгий скончался от простуды. На следующий день император удовлетворил его ходатайства и выдал И. м. 2 хрисулуы: 1-м были подтверждены все жалованные грамоты И. м., что предупреждало все посягательства на права грузин на мон-рь; 2-м была определена участь юношей, ответственность за содержание и воспита-

ние к-рых была возложена на И. м., никто не смел выселить их из мон-ря. Мощи преподобного были перевезены в И. м. и 24 мая упокоены в мраморной раке в кафоликоне, рядом с ракой прп. Евфимия (ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 195–196).

Настоятельство прп. Георгия стало для И. м. эпохой расцвета: в 1062 г., спустя неск. лет после оставления им игуменства, когда в мон-ре гостил груз. вельможа Липарит (впосл. мон. Антоний), в И. м. подвизалось 300 монахов, как это было во времена прп. Евфимия. Игумен И. м. был включен в число наиболее почетных настоятелей афонских мон-рей: на собрание в Карее настоятель Великой Лавры мог брать с собой 6 монахов, настоятели Ватопеда и И. м. — по 4, прот — 3, остальные — по одному.

Во 2-й пол. XI в. должность настоятеля И. м. занимали Арсений (в 1056 и 1059), Феодор (дек. 1061 — до 1065), Николай (1080–1081); наиболее плодотворным было настоятельство прп. *Георгия Олтисари* (Георгий IV в хронологии настоятелей И. м.; 1065/66–1077/78). При нем, согласно «Книге агап», И. м. был обнесен мощной стеной, сменившей менее высокую и широкую, воздвигнутую, вероятно, еще при прп. Евфимии (запись № 67 — *Lefort*. 1990. Vol. 2. P. 6). Мон-рь, несмотря на значительное число принадлежавших ему скитов и пустыней, был перенаселен; греч. монашество преобладало над грузинским. И. м. по-прежнему стремился к расширению своих владений на Афоне и в Македонии. Сохранились 3 документа (акт судьбы Льва Филакса от сент. 1056 г.; хрисулу имп. Константина X Дуки от дек. 1062 г.; акт дуки Фессалоники Феодора Далассина от февр. 1063 г.), касавшиеся Мелиссургия, владения И. м. на границе Афона, это владение стало спорным после событий 1029 г. и было возвращено И. м. после 30-летнего судебного разбирательства, для чего понадобилось вмешательство дуки Фессалоники (впосл. имп. *Никифора III Вотаниата*) и имп. *Феодора* (*Actes d'Iviron*. 1990. Vol. 2. N 31, 36, 37).

Брат прп. Георгия Олтисари Михаил являлся, по-видимому, влиятельным лицом, поскольку способствовал укреплению и расширению И. м. При его помощи прп. Георгий, как об этом сказано в акте митр. Серрского Стефана от янв. 1071 г.,





получил от имп. Константина X хрисовул, что позволило вернуть И. м. ранее принадлежавшие обители владения, в частности в Мелитзиане (Ibid. N 40).

Согласно хрисовулу от июля 1079 г. фессалоникийского дуки, в посл. имп. Никифора III Вотаниата, хорошо осведомленного о делах мон-ря и проявлявшего особую заботу о нем, И. м. возвратил утраченные после 1029 г. 23 вотчины в Македонии, из к-рых по меньшей мере в 12 были подворья, откуда эконоом И. м. контролировал работу крестьян. Также Никифор возобновил прекращенную при имп. Михаиле VII выдачу И. м. 4 литр и 16 номисм золота на уплату налогов, подтвердил неприкосновенность вотчин мон-ря и дал ему нек-рые судебные привилегии. Так, мон-рь, будь он истцом или ответчиком, был подвержен суду только фессалоникийского дуки в К-поле. И. м. имел офиц. покровителя — логофета дрома или его протонотария, освобождался от зависимости от всех местных правителей, в т. ч. и от епископов; ему дано было право самому избирать настоятеля (Ibid. N 41). Подобные привилегии позволяли считать И. м. императорским, хотя в актах времен имп. *Алексея I Комнина* (1081–1118) он так не назывался.

В акте прота Павла от окт. 1080 г. (Ibid. N 42) описаны результаты встречи афонских игуменов, на к-рой обсуждались оспариваемые И. м. и Сараварским мон-рем (тоῦ Σαράβαρος, тоῦ Σαράβαρη) права на владения виноградниками: были подтверждены права И. м. на прежние владения, расположенные в центре полуострова, на границе владений Карава и Сисик, однако в начале царствования имп. Алексея I они вновь стали спорными.

И. м. по-прежнему пользовался покровительством визант. императоров (Феодоры, Константина X). Считается, что особое благоволение к И. м. императоров *Михаила VII Дуки* и Никифора III Вотаниата связано с тем, что оба они в разное время (до 1078 Михаил VII, после 1079 Никифор III) были женаты на груз. царевне, дочери груз. царя Баграта IV, Марфе (в крещении Мария; в визант. источниках — Мария Аланская), в 1056 г. в малолетнем возрасте привезенной в К-поль. Мария продолжала сохранять влияние и при Алексее I, вплоть до пострига в монашество в 1091 г. (в 1094 скончался ее

21-летний сын от брака с Михаилом VII, царевич Константин). В поминальной записи № 133 от 21 нояб. в «Книге агап» перечислены основные заслуги Марии перед мон-рем: внесение в секрет (правительственное ведомство) долга за Месолимну (вотчина И. м. в Македонии); ходатайство перед императорами Михаилом VII и Никифором III о возвращении И. м. принадлежащих ему местностей вне обители, в т. ч. Мелитзианы; раздача монахам 6 литр золота (Lefort. 1990. Vol. 2. P. 8, 24–25).

И. м. в период нашествия турок-сельджуков. С сер. XI в. в результате нашествия на Закавказье турок-сельджуков (в 1064 в Грузию вторгся султан Алп-Арслан Мухаммед ибн Дауд) влияние Грузии на Ближ. Востоке снизилось, что сказалось и на И. м. Преемник Баграта IV груз. царь Георгий II (1072–1089) был вынужден платить сельджукам дань, он и его преемники не могли заботиться об И. м., теперь поддерживаемом лишь груз. и частично греч. вельможами из К-поля и др. городов Византии, чьи имена были внесены в «Книгу агап». В царствование визант. имп. Алексея I Комнина началась постепенная потеря интереса к И. м. и со стороны визант. имп. двора, поскольку мон-рь уже не мог быть связующим звеном между Грузией и Византией.

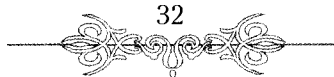
Строительные работы в И. м. при настоятельстве Иоанна II (Букаисдзе) (1085–1104), когда была построена «хорошая башня ограды» (поминальная записка № 43 — Lefort. 1990. Vol. 2. P. 5), — свидетельство временного благосостояния И. м. В 1074 г. мон-рь был вынужден взять займы 600 модиев зерна, яровых и ячменя, к-рые ему «отпустил» (т. е. отдал безвозмездно) еп. Сланицы Лев (в «Книге агап» был установлен день его поминовения 1 дек. (поминальная записка № 2 — Ibid. P. 4)).

Немаловажное значение имеет тот факт, что в XII в., как и в X в., И. м. содержал флот: во время настоятельства Иоанна II грек Никон построил для мон-ря судно водоизмещением 400 модиев (в «Книге агап» 4 дек. установлен день поминовения его и его родителей Анны и Константина (поминальная записка № 8 — Ibidem)).

В апр. 1081 г. И. м. обвинили во вторжении в окрестности Сисика: на территории Протата и Сараварского мон-ря, а также мон-рей Влитзида

(тоῦ Βλιτζιδῆ), Полита (тоῦ Πολίτου) и Ксиропотам. Прот Павел и настоятели мон-рей постановили, что законные права И. м. не распространяются на земли по зап. берегу протекающей в Сисике реки, принадлежащие Протату и 4 мон-рям. Общий тон документа и оскорбительные эпитеты, употребленные по отношению к монахам И. м., свидетельствуют о том, что И. м. потерял благосклонность императора (Actes de Xéropotamou. 1964. Vol. 1. N 6; Lefort. 1990. Vol. 2. P. 27). Мон-рь стал терять свои владения. Так, акт от 1085 г. (Actes de Lavra. 1970. Vol. 1. N 47; Lefort. 1990. Vol. 2. P. 27) составлен по поводу конфликтной ситуации между И. м. и Великой Лаврой в связи с владением дер. Камена на п-ове Халкидики. К 1089 г. мон-рь потерял 75 тыс. модиев земли, лишь 30 тыс. из к-рых смог вернуть в дальнейшем. Новое межевание зафиксировано документом об установлении границ (март 1101), подписанным эконоом севастократора Исаака Сгуром; здесь же содержится запись о том, что севастократор Исаак пожертвовал И. м. сенокос в 3,2 тыс. модиев в Арсеникии на п-ове Халкидики (Actes d'Iviron. 1990. Vol. 2. N 50). К 1104 г. И. м. утратил права на 11 из 23 доменов в Македонии, к-рыми владел по хрисовулу от 1079 г. имп. Никифора III. Вероятно, эти потери стали результатом политики, проводимой визант. имп. Алексеем I, по конфискации «лишних» земель в пользу его родственников.

Основными покровителями И. м. на рубеже XI и XII вв. стали куропалат Сумбат Бакуриани, его супруга Кали (в постриге Мария) и его брат магистр Сергей. 27 марта 1085 г. Сумбат и Сергей подписали гарантийный акт еп. Эзевского Феодула, регулирующий спорные территориальные вопросы в Эзеве (Ibid. N 43). В завещании от 23 янв. 1090 г. (Ibid. N 44) Сумбат просил, чтобы его похоронили в И. м., где он принял постриг с именем Савва. Он был погребен в мраморной гробнице в сев. приделе кафоликона во имя Архангелов. Кали в завещании от 4 нояб. 1098 г. (Ibid. N 47) передала И. м. владение в Радоливе близ горного массива Пангей площадью 20 тыс. модиев, к-рое, согласно фискальному реестру, подписанному судьей Никитой Анзой (до дек. 1103 г. — Ibid. N 48), стало принадлежать мон-рю после ее кончины в 1103 г. Сохрани-





лись 2 кадастра эконома Радолива (первое 10-летие XII в.), являющиеся первоисточниками по истории И. м. и отражающие социально-экономическую ситуацию в Македонии того времени. Тексты этих документов составлены по-гречески, но один был записан греч. буквами, а другой — грузинскими, с переводом некоторых слов на груз. язык (Ibid. N 53. Appendix. 1, 2).

По сведениям «Книги агап», Грузинское гос-во, оправившееся от нашествия турок-сельджуков и к кон. XII в. ставшее сильнейшей христ. державой на Ближ. Востоке, вновь заинтересовалось И. м. Уже с сер. XII в. в И. м. стали поступать значительные пожертвования из Грузии, в т. ч. от Аришиани (поминальные записи № 54, 143), Иоанна Коджихидзе (поминальная запись № 143), св. царицы *Тамары* (1178/84–1213) (поминальные записи № 95, 153), Григория и Иоанна Кобулисдзе (поминальные записи № 39, 145), Николоза Гулаберисдзе (поминальная запись № 144), еп. Кутаисского Абуласана (поминальная запись № 149) и др., многие из них приезжали на Афон и подвизались в И. м. (Lefort. 1990. Vol. 2. P. 4–11).

В XII в., во время пожара, сгорели кельи И. м. На устранение его последствий из Грузии с пожертвованиями были направлены 3 монаха. В «Книге агап» указаны имена жертвователей, среди которых — св. царица Тамара, подарившая 20 дукатов и «две парчи», каждая стоимостью более 20 драхканов (25 июля был определен как ее поминальный день (поминальная запись № 153)), и мцигнобартухуцеси (глава царской канцелярии; везир) Иоанн, пожертвовавший «4 литры иперперов [визант. солид] и одну золототканую парчу» (поминальная запись № 155 — Lefort. 1990. Vol. 2. P. 10). Свои сбережения жертвовали обители и насельники И. м., напр. канонарх иером. Михаил, отдавший 30 иперперов (поминальная запись № 33) (Ibid. P. 5).

Известны несколько настоятелей И. м. этого периода: Евгений (1-я четв. XII в.), Иосиф (приблизительно 1108), Иоанн III (Калакала; до сер. XII в.), Михаил (сер. XII в.), Иоанн IV (3-я четв. XII в.), Василий (3-я четв. XII в.), Георгий V (1169), Павел (март 1170–1183/84), Георгий VI (1183/84), Макарий (кон. XII в.), но о них сохранились весьма скудные сведения. Иоанн III (Калакала) дал

указание экклесиарху Иоанну (Талаисдзе) собрать разрозненные записи «Книги агап» и переписать их «по порядку», в соответствии с церковным календарем. Были оставлены свободные места, иногда целые страницы, для внесения записей, к-рыми вполн. пополнялась «Книга агап» (НЦРГ. А 558), 1-ю редакцию к-рой в 1074 г., во время настоятельства прп. Георгия Олтисари, составил Микаел Дагалисонели.

В поминальной записи № 165 «Книги агап» (Lefort. 1990. Vol. 2. P. 10–11) имеются обширные сведения о настоятеле И. м. Павле, к-рый 8 месяцев собирал пожертвования в К-поле и смог выплатить все долги, а также получил грамоты, закрепившие владения мон-ря. Во время его игуменства была воздвигнута и написана ц. Пресв. Богородицы Портаитиссы, выстроены большая башня в И. м. и кельи в Карее, увеличена ограда И. м., приобретен мон-рь Каниск (тоб *Κανισκᾶ*), в Волве основано подворье и выстроены церковь и 2-колесная мельница, проведены хозяйственные работы во владениях И. м.: в Радоливе, Довровикии, Мелитзиане, Волве, на подворье св. Варвары в Писоне на п-ове Халкидики, в Каламокопии близ Фессалоники, в Фессалонике и др. В описи И. м. 1183/84 г. (поминальная запись № 158 — Ibid. P. 10) отражено хорошее состояние обители, которая владела значительным движимым и недвижимым имуществом. Преемником Павла стал эконом Георгий VI; в поминальной записи № 158 описан процесс его выборов: уходящий настоятель назвал кандидата, «собрание всего братства» утвердило его.

В 1197 г. на Афон прибыли серб. кор. Стефан Неманя (св. Симеон) и его сын, буд. свт. *Савва I*, в т. ч. они побывали в И. м. и «сделали пожертвования монастырю», а также дали по золоту «каждому брату» (Ibid. P. 41).

И. м. в XIII в. Одним из последствий 4-го крестового похода 1204 г. стало основание Фессалоникийского королевства, возглавленного одним из руководителей похода — кор. Фессалоники Бонифацием Монферратским, а также появление латинян на Афоне. Не исключено, что латиняне появились в И. м. сразу после 1204 г.: это объяснило бы присутствие в маргиналиях неполно сохранившейся греч. рукописи «Повесть о Варлааме и Иоасафе» (Ath. Iver.

georg. 463), ее частичного перевода на франц. язык в нач. XIII в. Груз. часть общины пыталась поддержкой Рима укрепить свое положение (Lefort. 1994. Vol. 3. P. 3, 5).

Грек Григорий (Икодомопул) после назначения в 1217 г. на должность предводителя греч. общины И. м. обратился в письме к Охридскому архиепископу, вероятно к *Димитрию II Хоматиану* (с 1216/17; † после 1236), с вопросом, «должно ли иметь отношения с теми, которые во времена бедствия отвернулись, связались с латинами и приняли их правила» (Ibid. P. 4), имея в виду действия предводителей груз. общины И. м. по отношению к представителю папы *Иннокентия III* в Фессалонике, кард. Бенуа из мон-ря св. Сусанны. Охридский архиепископ осудил поведение грузин, но не опротестовал управление мон-рем грузинами, как на то рассчитывала греч. община, заявив, что «по традиции церковного прощения те, которые поступились церковными правилами, могут покаяться и опять вернуться к церковным правилам» (Ibid. P. 5). Эти слова спасли И. м. от внутреннего раскола.

В марте 1230 г., в битве при Клокотнице, победу над деспотом Феодором одержал болг. царь Иоанн Асень II, и в регионе на 10 лет установилось болг. правление. Афонцы, в т. ч. и иверские монахи, признали новую власть: Иоанн Асень издал хрисовул (утерян; сохр. постановление Синода от мая 1250 г.— Actes d'Iveron. 1994. Vol. 3. N 57), к-рым были узаконены права И. м. на старый мон-рь Пресв. Богородицы Елеусы (ныне *Веллоса*) близ Струмицы.

С 1232 г., после того как в Грузию вторглись монголы, связи между Византией и Грузией надолго ослабли. Некоторые монахи все же приезжали из Грузии в И. м. и возвращались обратно: напр., в период царствования в Грузии вмч. *Димитрия II Самопожертвователя* (1269/70–1289) с Афона в Грузию приехал насельник И. м. мон. Василий, дядя буд. католикоса всей Грузии *Евфимия III* (10-е — 2-я пол. 30-х гг. XIV в.), обличавший царя и некоторых вельмож в многоженстве. Груз. насельников в И. м. по-прежнему было меньше, чем греческих, и тот факт, что И. м. управляли грузины, постоянно вызывал их недовольство. Положение усугублялось двоецарствием, восстанием против монголов





и другими политическими событиями в Грузии.

Незадолго до 1246 г., когда Иоанн Ватаци подчинил себе Македонию, «итальянские пираты» разграбили И. м. и уничтожили часть его архива, как об этом сообщает хрисовул имп. *Михаила VIII Палеолога* от янв. 1259 г. (Ibid. N 58). Оттуда же становится известным, что земельные владения И. м. были в тот период довольно стабильными, несмотря на то что вслед. политических волнений И. м. потерял Арсеникию, Ливизасду и Месолимну, а также ок. 500 модиев земли в Мелитзиане и свыше 150 модиев у р. Галлик близ Фессалоники.

В 1250 г. патриарх К-польский *Мануил II* и Синод опять подтвердили права И. м. на находившийся близ Струмицы мон-рь Пресв. Богородицы Елеусы, на владение к-рым предъявлял претензии местный епископ. Именно из этого документа известно имя настоятеля И. м. — грузина Николая, управлявшего монастырем в мае 1250 г. (Ibid. N 57). Грузинами были и последующие настоятели И. м. при императорах Михаиле VIII и *Андронике II Палеологе*: Неофит (до окт. 1264), Иоанникий (до окт. 1264), Неофит (окт. 1264), Иоанн (до 1279/80), Серапион (нояб. 1294, июль 1297), Антоний (дек. 1309, июнь 1314), Николай (май 1316), Иоанн (1320, 1322). Известны также некоторые греч. настоятели этого периода: Иоанникий (авг. 1273), Иоанн (1279/80), Николай (после 1279/80), Иоанн (февр. 1287, авг. 1288), Иоанникий (май 1292), Иоанникий (нояб. 1324, март 1326). Установить точные годы настоятельства каждого из них трудно, вероятно оно не превышало 3–4 лет.

6 июля 1274 г., при визант. имп. Михаиле VIII Палеологе, между Зап. и Вост. Церквями была заключена Лионская уния. Униаты высадились на Афоне и, стремясь склонить к ней афонских монахов, прибегли к насилию. В «Сказании о 26 Зографских мучениках» (РГБ. Григор. № 1706, XVI в. Л. 196 — 22) содержатся сведения о гибели мн. афонских монахов. Монах Великой Лавры, куда униаты пришли в первую очередь, под давлением священника, отлученного от сана, принял унию. Добравшись до И. м., латиняне встретили сопротивление. Ок. 200 старейших монахов, почитаемых впоследствии как *Иверские преподобномученики*, были посажены на монас-

тырский корабль и утоплены вместе с ним в море; молодые были проданы в рабство. Следующими пострадали от латинян ватопедские (*Ватопедские мученики*) и зографские (*Зографские преподобномученики*) монахи. Землетрясение, случившееся после того, как монахи Ксиропотама встретили униатов с ветвями в руках и приняли от них в дар часть награбленного в др. мон-рях Афона, привело к мн. разрушениям и гибели людей и побудило латинян покинуть полуостров и вернуться в К-поль (Повесть о нашествии папистов. 1897. С. 233–249).

Напряженные отношения, возникшие между груз. и греч. братией монастыря вслед. лат. владычества, постепенно нормализовались. Груз. (3) и греч. (8) подписи на акте от окт. 1264 г. (Actes d'Iviron. 1994. Vol. 3. N 60) о временной уступке Николаю Камуду подворья св. Климента в Фессалонике свидетельствуют о том, что ответственность за управление монастырем разделяли обе стороны. Греки по количеству, видимо, превосходили грузин, но последние все еще сохраняли преимущество в управлении И. м. Мон-рь в документах этого времени называется «императорским» или «большим императорским», что может свидетельствовать о его непосредственном подчинении визант. императору, а не афонским властям, в т. ч. и проту. В 1293 г. между И. м. и Ватопедом возник спор о границах между Радоливом и Семалтом в долине р. Стримон, но в июле 1297 г. мон-ри пришли к соглашению и были установлены новые границы, что было зафиксировано актом митр. Анкирского Вавилы от июля 1300 г. (Ibid. N 69).

В царствование имп. Андроника II между И. м. и Великой Лаврой возник конфликт из-за канала, по которому вода текла к мельнице во владении Мелиссургий: прилив воды повредил канал, лавриоты помешали иверским монахам его восстановить, пожаловались императору и выиграли дело.

И. м. в XIV в. Ок. 1301 г. мон-рь *Дохиар* обжаловал права И. м. на 360 модиев земли в вост. части владений мон-ря Св. Троицы, в 1318 г. спор был решен в пользу И. м. (Lefort. 1994. Vol. 3. P. 13, 15). После этого из-за сев.-зап. границ мон-ря Св. Троицы возник спор с Великой Лаврой, улаженный в 1324 г. (Actes d'Iviron. 1994. Vol. 3. N 80).

В марте 1301 г. имп. писец Димитрий Апелмен составил точный список владений И. м. в Фессалоникийской феме, где также были учтены виноградники в Мелитзиане, Гомату, Иериссе, Комитиссе, мон-ре Иерусалим, Волве и Ксилоригии; оливковые рощи в Гомату и Комитиссе; мельницы в Гомату, Арсеникии и Ксилоригии; виноградник, принадлежавший мон-рю Пресв. Богородицы Елеусы и др. (Ibid. N 70).

В 1306 и 1308 гг. И. м. подвергался нападению каталон. и араб. пиратов. По преданию, когда к мон-рю подошел флот из 15 кораблей, монахи с чудотворной иконой укрылись в башне. Пираты разграбили мон-рь, но затем их корабли были застигнуты бурей и почти все погибли. Предводитель арабов раскаялся и постарался возместить ущерб мон-рю. Во время одного из пиратских нападений араб, ударивший ножом икону Божией Матери Портаитиссы, при виде хлынувшей крови уверовал во Христа, принял крещение и остался в мон-ре. Впосл. он принял монашеский постриг с именем Дамаскин, но просил братию именовать себя Варваром (*Γεράσιμος (Σμυρνάκης), άρχιμ.* 1903. Σ. 470–471).

И. м. был весьма заинтересован в расширении своих владений в Фессалонике: в 1314 г. в квартале Ахиропиит были куплены 3 здания и 3 винодавильни (Actes d'Iviron. 1994. Vol. 3. N 73); в 1318 г. Акапнийский мон-рь передал И. м. в результате обмена 2 здания близ подворья св. Иоанна Предтечи (Ibid. N 75); в 1320 г. И. м. купил в этом квартале 3 дома (Ibid. N 78) и в том же году уступил Хортайтскому монастырю (Μονή τοῦ Χορταίτου) двор с разными строениями, получив взамен церковь с 3 дворами, пекарней, 2 винодавильнями и садом близ ц. св. Парамона (Ibid. N 76); в 1326 г. в районе ипподрома мон-рь приобрел 4 дома с винодавильней, садом и земельным участком для возведения дома (Ibid. N 84) и т. д.

Значительное число имений сдавалось в аренду. Так, к 1204 г. И. м. отдал свои земли в Радоливе крестьянам соседнего села, которые платили монастырю за пользование пастбищем и лесом (Lefort. 1994. Vol. 3. P. 23). Однако основную долю земель обрабатывали крестьяне, жившие во владениях И. м. В период между нач. XII и нач. XIV в. число крестьян увеличилось: в 1316–





1320 г. И. м. принадлежало 550 крестьянских дворов (Ibid. P. 24–25; *Idem.* 1995. Vol. 4. P. 18). Вероятно, количество крестьян сократилось в результате эпидемии чумы (1340) и тур. экспансии. В частности, жители деревень Овил и Довровикия близ горного массива Пангей были вынуждены скрыться в более защищенных местах, так что к 1351 г. эти деревни опустели.

Ок. 1325 г. в связи с опасностью нашествия турок афонские монахи решили построить крепость у границы территории Св. горы, близ подворья И. м. Мелиссургий. Братия И. м. опасалась, что за этим последует потеря подворья, и при посредничестве прота Исаака приобрела хрисовул имп. Андроника II о неприкосновенности прав И. м. на Мелиссургий; за уступку 2 участков (модия земли для возведения крепости и 50 модиев для размещения охранников) И. м. получил определенную денежную сумму (*Lefort.* 1994. Vol. 3. P. 12).

До сер. XIV в. игуменами И. м. еще оставались грузины: известны Антоний (подписавший в 1340 по-грузински Томос свт. Григория Паламы) и Андрей (его груз. подписи имеются на Кутлумушских актах 1344 и 1345 гг. (*Actes de Kutlumus.* 1988. N 15, 16) и на грамоте прота Нифонта 1347 г. из монастыря Ватопед (*Actes de Vatorédi.* 2006. Vol. 2. N 94)); игумены Харалампий, Нил, Максим и Гавриил указаны на поддельных документах Хиландара, Дохиара и Великой Лавры (*Lefort.* 1995. Vol. 4. P. 4).

В зависимых от И. м. обителях подвизались известные исихасты (см. подробнее разд. «Скиты и келлии, принадлежащие И. м.»). Иверский игумен подписал Томос свт. Григория Паламы, составленный весной — летом 1340 г. (Ibid. P. 5). Большое число келлий, принадлежавших И. м., способствовало увеличению количества отшельников, как «простого», так и «аристократического» сословия, с к-рым была связана практика зачисления в братию при условии внесения в мон-рь определенной денежной суммы — «братской доли» (адельфатон). Так, имп. Иоанн V установил ежегодно выплачивать И. м. 300 иперперов из доходов от дер. Радолив, при этом 1/3 суммы считалась «братской долей» некоего мон. Ионы (*Pavlikianov.* 2001. P. 73–74). В это время на Афоне возобладала тенденция

особножительного (идиоритмического) устройства обителей, что не обошло и И. м. (*Lefort.* 1995. Vol. 4. P. 8).

Сер. XIV в. датируются неск. иверских документов, содержащих точную и обширную информацию о владениях мон-ря этого времени: 3 акта главного ловчего Иоанна Ватаца 1341 г., касающиеся македон. доменов монастыря (*Actes d'Iviron.* 1995. Vol. 4. N 85–87), и грамота орфанотрофа Эдессина 1344 г. (Ibid. N 88); 2 хрисовула серб. кор. *Стефана IV Душана* 1346 г. (Ibid. N 89, 90) и хрисовулы визант. императоров *Иоанна VI Кантакузина* 1351 г. и *Иоанна V Палеолога* 1357 г. (Ibid. N 91, 94).

Второй хрисовул Стефана Душана, выданный в Скопье при его коронации в апр. 1346 г. (Ibid. N 90), содержит полный список владений И. м. на серб. и визант. территориях, среди которых названо 7 новых: дома в Рентине (Рендине) и в Зихне, подворье вмч. Георгия «та Кувуклия», зевгилагии (крестьянские хозяйства, имеющие волов) во Врестиане близ Зихны и в Коремисте близ Пангея, 2 подворья мон-ря Пресв. Богородицы Елеусы близ Струмицы — Агия-Кали (Ἀγίας Καλῆς) и св. Феодоров (*Lefort.* 1995. Vol. 4. P. 15). Однако были зафиксированы и потери владений И. м.: скит св. Кириакии, Малука и участок земли в Котзакии в долине р. Стримон, мельница в Антзисте близ Пангея были переданы Стефаном Душаном *Русскому вмч. Пантелеимону мон-рю* и серб. *Хиландару* (Ibid. P. 13).

Передача И. м. грекам. Решающую роль в истории И. м. сыграли 2 акта К-польского патриарха *Каллиста I* (1350–1353, 1355–1363). В акте 1351 г. (*Actes d'Iviron.* 1995. Vol. 4. N 92) в соответствии с хрисовулом имп. Иоанна VI Кантакузина, выданным в 1351 г. (Ibid. N 91), были подтверждены права И. м. на все его имущество. В 1353 г. (ранее апр.) прот. Арсений прибыл по просьбе греч. монахов в И. м., чтобы выяснить, есть ли у груз. стороны реальная возможность управлять мон-рем. Прот. передал управление и все должности греч. монахам, однако грузины этому не подчинились, аргументировав свою позицию тем, что название мон-ря — Иверский, т. е. Грузинский (*Lefort.* 1995. Vol. 4. P. 6). Когда И. м. посетил прот. Феодосий, стороны достигли следующего компромисса: представители греч. насельников занимают должности настоятеля И. м.

и экклисиарха, грузинские насельники — все остальные (Ibidem). Это положение было закреплено сигиллием патриарха Каллиста 1355/56 г. (*Actes d'Iviron.* 1995. Vol. 4. N 93). Полагают, что на решение повлияла и личность Каллиста. В 30-х гг. XIV в. он подвизался в скиту Магула вблизи И. м. и безуспешно пытался устроить иером. *Григория Акиндина* в Великую Лавру, мон-ри *Филофея*, *Симонопетра* и в И. м. (*Lefort.* 1995. Vol. 4. P. 5). В 1342–1350 гг. Каллист был насельником И. м. и, вероятно, знал об антигрузинских настроениях братии обители. Сигиллием 1355/56 г. ввиду малочисленности груз. братии и «их невежества и незнания дела управления монастырем» греческим насельникам, «по числу и по духовным достоинствам превосходящим иверийцев», было дано право на владение кафоликоном (Ibid. P. 6), с чем груз. сторона была категорически не согласна, мотивируя это тем, что в течение 5 веков И. м. под управлением грузин процветал, имения монастыря увеличивались и его доходы возрастали (Ibid. Примеч. 5). Во владении грузин была оставлена ц. Пресв. Богородицы Портаитиссы. Тогда же Каллист упразднил название мон-ря Иверский как «никчемное и суетное».

Тем не менее вплоть до 90-х гг. XV в. игуменами в И. м. были как греки, так и грузины. Первый известный груз. игумен И. м. этого периода — Иоанн, подписавший в апр. 1363 г. по-грузински один из актов мон-ря вмч. Пантелеимона (*Actes de Saint-Pantéléèmôn.* 1982. Vol. 1. N 13; *Lefort.* 1995. Vol. 4. P. 4). В 1392–1394 гг. должность игумена занимал митр. Макарий, по-грузински подписавший акт мон-ря Пантократор (*Actes du Pantocrator.* 1991. Vol. 1. N 14). В 1404 г. из-за волнений, возникших в мон-ре, он покинул обитель (*Lefort.* 1995. Vol. 4. P. 4). Настоятель-грузин Евфимий упоминался в 1423 г. (*Actes d'Iviron.* 1995. Vol. 4. N 95). На основании этого и согласно источникам связи И. м. с Грузией в это время не прерывались (*Lefort.* 1995. Vol. 4. P. 5).

Как и в предыдущую эпоху, И. м. упоминается как императорский (*Actes d'Iviron.* 1995. Vol. 4. N 85–88, 95–97 и др.) и именуется монастырем Пресв. Богородицы Портаитиссы (Ibid. N 85–87 и др.).

В. И. Силогава, Э. П. А., Э. П. Ц.



История И. м. в османский период. *Кон. XIV–XV в.* С занятием турками Балкан в 70-х гг. XIV в. принадлежавшее И. м. подворье св. Иоанна Предтечи в Фессалонике ок. 1387 г. было превращено в мечеть (по мнению Ж. Лефора, речь идет об одноименной, независимой от И. м. обители). В 1404 г., когда Византия вернула себе Фессалонику, это подворье вновь отошло И. м. (*Lefort. 1995. Vol. 4. P. 16*). В 1407 г. визант. имп. Иоанн VII Палеолог передал И. м. доходы от имп. вотчин в Кассандрии (п-ов Халкидики) (*Actes de Xéropotamou. 1964. Vol. 1. N 28; Actes de Lavra. 1979. Vol. 3. N 159*). После 1430 г., когда османский султан Мурад II взял Фессалонику, подворье св. Иоанна Предтечи было снова превращено в мечеть (*Grelois J.-P. A propos du monastère du Prodrôme à Thessalonique // Byz. 1989. Vol. 59. P. 78–87*). В 1613 г. И. м. в Фессалонике принадлежали двор и 4 помещения (*Lefort. 1995. Vol. 4. P. 31*).

Завоевание турками Византийской империи стало причиной упадка афонских мон-рей, в т. ч. Иверского. Св. Гора была обложена данью — 12 тыс. талеров в год. Доля И. м. была 2-й по величине после Великой Лавры: иверские монахи платили туркам по 85 талеров в месяц. В некоторых случаях добавлялись и другие налоги. Так, в 1670 г. И. м. выплатил штраф в размере 8 тыс. талеров за помощь венецианцам в войне с турками (*Meyer. 1894. S. 67–68*). Владения И. м. этого периода были значительно сокращены: в османских податных кадастрах представлена лишь малая часть старых монастырских доменов (*Lefort. 1995. Vol. 4. P. 37–39*).

Известны неск. настоятелей И. м. этого периода: Иоаким (до сер. XV в.), к-рый оставил настоятельство и уехал на о-в Лемнос, где получил у деспота *Димитрия Палеолога* (1406/07–1470/71) земли для монастыря на этом острове; грузин Евфимий (*Actes de Kastamonitou. 1978. N 7* — груз. подпись); Акакий, в 1486 г. прибывший в К-поль по делу собственности И. м. в Комитиссе, к-рую оспаривал Хиландар; греки Дионисий (упом. в 1496), Нафанаил (март 1499) и Малахия (1501–1503) (*Lefort. 1995. Vol. 4. P. 22*).

В 1489 г. в И. м. было всего 50 монахов, что свидетельствует об упадке обители (*Idem. P. 23*), характерном и для др. мон-рей Афона в этот пе-

риод. Однако, по сведениям мусульм. податного реестра, в 1520 г. в И. м. подвизался уже 151 монах (*Lowry. 1981. S. 125; Lefort. 1995. Vol. 4. P. 23*).

Афонская документация 2-й пол. XV–XVI в. позволяет судить о временном понижении статуса И. м.: его игумен ставил подпись после подписей прота и игуменов Великой Лавры, Ватопеда и Хиландара, что обусловлено поддержкой, оказываемой серб. правителями своему мон-рю. В 1486 г. Хиландар пытался оспорить принадлежавшие И. м. поля, пастбища и сенокосы Комитиссы, распо-



Башня Иверского мон-ря

ложенные на северо-западе Афона (*Actes d'Iviron. 1995. Vol. 4. N 100*). Иверские монахи в 1492 и 1503 гг. были вынуждены пойти на компромисс и совместно с монахами Хиландара владели территорией, принадлежавшей И. м. с XI в. Сперва Хиландар, а затем Ватопед навсегда изгнали И. м. из Комитиссы (*Lefort. 1995. Vol. 4. P. 28–29*).

В кон. XV — нач. XVI в. И. м. пользовался покровительством рода Джакели-Цихисджварели, представителей правящей династии груз. княжества Самцхе-Саатабаго, сведения о чем сохранились в 3 записях (№ 162–164) «Книги агап» (*Хаханавиши. 1901; Метревели. 1998. С. 184–187; Бердзенишвили. 2007. С. 275–276*) и в др. материалах иверского архива. Так, атабаги Кваркваре Великий (1451–1498) и его сыновья Кайхосро (1498–1500) и Мзечабук (1500–1515) передали мон-рю значительные пожертвования; на их средства были восстановлены башни-бастии-

ны и часть келлий, заново выстроены главная башня, больница, надстрое-ны боковые главы кафоликона, возведена и расписана наружная галерея храма. Ктиторские портреты Кайхосро и Мзечабука, а также груз. царей, имеющих особые заслуги перед И. м., были включены в программу росписи (*Порфирий (Успенский). 1877. Ч. 1. Отд. 2. С. 190; Натроев. 1909. С. 56*). В 1883 г. по указу греч. настоятеля мон-ря фрески были записаны, надписи переделаны (*Март. 1900. С. 73; Кончовили. 1901. С. 175–176; Нада-реишвили. 1903. С. 268–269*). Сведения «Книги агап» подтверждает греч. надпись на зап. стене кафоликона, где указано, что в сент. 1513 г. были закончены строительные работы в церквях и на башне; также были отремонтированы проемы в монастырских стенах для стрельбы из орудий (*Millet, Pargoire, Petit. 1904. P. 67. N 220*).

Пожертвования атабагов привозил в И. м., а также в Иерусалим и на Синай воспитанник Кайхосро Амвросий (впосл. архиепископ Самцхе-Саатабаго), доставивший иверским монахам дары на сумму 25,5 тыс. туманов. На свои средства он украсил серебряным окладом икону Божией Матери Портаитиссы, о чем свидетельствует вычеканенная асомтаврული надпись на нижнем поле оклада иконы (*Порфирий (Успенский). 1877. Ч. 1. Отд. 2. С. 196; Коудаков Н. П. Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. С. 167; Натроев. 1909. С. 96–98; Схиртладзе. 1994. С. 78*).

В. И. Силогава

XVI в. Возрождению И. м. способствовали также правители Валахии. На перестройку кафоликона, видимо, были использованы пожертвования господара Раду Великого (1495–1508). Нягое Басараб (1512–1521) оплатил проведение в мон-рь воды, его супруга Милица Деспина подарила шитую пелену (ныне утрачена) под икону Божией Матери Портаитиссы. Имена воеводы Раду Паисия и его сына Влада указаны на др. пелене, вложенной в мон-рь в 1544–1545 гг. (*Năsturel. 1986. P. 107–110; Moldoveanu. 2002. P. 187*).

Изображение на юж. стене кафоликона валашского воеводы Михни II Потурченца (1577–1583; 1585–1591) с сыном Раду Михней (1611–1616; 1620–1623) (см. подробно в разд. «Иконное собрание») позволило предположить, что храм был расписан на средства, предоставленные этим правителем. Существует преда-



Парные иконы Божией Матери и Христа с ктиторскими изображениями валахского воеводы Михни II Потурченца и его сына Раду Михни (?). XVI в. (ризища Иверского мон-ря)

ние, что господарь Михня II, потеряв престол и будучи вынужден принять ислам, укрыл Раду Михню в И. м., откуда монахи отправили его в Венецию и затем в Падую. Позже, взойдя на трон Валахии, Раду Михня щедро отблагодарил ивиритов (Năsturel. 1986. P. 111).

В 1582 г. (или даже ранее) И. м. получил во владение от спафария Стели мон-рь Успения Пресв. Богородицы (Стеля) в Бухаресте (Mărvișcoiu. 2007. T. 1. S. 24).

Согласно хронике «Рассказ о прекраснейшем монастыре иверов», число груз. насельников в нем уменьшалось и постепенно всей обителью овладели греки. Однако долгое время И. м. фактически продолжал считаться собственностью Грузии, поскольку за помощью иверские монахи по-прежнему обращались к груз. царям и князьям, «надеясь на главный источник своего материального существования» (Кекелидзе. 1955. Т. 3. С. 80). Так, в 1592 г. монахи И. м. в знак повиновения передали ключи от обители груз. царю Александру (вероятно, царь Кахети Александр II (1574–1605)), а он предоставил И. м. для уплаты долгов 12 тыс. флоринов (Там же).

С 1511 по 1523 г. в монастырском скриптории работал каллиграф иером. Феодосий, известный как прп. *Феофил Мироточивый* († 1548). Побуждаемый игум. Дио-

нисием, он оставил в б-ке И. м. ряд переписанных им манускриптов. Во 2-й четв. XVI в. (ранее 1535–1544) в И. м. жил *Пахомий Русанос*. Ранее 1540 г. в иверскую братию был принят Феофан Элевулкос, великий ритор К-польской Патриархии, к-рый оставил в мон-ре свои книги. Во 2-й пол. XVI в. в И. м. жил ученый монах и дидакал Симеон Кавасила (упом. в 1588–1605).

XVII в. В 1600 г. в И. м. было 300 насельников (Гедэо́в. 1906. S. 15), а в кон. XVII в. — 400 (Μαμαλάκης. 1971. S. 273).

В 1604 г., при игум. Гаврииле Афиняине, вернувшемся из Грузии, в мон-ре были построены кельи и ц. Всех святых на средства груз. христиан и Космы, митр. Фессалоникийского (Гедэо́в. 1885. S. 176; Idem. 1906. S. 15; Кекелидзе. 1955. Т. 3. С. 84). Господарь Раду Шербан предоставил обители право на ежегодное получение пожертвования в 15 тыс. аспров и 500 аспров на расходы представителям братии, ездившим ко двору господаря (грамота 1605 г.). В 1610 г. на пожертвования Ангела Какавы (возможно, Ка(н)кавы — представителя рода из Зап. Грузии) построили новую больницу и ц. свт. Модеста (Кекелидзе. 1955. Т. 3. С. 84). В 1617–1619 гг. на работы по водоснабжению И. м. потратил полученные из Грузии 6 тыс. аспров (Гедэо́в. 1885. S. 177; Idem. 1906. S. 16; Кекелидзе. 1955. Т. 3. С. 85). В 1619 г. в монастыре был сооружен колодец на средства некоего грузина по имени Сермазан (видимо, Шермазан) и постельника валахских, а затем молдавских господарей Николая, отождествляемого П. Нэстурелом с греком Николаем Катарги (Năsturel. 1986. P. 114). В 1620 г., при игум. Афанасии Афиняине, были построены навесы над винодавильней и воздвигнуты кельи при ц. первомч. Стефана (Гедэо́в. 1885. S. 177). В 1622–1626 гг. на деньги бывш. митр. Элассонского Галактиона был построен корабль, а также на берегу моря башня, корабельная пристань и амбар для хранения пшеницы. При башне на средства, полученные из Валахии, была воздвигнута ц. во имя Трех отроков Вавилонских и прор. Даниила (Idem. S. 177–178).

В XVII в. у И. м. появились и новые владения. Это связано с тем, что в период османского господства греки во избежание захвата недвижимости турками старались передать ее

крупным и известным мон-рям, после чего она становилась неприкосновенной. Так К-польский патриарх Кирилл I Лукарис передал И. м. мон-рь *Влатадон* в Фессалонике (1633).

И. м. получил богатые владения в Валахии: в 1613 г. — мон-рь Св. Троицы (Раду-Водэ) в Бухаресте от валахского господаря Раду Михни (Mărvișcoiu. 2007. T. 1. S. 28–41); в 1625 и 1626 гг. от господаря Александру Кокону — основанный еще в XIV–XV вв. мон-рь Благовещения Пресв. Богородицы (Болинтин) (совр. жудец Джурджу, Румыния) со всеми землями и доходами (из-за владения к-рым ивириты спорили с монахами Симонопетры: грамотой К-польского патриарха Кирилла I Лукариса в 1626 спор был окончательно решен в пользу И. м.) (Ibid. S. 42–43) и монастырь Благовещения Пресв. Богородицы (Главачок) (совр. жудец Арджеш) (Năsturel. 1986. P. 117; Mărvișcoiu. 2007. T. 1. S. 43–45); в 1625 г. — мон-рь Успения Пресв. Богородицы (Езер) с землями, мельницами и лавками в Бухаресте от Кяжны, супруги ворника Черники (Năsturel. 1986. P. 115–116); ок. 1626 г. — Никольский скит в с. Бэлтени вместе с селами и их жителями, виноградниками и лавками (на территории совр. жудеца Илфов) от ворника Хризи (Mărvișcoiu. 2007. T. 1. S. 41–42); в 1630 г. — мон-рь свт. Николая Чудотворца (Дялу) близ Тырговиште (основанный ок. 1431) от господаря Леона Томши (Năsturel. 1986. P. 117; Mărvișcoiu. 2007. T. 1. S. 45–46). В 1650 г. грамотой валахского воеводы Матая Басараба ивириты получили подтверждение прав на владение подворьями со всеми их угодьями, крестьянами и с иной собственностью (Mărvișcoiu. 2007. T. 1. S. 41–42, 187–188).

Монастырь Раду-Водэ в Бухаресте был самым крупным подворьем И. м. в Валахии. Одним из наиболее известных игуменов монастыря был Дионисий Ивирит (*Дионисий Грек*). В мон-рь Раду-Водэ были временно переселены монахи из мон-ря Стеля после разрушения этой обители в 1595 г. Синан-пашой, захватившим Бухарест. Мон-рь Стеля был заново отстроен и передан И. м. в 1630 г. в соответствии с грамотой господаря Леона Томши. Важную роль в восстановлении монастырских построек обители Стеля, причем за собственный счет, сыграл

митр. Унгро-Влахийский Григорий I, бывший иверский игумен и игумен монастыря Раду-Водэ, воспользовавшийся деньгами из средств мон-ря для того, чтобы стать митрополитом. Именно его усилиями обитель Стеля вновь стала подворьем И. м. (*Năsturel*. 1986. P. 118–121). В свою очередь мон-рь Раду-Водэ обладал многочисленными подворьями на румын. землях, в т. ч. мон-рем Тутана (совр. жудец Арджеш), церквами святителей Афанасия и Кирилла (Букур), Успения Пресв. Богородицы (Сильвестру), Рождества Пресв. Богородицы (Фойшор) в Бухаресте, мон-рем свт. Николая Чудотворца (Сэкуени) близ Бухареста, мон-рем Езер, скитом Извор близ Тырговиште, скитом Фун-

В Молдавии принадлежащие И. м. обители появились позже, чем в Валахии. Мон-рь Успения Пресв. Богородицы (Пречиста) в Тыргу-Окна стал подворьем И. м. ок. 1681 г. благодаря стараниям иерея Космы из яского мон-ря Трех святителей, который способствовал тому, чтобы отстроенная ок. 1662 г. великим вестиарием Георгием Урсаки обитель была передана ивиритам (*Moldoveanu*. 2002. P. 200–201; *Μαρινέσκου*. 2007. Т. 1. Σ. 49–51).

Мон-рь Благовещения Пресв. Богородицы (Рэдукану) в Тыргу-Окна, основанный ок. 1664 г. (его ктиторм был великий логофет Николай Бухус), к концу века был объединен с мон-рем Пречиста и стал подворьем И. м. Грамота о передаче во владение И. м. обеих обителей не сохранилась. Мон-рь Пречиста имел тесные связи и с мон-рем Трех святите-



Церковь в честь иконы Божией Матери Портaitиссы. 1680 г.

лей в Яссах: даже архив обители хранился в построенном в 1637–1639 гг. Трехсвятительском храме, переданном молдав. господарем Василие Лупу сообществу афонских монастырей (*Năsturel*. 1986. P. 300; *Μαρινέσκου*. 2007. Т. 1. Σ. 51–52; список владений мон-рей: Σ. 53–55). Мон-рь Пречиста приобрел в XVIII–XIX вв. неск. подворий: скит Рунк, ц. Успения Пресв. Богородицы в Грозешти, скит св. Архангелов в Пынчешти, ц. св. Архангелов в Прэжешти (*Μαρινέσκου*. 2007. Т. 1. Σ. 59–63).

В кон. XVII в. щедрое пожертвования И. м. сделал Ашотан Мухранбатони (1637–1692), известный представитель мухранской ветви царствующего дома Багратиони. На его средства в 1672 г. расписали трапезную мон-ря и устроили в ней арки с заменой потолка и перекрытий (*Кекелидзе*. 1955. Т. 3. С. 79; *Πορφυριῦ (Ἑσπενσκίῦ)*. 2007. С. 926); в 1680 г. западнее кафоликона была воздвигнута небольшая ц. Пресв. Богородицы Портaitиссы, где была помещена чудотворная икона (*Калиновский*. 1885. С. 24; *Напроев*. 1909. С. 201–202). Согласно грамоте Ашотана от 1 мая 1686 г., им были пожертвованы И. м. крестьяне с. Хвити

в Шида-Картли (ЦИАГ. Ф. 1461. Д. 3. Л. 134; Аннотированный словарь личных имен по груз. ист. док-там XI–XVII вв. Тбилиси, 1991. Т. 1. С. 231 (на груз. яз.)). Церковь Пресв. Богородицы Портaitиссы была расписана в 1680–1683 гг. на средства валашского господара Шербана Кантакузино (1678–1688). Портрет воеводы-ктитора и некоей Анастасии, предположительно его малолетней дочери, помещен на одной из стен наоса (*Turdeanu E. Un portrait de Șerban Cantacuzino, prince de Valachie au monastère d'Iviron au Mont Athos // Revue des Études Roumaines*. P., 1975. Vol. 15. P. 211–213). Среди др. построек 2-й пол. XVII в. следует назвать новую больницу (1673) (*Γεδεών*. 1885. Σ. 178). В 1675 г. И. м. получил от К-польского патриарха Парфения статус ставропигиального (*Idem*. 1906. Σ. 18).

В. И. Силогава, В. Г. Ченцова

XVIII в. — 1821 г. В XVIII в. И. м. приобрел мон-ри-подворья в Корнофолеа (Корнофолье) (1747, близ Суфлиона, Фракия), в Мелнике (1760, Болгария), на о-ве Самотраки (1774–1780), в Вевеклоне на Босфоре (1796) и в Триги на о-ве Лемнос (1797).

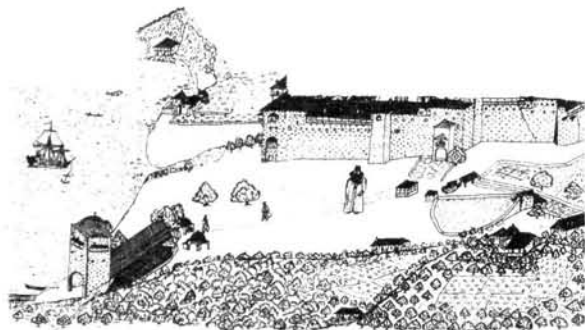
В Македонии И. м. имел подворья в Каламарии и на п-ове Халкидики, во Фракии — в Дидимотихоне, Адрианополе, Ираклице и оливковую рощу на о-ве Тасос (*Πορφυριῦ (Ἑσπενσκίῦ)*. 1877. Ч. 1. Отд. 2. С. 327). До нач. XIX в. груз. цари, духовные лица и вельможи делали И. м. пожертвования: в 1769, 1772, 1791 гг. — царь Картли-Кахети Ираклий II; в 1757 г. — царь Имерети Соломон I и др. Сохранился подтвержденный Ираклием II дарственный акт 1775 г. жителя г. Телави сапожника Д. Темурашвили о пожертвовании себя и своей семьи с потомством И. м. (*Напроев*. 1909. С. 281–298, 306–308). К нач. XX в. у И. м. насчитывалось в общей сложности 29 подворий: 22 — в Турции, 3 — в Греции, 3 — в Грузии и 1 — в России (*Γεράσιμος (Σμυρνάκης), ἀρχιμ.* 1903. Σ. 480).

В кон. XVII — нач. XVIII в. в И. м. работал иером. *Афанасий Ивирит*, переписчик рукописей и преподаватель певч. искусства, впоследствии игумен этого мон-ря. Его ученик проигум. Неофит Ивирит называл его «лучшим из музыкантов» (*Αθ. Iver, gr.* 1096, 1717 г.). В 1745 г. иверский проигум. Христофор из Янины издал на свои средства в Венеции «Проскинитарий Св. Горы» Иоанна

дул-Сакулуй (совр. жудец Джурджу), мон-рем Введения во храм Пресв. Богородицы (Флэмында) (совр. жудец Яломица), а также мн. селами и землями (*Moldoveanu*. 2002. P. 189–192; *Μαρινέσκου*. 2007. Т. 1. Σ. 26–28, 36–41; список владений: Σ. 34–36). Предположительно подворьем И. м. недолгое время ок. 1742–1743 гг. был мон-рь Валений-де-Мунте (совр. жудец Прахова) (*Μαρινέσκου*. 2007. Т. 1. Σ. 46–47). Все эти земли и постройки мон-ря Раду-Водэ получил гл. обр. в XVII–XVIII вв. от румын. господарей и бояр. В XVII в. в этом монастыре работал скрипторий (*Ibid.* Σ. 30). В 1802 и 1838 г. обитель сильно пострадала от землетрясений, после к-рых пришлось заново возводить часть строений (в т. ч. колокольню и храм).

Подворьями И. м. мон-ри Главачок и Дялу оставались только до 1639 г., когда они в числе 22 валашских обителей были переданы сообществу афонских мон-рей (под управлением Великого Соборания Св. Горы).

Комнина. В И. м. подвизались ученые монахи Неофит, бывш. митр. Нафпактский († 1740), прп. *Иерофей* Иверский († 1745) и его ученик библиотекарь Мелетий, сщмч. *Григорий*



Иверский мон-рь.
Рис. В. Г. Григоровича-Барского.
Ок. 1744 г.

рий V, патриарх К-польский († 1821), мон. и дидаскал Онуфрий (Кундуроглу) из Димицаны († 1833), а также немч. *Константин* с о-ва Идра, прислуживавший в архондарике († 1800), преподобномученики *Лука* Мигилинский († 1802), *Иларион* Микраяннит († 1804), *Евфимий Новый из Димицаны* († 1814) и немч. *Константин* Кавсокаливит († 1819).

В 1740 г. пожар уничтожил значительную часть мон-ря (40 келий и 2 храма), но не распространился далее благодаря своевременной помощи: до тысячи чел. собралось на тушение пожара. В 1758 г. с приморской стороны была заново построена стена. После пожара 1804 г. патриарх Григорий V участвовал в закладке фундамента зап. корпуса и одной из 3 башен (*Δωρόθεος*. 1986. Т. 1. Σ. 268; *Γεράσιμος (Σμυρνάκης)*, *ἀρχιμ.* 1903. Σ. 465). В 1819–1821 гг. был перестроен весь сев.-зап. угол (*Πορφύριος (Ἐσπενσκίης)*. 1877. Ч. 1. Отд. 2. С. 177).

1821 г. — нач. XX в. И. м., как и др. афонские мон-ри, участвовал в Греческом национально-освободительном восстании (1821–1829). Игумен И. м. Никифор был связан с тайным об-вом «Филики Этерия» (Дружеское общество) и с руководителем восстания в Македонии Э. Папасом. И. м. не только помогал восставшим на п-ове Халкидики, но и поддерживал юж. районы Греции. В архиве обители сохранилось благодарственное письмо 1-го правителя свободной Греции И. Каподистрии (1830), в к-ром он перечисляет множество пожертвованных на борьбу с турками драгоценностей. Согласно этому документу, количество переплавленных на нужды Греческого гос-ва серебряных сосудов мон-ря было оценено в 600 тыс. драхм, за что гос-во

обязывалось ежегодно выплачивать И. м. 600 драхм (*Γεράσιμος (Σμυρνάκης)*, *ἀρχιμ.* 1903. Σ. 481).

Во время оккупации тур. войсками Афона насельники-греки покинули И. м., в нем осталось только 2 иеромонаха-грузина — прп. *Иларион Грузин* (Канчавели) (1776–

1864) и Венедикт (Киотишвили) († 1861 или 1862). Старец Иларион был послан в числе пред-

ставителей афонских мон-рей к начальнику тур. армии Абдулу Робутпаше. Если бы увещания прп. Илариона не подействовали на пашу, принявшего ислам грузина, пребывание турок на Афоне привело бы к большим жертвам (*Напроев*. 1909. С. 202, 355). Прп. Иларион составил каталог груз. рукописей и извлечение из них в 12 главах, к-рое было издано под названием «Цветник» (*Αντωνίης (Σβητογορεΐς)*. 1985. С. 58). В 1834 г. греки выселили грузин в келлию прор. Или с правом совершать службы в ц. Пресв. Богородицы Портаитиссы (*Напроев*. 1909. С. 202). После смерти уважаемого всеми святогорцами иером. Венедикта был введен запрет не только на прием грузин в число братии, но и на пребывание их в мон-ре.

В 1867 г. была предпринята попытка ввести в И. м. общежительный устав, закончившаяся неудачей (*Δωρόθεος*. 1986. Т. 1. Σ. 272).

В результате пожара 1845 г. были разрушены сев. и зап. корпуса И. м. Они были восстановлены в течение полугода (*Μαμαλάκης*. 1971. Σ. 519). В 1848 г. архим. Афанасием Акарнанским были сооружены новая трапезная (за исключением портала) и колокольня.

Пожар 12 дек. 1865 г., сопровождавшийся сильным ветром, нанес мон-рю большой урон. И. м. был восстановлен на средства жертвователей по проекту греч. архит. султанского двора Костиса Калфы. В кон. XIX в. были заново построены сев. и вост. корпуса (*Γεράσιμος (Σμυρνάκης)*, *ἀρχιμ.* 1903. Σ. 469–475; *Μαμαλάκης*. 1971. Σ. 519).

И. м., несмотря на то что к этому времени был уже полностью греческим, сохранял связи с Грузией, во-

шедшей в состав Российской империи. Так, из официальной ведомости 1874 г. известно, что И. м. на территории Грузии (в разных уездах Тифлисской и Кутаисской губерний) принадлежало 2440 дес. земли со 174 дворами монастырских крестьян, приносящими ежегодный доход в размере 4651 тыс. р., а также свыше 350 код пшеницы, ячменя, кукурузы, фасоли, проса и др., свыше 40 код вина и 10 код орехов (*Напроев*. 1909. С. 421–428).

В 1863 г. в ходе реформ кн. Александра Кузы были секуляризованы владения И. м. (как и др. греч. мон-рей) в Румынии. В Бессарабии И. м. принадлежало 1658 дес. земли, значительную часть к-рых занимали леса и виноградники (Там же. С. 272). В 1873 г. имения греч. монастырей К-польского и Иерусалимского Патриархатов (в т. ч. И. м.) в Бессарабии и на Кавказе были переданы в ведение Мин-ва гос. имущества с уплатой определенной суммы из получаемых доходов. В 1881 г. последовал указ об обратной передаче имений под управление представителей греч. монастырей на Кавказе (Там же. С. 348–350), но при этом был поставлен вопрос о выделении части доходов в пользу груз. келлии ап. Иоанна Богослова (см. подробнее в разд. «Скиты и келлии, принадлежащие И. м.»). Окончательная грецизация мон-ря проявилась в замене подписей-священных икон и фресок с изображениями груз. святых греческими: груз. ученый Г. Надарешвили, посетивший И. м. в 1882 и 1887 гг., во время 2-го путешествия зафиксировал эти изменения (*Кончошвили*. 1901. С. 165, 175; *Надарешвили*. 1903. С. 268–269).

В 1905 г. строения мон-ря пострадали от землетрясения. В 1916 г. И. м. потерял владения в Грузии и Бессарабии (*Μαμαλάκης*. 1971. Σ. 543). В нач. 20-х гг. XX в. был закрыт Никольский мон-рь в Москве.

Современное состояние И. м. В XX в. И. м., как и др. афонские мон-ри, испытывал экономические трудности, что сопровождалось сокращением монашествующих. Если в нач. XX в. обитель имела 200 монахов (гл. обр. уроженцев М. Азии), то в 1965 г. в И. м. подвизалось 37 чел., в зависимых скитах — 14, в келлиях — 47 (*Ibid.* Σ. 550), в 1975 г. — 30 чел. в главном монастыре и 35 в скитах и келлиях. В XX в. в И. м. жили архим. Афанасий Ивирит,



Иверская икона Божией Матери.
Коп. XX в. (Тбилисский Сиони)

заведовавший монастырской б-кой, просмонарий иером. Симеон и скево-филак мон. Гервасий (*Γαβριήλ ὁ Διονυσιάτης, ἀρχιμ. Λαυσαϊκὸν τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Ἁγιὸν Ὁρος*, 2004. С. 140–142).

В течение нескольких веков И. м. существовал как идиоритмический. В 1990 г. указом К-польского Патриарха *Димитрия I* в И. м. был введен общежительный устав и в обитель переселена братия из мон-ря *Ставропикита* во главе с архим. Василием (Гондикакисом), автором ряда книг и статей духовного содержания. После его ухода на покой (23 окт. 2005) игуменом был избран Нафанаил (Коландзис), уроженец о-ва Кос (31 окт. 2005). С 90-х гг. XX в. по наст. время в мон-ре ведутся ремонтные и реставрационные работы.

9 окт. 1989 г. с Афона в Тбилиси «как знак небесного благословения и утешения» был доставлен список Иверской иконы Божией Матери, выполненный насельниками И. м. по просьбе Католикоса-Патриарха всей Грузии *Илии II* (*Гудушаури-Шиолашвили*). Икона находится в патриаршем кафедральном соборе *Тбилисский Сиони*, регулярно совершаются крестные ходы, святыню носят по мон-рям и церквам Грузии. Празднование перенесения иконы в Тбилиси отмечают 26 сент.

25 окт. 1996 г. в Москву был привезен список иконы Божией Матери *Портагитиссы*, созданный иконопис-

цем иером. Лукой из мон-ря Ксенофонт специально для восстановленной *Иверской часовни* у Воскресенских ворот. К 2009 г. в И. м. проживало 40 насельников и еще 34 — в зависимых келлиях.

Иером. Леонтий (Козлов)

Ист.: Müller J. Historische Denkmäler in den Klöstern des Athos. W., 1850. Bd. 1. P. 147–199; *Иона* (*Γεδεβανιшвили*), митр. Путешествие по Востоку Ионы, митр. Русского. Тифлис, 1852. С. 31–34 (на груз. яз.); *Тимофей* (*Γαβαшвили*), архиеп. Посещение святых и др. мест восточных Тимофеем, архиеп. Карталинским. Тифлис, 1852. С. 33–44 (на груз. яз.); *Zachariae*. JGR. 1857. Pt. 3. P. XV–XXVII; *Langlois V.* Le mont Athos et ses monastères. P., 1867. P. 31–96; *Порфирий* (*Успенский*), архим. Афон. К., 1877. Ч. 1. Отд. 2: Первое путешествие в Афонские мон-ри и скиты в 1845 г. С. 155–327; *он же*. Первое путешествие в Афонские мон-ри и скиты в 1845 г. М., 2006^р. С. 551–723; *он же*. Афон. К., 1877. Ч. 3. Отд. 1: Афон монашеский. С. 62. 64–66, 104–110, 114–116; *он же*. История Афона. М., 2007^р; Подлинные акты, относящиеся к Иверской иконе Божией Матери, принесенной в Россию в 1648 г. М., 1879; *Γεδεὼν Μ.* Ὁ Ἅθως. Ἀναμνησεῖς, ἔγγραφα, σημειώσεῖς. Κωνσταντινούπολις, 1885. Σ. 172–179; *idem*. Χρονογραφία τῆς ἐν Ἄθῳ Μονῆς τῶν Ἰβήρων. Κωνσταντινούπολις, 1906; *Цагарели А. А.* Каталог груз. рукописей и старопечатных книг Иверского мон-ря на Афоне, составлен в июне месяце 1883 г. // *Он же*. Сведения о памятниках Грузии.письменности. СПб., 1886. Т. 1. Вып. 1. С. 69–96; *Григорович-Барский В. Г.* Странствования Василия Григоровича-Барского по св. местам Востока с 1723 по 1747 гг. СПб., 1887. Ч. 3: Второе посещение св. Афонской горы, им самим описанное; То же. М., 2004^р; *Meuser Ph.* Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Lpz., 1894; *Marr H. Я.* Агиологические мат-лы по груз. рукописям Ивера. СПб., 1900–1901. (ЗВОРАО; Ч. 1–2); *он же*. Предварительный отчет о работах на Синае и в Иерусалиме в поездку 1902 г. СПб., 1903; *Георгий Мцире*. Житие и подвижничество святого и блаженного отца нашего Георгия Святогора (Мтацмидели) // *Хаханашвили А.* Афонский Иверский мон-рь: Ркп. 1074 г. с агапами. Тифлис, 1901. С. 279–351 (на груз. яз.); *он же*. То же // *Кубачеишвили*. Хрестоматия. 1946. С. 180–214; *он же*. То же // ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 107–207; *Коччишвили (Коччев) П., прот.* Путешествие в св. град Иерусалим и на Св. гору Афон. Тифлис, 1901. С. 175–176 (на груз. яз.); *Хаханашвили А.* Афонский Иверский мон-рь: Ркп. 1074 г. с агапами. Тифлис, 1901 (на груз. яз.); *Εὐλόγιος (Κουρίλας), μητρ.* Τὰ ἀγορευτικά ἀρχαῖα καὶ ὁ κατάλογος τοῦ Πορφυρίου Ὁσπλένσκυ // ΕΕΒΣ. 1930. Т. 7. Σ. 205–222; 1931. Т. 8. Σ. 66–105; *Dölger F.* Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges. Münch., 1948; *Георгий Мтацмидели, прп.* Житие блаженных отцов наших Иоанна и Евфимия и повесть об их достойном подвижничестве // ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 38–105; *Аристакес Ластиверци*. Повествование варданаца Аристакеса Ластиверци / Пер.: К. Н. Юзбашян. М., 1968. С. 19, 20, 64–67; Actes de Xéropotamou / Éd. par J. Votpaire. P., 1964. 2 vol.; Малый Номоканон / Ред.: Е. Гунашвили. Тбилиси, 1972 (на груз. яз.); Actes de Kastamonitou / Éd. par N. Oikonomidès. P., 1978; Actes de Lavra / Éd. par P. Lemerle et al. P., 1979. Vol. 3; Actes de Saint-Pantéléimôn / Éd. par P. Lemerle et al. P., 1982. 2 vol.; Греческое «Житие» Иоанна, Евфимия и Георгия Афонцев / Греч. текст, груз. пер.: М. Мачханели. Тбилиси, 1982. С. 74–120 (на груз. яз.); *Василий Великий, свт.* «Поучения» свт. Василия Кесарийского в переводе Евфимия Афонского / Ред.: Ц. Курцикидзе. Тбилиси, 1983 (на груз. яз.); Actes d'Iviron. P., 1985. Vol. 1: Des origines au milieu du XI^e siècle / Par J. Lefort, H. Métréveli et al.; 1990. Vol. 2: Du milieu du XI^e siècle à 1204 / Par J. Lefort, V. Kravari, H. Métréveli et al.; 1994. Vol. 3: De 1204 à 1328 / Par J. Lefort, V. Kravari, H. Métréveli et al.; 1995. Vol. 4: De 1328 au début du XVI^e siècle / Par J. Lefort, V. Kravari, H. Métréveli et al.; Описание груз. рукописей: Афонская коллекция / Под ред. Е. П. Метревели. Тбилиси, 1986. Т. 1 (на груз. яз.); Actes de Kutlumus / Ed. P. Lemerle. P., 1945, 1988^р; Actes du Pantocrator / Ed. V. Kravari. P., 1991. 2 vol.; *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна / Ред.: М. Шанидзе, З. Сарджвеладзе. Тбилиси, 1993. 2 т. (на груз. яз.); Actes de Chilandar / Ed. M. Živojinović, Ch. Giros, V. Kravari. P., 1998. Vol. 1: Des origines à 1319; *Метревели Е. П.* Книга арап Афонского груз. мон-ря: Сведения Афонского синодиконона об игуменах Бачковского мон-ря и о Бакурианах. Тбилиси, 1998 (на груз. яз.); Actes de Vatopeidi / Ed. Ch. Giros et al. P., 2006. Vol. 2: De 1330 à 1376; *Бердзенишвили Н.* Агапы Афонского Иверского мон-ря. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.); *Μαρινέσκου Φλ.* Ρομανικά ἔγγραφα τοῦ Ἁγίου Ὁρους: Ἀρχαῖο ἱερὰς Μονῆς Ἰβήρων. Ἀθήνα, 2007. Т. 1–2; Акты Ивирона. Тбилиси, 2008. Т. 1–4 (на груз. яз.). Лит.: *Калиновский А.* Где правда?: История Афонского Иверского мон-ря. СПб., 1885; *Джанашивили М. Г.* Общие сведения о Картлис Цховреба и ее источниках. Тифлис, 1886. С. 47 (на груз. яз.); *он же*. Груз. обители вне Грузии. Тифлис, 1899; *Бакрадзе Д.* История Грузии: С древнейших времен до X в. Тифлис, 1889. С. 245 (на груз. яз.); Повесть о нашествии папистов на Святую Гору // Афонский патерик. 1897, 2002^р. Ч. 2. С. 233–249; *Lambros S. P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on the Mount Athos. Camb., 1900. Vol. 2. P. 147; *Γεράσιμος (Σμυρνάκης), ἀρχιμ.* Τὸ Ἅγιον Ὁρος. Ἀθήνα, 1903. Καρύες, 1988^р. Σ. 460–482; *Надареишвили Г.* Грузинский Иверский мон-рь на Афоне // Моззаурн (Путешественник). 1903. № 9. С. 249–268 (на груз. яз.); *Millet G., Pargoire J., Petit L.* Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos. P., 1904; *Патроев А.* Иверский мон-рь на Афоне в Турции. Тифлис, 1909; *Blake R. P.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos // ROC. Ser. 3. 1931/1932. Vol. 28. P. 289–361; *idem*. 1933/1934. Vol. 29. P. 114–159, 225–271; *Adontz N.* Tornik le Moïn // Byz. 1938. Vol. 13. P. 143–164; *Bodogae T.* Ajustoarele românești la mănăstirile din sf. munte Athos. Sibiu, 1940. Pitești; Bucur., 2003^р; *Кекелидзе К., прот.* Захват греками груз. лит. центра на Афоне и его положение в XVI–XVII вв. // *Он же*. Эпюды. 1955. Т. 3. С. 69–85 (на груз. яз.); *Ломоури Н.* К истории восстания Варды Скелира // Труды / ТГУ. Тбилиси, 1957. Т. 67. С. 29–46; *Илия (Шиолашвили), иером.* История Иверского мон-ря на Афоне: Канл. дис. / МДА. Загорск, 1960; *Μαγαλάκης Γ. Π.* Τὸ Ἅγιον Ὁρος διὰ μέσων τῶν αἰώνων. Θεσσαλονίκη, 1971; *Καδᾶς Σ.* Τὸ Ἅγιον Ὁρος: Τὰ μοναστήρια καὶ οἱ θησαυροὶ τους. Ἀθήνα, 1979. Σ. 51–55; *Lowry H. W.* A Note on the Population and Status of the Athonite Monasteries under Ottoman Rule (ca. 1520) // Wiener Zschr. f. die Kunde d. Morgenlandes. W.; N. Y., 1981. Bd. 73. S. 115–135; *Антоний (Святогорец), иером.*

Очерки жизни и подвигов старца иеросхим. Иларiona Грузина, Джорд., 1985; *он же*. Жизнеописание афонских подвижников благочестия XIX в. М., 1994, 2001; *Lefort J.* Histoire du monastère d'Iviron des origines jusqu'au milieu du XI^e siècle // Actes d'Iviron. P., 1985. Vol. 1. P. 3–63, 68–91; *idem*. Histoire du monastère d'Iviron du milieu du XI^e siècle à 1204 // Ibid. 1990. Vol. 2. P. 3–12, 17–59; *idem*. Le Monastère d'Iviron de 1204 à 1328 // Ibid. 1994. Vol. 3. P. 3–46; *idem*. Le Monastère d'Iviron, de 1328 au début du XVI^e siècle // Ibid. 1995. Vol. 4. P. 3–42; *Mulonas P. M.* Notice sur le katholikon d'Iviron // Ibid. 1985. Vol. 1. P. 64–68; *Năsturel P.* Le Mont Athos et les Roumains: Rech. sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654. R., 1986. P. 107–140. (OCA; 227); *Δαρθέας, Μον.* Τό "Άγιον Όρος: Μύηση στην ιστορία του και τή ζωή του. Κατερίνη, 1986. Τ. 1. Σ. 257–274; *Mérevéli H.* Note sur le Synodikon d'Iviron // Ibid. 1990. Vol. 2. P. 12–17; *Схиртладзе З.* Чеканный оклад Иверской иконы Божией Матери. Тбилиси, 1994 (на груз. яз.); Иверская икона Божией Матери. Тбилиси, 1999 (на груз. яз.); *Pavlikianov C.* The Medieval Aristocracy on Mount Athos. Sofia, 2001. P. 51–76; *Moldoveanu I.* Contributii la istoria relatiilor Tărilor Române cu Muntele Athos (1650–1863). Bucur., 2002; *Marinescu Fl.* Cu privire la metoacele Sfântului Munte în România: Cazul mănăstirilor Vatoped și Ivir // Inchinare lui Petre Ș. Năsturel la 80 de ani. Brăila, 2003. P. 627–629; *Πεντζίκης Ν. Γ.* "Άγιον Όρος: Ένας πλήρης ταξιδιωτικός οδηγός. Αθήνα, 2003. Τ. 2. Σ. 233–255; *Skhirtladze Z.* The Original Cladding of the Portaitissa Icon // Oriens Chr. 2005. Bd. 89. S. 148–219.

Связи И. м. с Россией. Первые свидетельства источников об отношении И. м. с Россией и о царских пожалованиях этой обители относятся к XVI в.: в 1582 г. Иоанн IV Грозный отправил в К-поль, в Иерусалим и на Св. Гору послов Ивана Мишенина, Трифона Коробейникова и Юрия Грека с милостыней на поминовение царевича Иоанна Иоанновича. Иверская братия (150 чел.) с игум. Аверкием получила тогда от Ивана Мишенина 300 р., а зависимые от мон-ря скиты (43 старца) — 12 р. Сумма пожалования была несколько меньше, чем переданная братии Великой Лавры, и более чем вдвое меньше полученной Ватопедом и Хиландаром (РГАДА. Ф. 52. Кн. 2. Л. 72–72 об.; Афонские мон-ри, их настоятели и братия в 1582 г. // ЧОИДР. 1897. Кн. 3. Отд. 4: Смесь. С. 23–25). Вскоре после этого ивириты побывали в России вместе с представителями др. афонских мон-рей, приезжавшими за милостыней и отпущенными из Москвы 17 марта 1586 г.: об отъезде иверских старцев Симеона, Матфея и Каллиста вместе с Охридским архиеп. Гавриилом и его спутниками (в т. ч. и свт. *Арсением Элассонским*) через Смоленск и Оршу за рубеж говорится в проезжей грамоте царя Феодора

Иоанновича, сохранившейся в составе «Посольской книги по сношениям с Грецией» (РГАДА. Ф. 52. Кн. 2. Л. 146 об.—147). Несмотря на явно привилегированную роль Хиландара, Ватопеда и мон-ря вмч. Пантелеимона в связях с Россией, И. м. и его святыня, икона Божией Матери Портaitиссы, в XVI в. уже интересовали москвитов, о чем свидетельствует текст «Сказания об иконе Богоматери Иверской», распространившийся в рус. книжности в XVI в. в 2 вариантах одновременно с повествованиями о др. афонских святых (Буланин. 1989. С. 362–365).

Русские послы И. Г. Кондырев и Т. В. Бормосов, отправившиеся в 1622–1623 гг. в Османскую империю



Грамота кафизум. Иезекииля и братии Иверского мон-ря Московскому патриарху Филарету. 1627 г. (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 37. Л. 1)

с возвращавшимся из Москвы послом Порты Фомой Кантакузином, передали царскую милостыню И. м. в числе проч. получивших материальную помощь мон-рей и церковных кафедр христ. Востока (Фонкич. 2004. С. 6). 4 нояб. 1627 г. посольство И. м. во главе с архим. Акакием прибыло в Путивль с грамотами к царю и патриарху от своего мон-ря, К-польского патриарха Кирилла I Лукариса и митр. Унгро-Влахийского Луки (известного писца Луки, ранее еп. Бузэу), с привезенными в дар иконами и мощами вмч. Феодора Тирона и «святого митрополита Игнатъя» (сщмч. Игнатия Богоносца?). Представители мон-ря имели грамоты к вернувшимся в Россию послам Кондыреву и Бормосову с просьбой об оказании им покровительства при царском дворе (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1628 г. Д. 2. Л. 1–4, 25–27, 28–29; Фонкич. 2004. С. 6). Несмотря на многочисленные грамоты, привезенные ивиритами (в т. ч. и грамоту «Волоской земли государича», видимо Мирона Барновского), архим. Акакий не был

принят царем и отправился назад, получив, впрочем, милостыню для И. м. с замечанием: «И то им сказано, что они для чего у государя не были» (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1628 г. Д. 2. Л. 23; Фонкич. 2004. С. 6).

От этого визита сохранились в подлиннике грамота ивиритов за подписью кафизум. Иезекииля (заверенная печатями 9 святогорских мон-рей и печатью Протата) к патриарху Филарету (Романову) с просьбой о заступничестве перед царем Михаилом Феодоровичем, которого братия просила стать новым ктиторм обители (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 37; изд., пер.: Фонкич. 2004. С. 6, 11–13; библиогр. (воспроизв., описание, comment.): Греч.-рус. связи. 1991. С. 17. № 15; Греч. док-ты. 1995. С. 43, 46–47; Фонкич. 2001. С. 71–77; Греч. рукописи Афона. 2004.

С. 106. № 1. 51), и грамота патриарха Кирилла I Лукариса с ходатайством о пожаловании милостыни И. м., адресованная царю (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. Май 1627 г. № 38; пер. грамоты: Оп. 1. 1628 г. Д. 2. Л. 12–15). Сравнительно редкий водяной знак грамоты ивиритов «две луны» (Тип: Филигранны XVII в.: По рукоп. источникам ГИМ: Кат. / Сост.: Т. В. Дианова, Л. М. Костюхина. М., 1988. № 1078, 1631 г.) тождествен имеющемуся на 2 др. грамотах к царю: от братии мон-ря прип. Дионисия (РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. 5 июня 1627 г. № 15) и от Неофита, митр. Монеувасийского, родственника Иерусалимского патриарха Феофана II (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. 29 мая 1627 г. № 40; о митр. Неофите см.: Ченцова В. Г. Коринфский митр. Иоасаф, гетман Богдан Хмельницкий и Россия: Неизв. док-ты фонда «Сношения России с Грецией» (Ф. 52) РГАДА // Palaeoslavica. 2002. Vol. 10. N 2. P. 293–322). Данное обстоятельство позволяет предполагать, что подготовку этих посланий осуществляли представители одного круга греч. духовенства. Не исключено, что это происходило одновременно с организацией нового посольства в Москву Фомы Кантакузина.

В окт. 1639 г. ивиристы во главе с архим. Пахомием вновь прибыли в Россию с посланиями к царю и патриарху и с тайной грамотой от господаря Валахии Матая Басараба, к-рому тот велел в случае опасности «изодрать или зжечь» (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1640 г. Д. 2. Л. 1–3). Ивиристов сопровождал некий «Критцкого острова черной поп Феофан» из яесского мон-ря *Галата* (подворье храма Гроба Господня), присланный Иерусалимским патриархом Феофаном и игум. Галаты Паисием (впосл. патриарх Иерусалимский *Паисий*), к-рый должен был сообщить русским важные церковные и политические новости (Там же. Д. 2; 3; *Ченцова В. Г.* Челобитная палеопатрского митр. Феофана 1645 г. об организации греч. книгопечатания и греч. школы в Москве // *Palaeoslavica*. 2006. Vol. 14. P. 94). Это обстоятельство подтверждает предположение о существовании тесных связей ивиристов с представителями Иерусалимского Патриархата и со Святогробским братством. В грамоте ивиристов содержалась просьба к царю возобновить для их обители жалованную грамоту (РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. 1 июня 1639 г. № 26; упоминание: Там же. Оп. 1. 1640 г. Д. 2. Л. 22). По мнению Б. Л. Фонкича, трудно сказать, насколько верными были сведения монахов, содержащиеся в их послании, о ранее существовавшей в И. м. царской жалованной грамоте, к-рая «утерялась» (Там же. Л. 1–2; *Фонкич*. 2004. С. 7). В ответ на просьбу ивиристам была дана 1-я известная царская жалованная грамота о приезде в Россию за милостыней каждый 7-й или 8-й год (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1640 г. Д. 2. Л. 25–28).

В соответствии с этим пожалованием спустя 7 лет, 16 янв. 1647 г., в Путивль вновь приехали иверские монахи с тем же архим. Пахомием (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1647 г. Д. 14; *Фонкич*. 2004. С. 7). Они привезли грамоты от братии к царю и патриарху *Иосифу*, а также грамоту молдав. господаря *Василе Лупу*. В этот раз ивиристы просили о пожаловании милостыни на строительство больничных келий, расположенных у пареклисиона свт. Модеста Иерусалимского, и на восстановление ветхих монастырских зданий; в челобитной, поданной архим. Пахомием, высказывалась просьба об обновлении жалованной грамоты, к-рая была отдана монахами в Посольский



Грамота архим. Пахомия и братии Иверского мон-ря царю Алексею Михайловичу, 1648 г. (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 307. Л. 1)

приказ (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1647 г. Д. 14. Л. 60–62). Новая жалованная грамота, датированная 30 мая 1647 г., впрочем, увеличила до 10 лет срок, в течение к-рого ивиристам разрешалось приезжать за милостыней в Россию (Там же. Л. 69–71; Оп. 3. № 34. Л. 1–1 об.; Подлинные акты. 1879. С. 19–20; *Ἀλεξάνδροπούλου*. 2000. Σ. 126). До отъезда ивиристов из Москвы от имени архим. *Новоспасского московского мон-ря* и буд. патриарха *Никона* царю была подана челобитная с просьбой беспрепятственно пропустить в следующий раз иверских монахов, поскольку архим. Пахомий обещал привезти список чудотворной иконы Божией Матери *Портаитиссы* (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1647 г. Д. 14. Л. 64; Подлинные акты. 1879. С. 13). По мнению Фонкича, челобитная была написана Никоном (*Фонкич*. 2004. С. 8), хотя сравнение с автографами патриарха показывает явную разницу почерков. Особое разрешение на проезд без задержки с иконой имело важное значение из-за принятого рус. властями в нач. 1647 г. решения не пропускать в Москву греков, в т. ч. и представителей мон-рей с жалованными грамотами.

В окт. 1648 г. иером. Корнилий, диак. Дамаскин и келарь Игнатий приехали в Россию со списком Иверской иконы Божией Матери (см. подробнее в ст. *Иверская икона Божией Матери*) и с 2 грамотами от 15 июня 1648 г., обращенными к царю и архим. Никону (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 307–308; изд., пер.: Подлинные акты. 1879. С. 1–12.

№ 1–2; *Фонкич*. 2004. С. 15–22; основная библиогр.: Греч.-рус. связи. 1991. № 38–39. Рис. 18–19; Греч. докт-ты. 1995. С. 46–50. № 25–26; *Фонкич*. 2001. С. 71–77; Греч. рукописи Афона. 2004. С. 107–108. № 1. 52–53; *Ἀλεξάνδροπούλου*. 1994. Σ. 41–42; *Ермолаев С. С.*, *Юхименко Е. М.* Грамота архим. афонского Иверского мон-ря Пахомия архим. Новоспасского мон-ря Никону об изготовлении списка с Иверской иконы Богоматери // Патриарх Никон: Облачения, личные вещи, автографы, вклады, портреты. М., 2002. С. 28–29). По мнению Фонкича, грамота, адресованная архим. Никону, написана собственноручно Дионисием Греком (Дионисием Ивиристом). В. Г. Ченцова считает, что грамота, адресованная царю, написана иером. Антонием Ксиропотамитом, писцом XVII в., предположительно работавшим в Дунайских княжествах (*Ченцова В. Г.* Антоний Ксиропотамит — писец грамоты царю Алексею Михайловичу о привозе в Москву иконы Иверской Богоматери // *Монфокон*: Исслед. по палеографии, кодикологии и дипломатике. М.; СПб., 2007. Т. 1. С. 480–512). Фонкич, не соглашаясь с этим мнением, полагает, что обе грамоты написаны на Афоне (*Фонкич Б. Л.* О писце грамоты царю Алексею Михайловичу о привозе в Москву иконы Иверской Богоматери // Там же. С. 513–524). Грамоты патриарху Иосифу, по-видимому, в этот приезд ивиристы не передавали. В Посольском приказе иером. Корнилий сообщил новости о случившемся в К-поле перевороте и о приходе к власти Мехмеда IV, малолетнего сына правившего султана, а также о полученном в стане запорожского гетмана Б. Хмельницкого известии, что молдав. господарь *Василе Лупу* намерен поддержать борьбу казаков против польск. короля.

Как писал Н. Ф. Каптерев, иверские монахи получили лишь 20 р. от царя *Алексея Михайловича* и «крайне огорчились», но в дек. им было выдано не только дополнительное жалование, но и новая жалованная грамота для приезда в Москву за милостыней (*Каптерев*. 1882. С. 464–465). Грамота стала ответом на челобитную, поданную иером. Корнилием, келарем Игнатием и диак. Дамаскином, в к-рой ивиристы жаловались: «...по твоему государеву указу дана нам милостыня невеликая, всемо

двадцать рублей, и тою милостынею нам, богомольцам твоим, не доехать будет и до Афонския Горы. Милосердый государь царь и великий князь Алексей Михайлович всеа Русии, пожалуй нас, богомольцев своих, вели, государь, дать свою государеву милостыню на триста шестьдесят и пять братьев на препитание и на скупление от безбожных турок, чем тебе, великаго государя, Бог вразумит...» (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1649 г. Д. 2. Л. 31). Полученная ивиритами привилегия приезжать за милостыней каждый 3-й год была свидетельством особого отличия И. м., поскольку др. афонские обители, к-рым издавна покровительствовал московский двор, до этого времени получали грамоты с позволением приходить за милостыней лишь каждые 5–6 лет (Там же. Л. 37–41; *Фонкич*. 2004. С. 8). Впрочем, *Павел Алеппский*, архидиак. Антиохийского патриарха *Макария III*, оставивший сочинение о путешествии иерарха в Россию, был уверен, что ивириты издавна имели право приезжать в Москву каждые 2 года (*Павел Алеппский*. Путешествие. 2005. С. 447).

В следующий раз иверский архим. Климентий (Клим), иером. Иосиф и келарь Домиан приехали в Россию в авг. 1652 г. в соответствии с жалованной грамотой, позволяющей «приход в третий год», и привезли только что избранному патриарху Никону «образ Пречистые Богородицы Одегитрия... писан на кинаристой доске, а на полях писаны дванадцать Апостол на золоте» (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1652 г. Д. 35. Л. 2). Речь идет, по-видимому, о Валдайском списке Иверской иконы (*Чеснокова*. 2007. С. 96; *Она же*. Святыня и политика: к идее визант. наследия в России сер. XVII в. // СВ. 2008. Вып. 69(4). С. 27–42), вскоре отправленном с войском в поход против польско-литов. короля к Смоленску, а после возвращения ставшем в 1656 г. главной храмовой иконой в *Валдайском Святоозерском в честь Иверской иконы Божией Матери муж. мон-ре*. В тот же приезд ивиритам по челобитной архим. Климентия, просившего пожаловать их «здесь, на Москве, монастырем на прибега моления греческих властей и прочих мирских людей», был передан в качестве подворья мон-рь свт. Николая Чудотворца «Большая глава» за Иконным рядом (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1652 г. Д. 35. Л. 18, 20;

Фонкич. 2004. С. 8) (см. подробнее в ст. *Московский греческий во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь*).

В 1654 г. иверский игум. Парфений вновь просил патриарха Никона о пожаловании мон-рю милостыни, к-рая не дошла до братии из-за задержки архим. Климентия в рус. столице, и о возвращении ивиритам увезенной архимандритом царской жалованной грамоты, в соответ-



Грамота
монахов Иверского мон-ря
царю Алексею Михайловичу.
1660 г. (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2.
№ 606. Л. 1)

ствии с к-рой они имели право на регулярные поездки в Москву, а также выражал радость по поводу получения И. м. подворья: «Уведахом, яко той же архимандрит наш остается там на пречестное имя христианейшаго и высочайшаго царя нашего. Наипаче же глаголют, яко дарова ему и едину церковь иже во святых отца нашего Николая Чудотворца» (РГАДА. Мазур. Ф. 196. Оп. 3. № 1059. Л. 1–3). В привезенной летом 1655 г. грамоте братия уведомляла царя о получении милостыни и письма от архим. Климентия с выражением благодарности за «дарование» ивиритам мон-ря (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1655 г. Д. 22. Л. 4–10).

Принято считать, что причинами получения именно И. м. в кон. 40-х — нач. 50-х гг. исключительных привилегий и даже подворья были интерес буд. патриарха Никона к рассказу о чудотворной иконе и его желание иметь копию образа (*Фонкич*. 2004. С. 8). Эту т. зр. высказывал уже В. Г. Григорович-Барский, к-рый в 1725 и 1744 гг. посетил И. м. Он полагал, что пожалование ивиритам Никольского мон-ря в Москве было сделано «ради любви чудотворныя предписанныя иконы, именуемой Вратарницы» (*Григорович-Барский*. 1887. Ч. 3. С. 153). Кроме того, особая роль И. м. в отношениях рус. двора и Русской Церкви с христ. Востоком могла быть связана с активным участием этого мон-ря в политической и церковной жизни Ду-

найских княжеств. Покровительство мон-рю было связано с ктиторской преемственностью груз. правителей. Ктиторские обязанности по отношению к Афону повышали престиж господарей, уподобляя их в этом визант. императорам. О покровительстве И. м. молдав. и валашских господарей ивириты сообщали в грамоте к царю Алексею Михайловичу (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 606; Оп. 1. 1661 г. Д. 10. Л. 12; Д. 28. 1652 г. Л. 25). Др. возможным основанием для

укрепления позиций И. м. в отношениях святогорцев с Россией служили особенно тесные связи ивиритов со Святогробским братством и с Иерусалимским Патриархатом, основой для к-рых также было общее для ивиритов и агностафитов покровительство груз. правителей.

Не исключено, что в повышении авторитета мон-ря следует учитывать и его важную посредническую роль между представителями Греческой Церкви и рус. церковными и правительственными кругами в подготовке обрядовых реформ, в переговоры о к-рых внесли вклад Иерусалимский патриарх Паисий и его ближайшее окружение. Возможно, присутствие греков в рус. столице могло облегчить проходившие со времени «прений с греками» троицкого старца *Арсения (Суханова)* переговоры об унификации обрядов и исправлении церковных книг. Существенную роль играл опыт работы афонских монахов, в т. ч. ивиритов, в типографиях, основанных в Дунайских княжествах. Для обрядовой реформы и исправления богослужебных книг необходимо было приобретение древних греч. рукописей и печатных изданий, на основании к-рых вносилась бы необходимая правка в тексты. Отбором и приобретением книг занимался отправившийся для этой цели на Афон *Арсений (Суханов)*, его помощником и активным сотрудником стал опытный в издательском деле Дионисий Грек. Именно из И. м. *Арсением (Сухановым)* было привезено



наибольшее по сравнению с др. мон-рями число рукописей и книг для книжной справы (Фонкич. 2003. С. 128: отождествление с сохранившимися кодексами). В грамоте, присланной братией мон-ря в 1661 г., указывалось их общее число: 156 рукописей (по мнению Фонкича, 158) и 5 печатных книг, к-рые Арсений «сам выбрал из книгохранительного места нашего монастыря». Еще 14 книг из монастырской б-ки в 1655 г. привез Дионисий Грек, использовавший их и нек-рые личные книги, как предположил Фонкич, в своей работе справщика в *Печатном дворе* и преподавателя (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 606; Оп. 1. 1661 г. Д. 10. Л. 16; Фонкич. 2003. С. 126–130, 163–170).

Переговоры о подданстве Молдавии России (начавшиеся сразу после перехода Запорожского войска «под высокую руку» рус. царя) проходили при посредничестве иверской братии. Возможно, что приезд в июне 1655 г. Дионисия Грека (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1655 г. Д. 22. Л. 1–2, 34–39; 1655 г. Д. 24. Л. 19–21 (ср.: Л. 5, 37–40); *Ἀλεξάνδρου*. 1994. Σ. 54–55) вместе с митр. Григорием Никейским, прибывшим сказать некие «тайные слова» царю, не случайно совпал и с 1-й попыткой молдав. господаря Георге Стефана отправить в рус. столицу посольство в июне 1655 г., к-рое не добралось до Москвы (Ченцова. 2004. С. 70). Молдав. посольство выехало из Ясс в Москву 2-й раз в марте 1656 г. Сучавский митр. Гедеон и логофет Григоре Нянул привезли с собой 3 грамоты Иерусалимского патриарха Паисия, адресованные царю и патриарху Никону, и, видимо, устные указания господаря Георге Стефана относительно содержания договора о буд. подданстве Молдавии. В подготовке текста договора участвовал Дионисий Грек: как выяснилось на основании палеографического исследования подлинника договора, именно его рукой записаны условия принятия зависимой от османского султана Молдавии в царское подданство (*Tchentsova*. 2003. P. 581–603; *Она же* (Ченцова В. Г.). Подлинник «Письма молдавских послов» 1656 г. и его создатели // Человек в пространстве и времени культуры. Барнаул, 2008. С. 398–412).

Участие Дионисия Грека в подготовке столь важного тайного документа, впрочем так и не утвержденного рус. стороной, свидетельствует

о его близости к высшей политической элите Молдавии, ориентировавшейся в то время на Россию и Швецию. По-видимому, он тесно сотрудничал с Мануилом Константиновым, к-рый, как сообщалось в «Слове похвальном Пресвятей Богородице», опубликованном типографией Валдайского Иверского мон-ря в кн. «Рай мысленный» (1658–1659), по просьбе явившейся ему Богоматери оказал помощь иверским монахам, доставлявшим в Москву список иконы Портаятиссы, оплатив их проезд через Дунай (Рай мысленный. 1658–1659. Л. 38–42 об. (1-го счета); Ченцова. 2004. С. 142–143; см. в статьях *Иверская икона Божией Матери* и *Валдайский Святоозерский в честь Иверской иконы Божией Матери мон-рь*). Еще одним автографом Дионисия Грека, связанным с его посреднической деятельностью между молдав. господарем и рус. двором, является написанное им письмо царю от имени Романа Ясова (Ясонова, Насонова), отправленного в Москву молдав. господарем Георге Стефаном незадолго до смещения с престола (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. 18 февр. 1658 г. № 587; Ченцова. 2004. С. 117–121. Ил. 5–6). В письме говорилось о планах военных союзов против казаков и России, в к-рых Георге Стефан вынужден участвовать по требованию османского правительства, а также о намерении швед. короля подписать мирный договор с Речью Посполитой, на чем настаивала Порта. Дионисий Грек был посвящен в подробности этих дипломатических и политических тайн, сообщенных господарем царю и патриарху Никону, поскольку подготовил текст письма, представленного в Посольский приказ. Известно о контактах Дионисия Грека с изгнанным господарем и во время его пребывания в Швеции: «Свяска, а в ней 2 листа, писал к великому государю из Свей бывшей Молдавские земли Стефан воевода, а присланы те листы к свейскому комисару к Адольфу Эбершилту, а комисар отослал их к Деонисию архимандриту, а он прислал их в Посольской приказ, не переведены для того, что такова переводчика нет, 1668-го году» (Опись архива Посольского приказа 1673 г. / Сост.: В. И. Гальцов. М., 1990. Т. 1. С. 97).

В 60-х гг. XVII в. именно ивириты осуществляли контакты между Москвой и Георге Стефаном, находив-

шимся в изгнании в швед. Померании, к к-рому отправился иверский архим. Исаак под предлогом «монастырских дел» (о поездке иверского архим. Исаака из Москвы в Штеттин и Стокгольм — РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1666 г. Д. 56. Л. 1–21; *Ἀλεξάνδρου*. 1994. Σ. 64). Исаак приехал в Москву «на перемену» архим. Дионисию, однако рус. правительство продолжало удерживать в Москве и Дионисия, пользуясь его связями с политической элитой Дунайских княжеств и высокой квалификацией в печатном деле. Столь активное участие ивиритов и роль Дионисия Грека в дипломатических связях между молдав. господарем и Россией и в сношениях с христ. Востоком (особенно в эпоху подготовки «дела патриарха Никона») дают представление о том, почему царский двор настаивал на продолжении пребывания Дионисия в Москве. Не случайно спустя 7 лет после приезда в рус. столицу в челобитной Дионисий Грек писал, что «ты, великий государь, велел мне, богомольцу своему, еще пребыти на Москве до своего, великого государя, указу» (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1661 г. Д. 10. Л. 39).

Об участии в каких-то сложных политических демаршах со стороны иверского архим. Исаака, царского посланца к гетману Юрию Хмельницкому Феоктиста Сухотина и самого гетмана свидетельствуют распросные речи Исаака в Москве о пребывании в Чигирине по пути в Россию (Там же. Л. 36–38). Архимандрит привез в Москву грамоту от проигумена и братии И. м., в к-рой ивириты сообщали о притеснениях со стороны и «франков» и «турок», об обветшании зданий и о долгах мон-ря. Жалуясь на прекращение ктиторской помощи груз. правителей после «Теймуразова разоренья» (имеется в виду потеря трона царем Кахети Теймуразом I в 1648) и смещения с престола пообещавшего отстроить разрушившуюся башню молдав. господаря Стефаницэ Лупу, ивириты просили помощи у царя. В качестве заслуг перед рус. правительством они указывали на присланные ранее с Дионисием Греком книги и «святую десную руку иже во святых священномученика и чудотворца Василия епископа Амасийского» (Там же. 1662 г. Д. 28. Л. 25, ср.: Там же. 1655 г. Д. 22. Л. 38; длань была заключена в золотой мошечник, «всесу в золоте 70 золотников»),





а также на привезенные архим. Исааком мощи вмч. Евстафия Плакиды (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 606; Оп. 1. 1661 г. Д. 10. Л. 5–18; публ.: *Белокурова С. А.* Арсений Суханов. М., 1891. Ч. 1. С. СII–CV; библиогр.: Греч. рус. связи. 1991. № 63. Рис. 24; Греч. док-ты. 1995. С. 49. № 28; Греч. рукописи Афона. 2004. С. 109. № 1. 54). Известной иверской святыней и поныне является левая рука свт. Василия Амасийского, к-рую видел в мон-ре Григорович-Барский (*Григорович-Барский*. 1887. Ч. 3. С. 152; *Напроев*. 1909. С. 88). О единственной в мон-ре реликвии, связанной с именем свт. Василия Амасийского, обозначенной как «часть длани с плотью», упоминает и католич. миссионер Николай Росси в письме от 20 окт. 1639 г. (Rom und der Athos / Einf. G. Hofmann. R., 1954. S. 79).

Возможно, в этот же приезд представители ивиритов пытались встретиться и с опальным патриархом Никоном. Об этом свидетельствует «дублирующая» историю о заказе Никоном списка иконы Портаитиссы история о заказе, сделанном патриархом именно ивиритам, списка хиландарской святыни — иконы Божией Матери «Троеручица», к-рую ивириты намеревались привезти в *Новоиерусалимский в честь Воскресения Господня мон-рь* (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1661 г. Д. 10. Л. 19; *Александрополу*. 1994. С. 43; *Чеснокова*. 2007. С. 100–101).

В 1666 г. братия И. м. обратилась к царю с просьбой отпустить из Москвы Дионисия Грека, поскольку без него невозможно разобраться в тяжбе по поводу монастырских владений в Дунайских княжествах, к-рые некие «лживые» захватили из-за того, что «жалованные грамоты монастырские, как было разоренье в Волоской земле, утерялись», и в уплате долга братии «некоторому жидовину» в Фессалонике, у к-рого Дионисий Грек сделал большой денежный заем под проценты (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1667 г. Д. 11. Л. 1–11; *Александрополу*. 1994. С. 66–68). Как заключила О. Александропулу, получили ли ивириты ответ и смогли тогда Дионисий уехать из Москвы, в документах не сообщается. Не исключено, что просьба об отъезде Дионисия была каким-то образом связана и с готовившимся «делом патриарха Никона», в процессе над к-рым архимандрит принял деятельное участие. Не случайно в той же

грамоте ивириты сообщали о бывшем из России келаре Чудова мон-ря Савве, посланце к К-польскому патриарху, к-рого они обеспечили провожатými до Фессалоники и К-поля (Там же. Л. 10–11; см.: *Севастьянова С. К.* Мат-лы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона». СПб., 2003. С. 236).

Лишь летом 1669 г. Дионисий Грек был отпущен из Москвы. В челобитной он писал, что был «на Москве по твоему, великого государя, указу за твоими царскими делы», просил увеличить выплаченную ему сумму милостыни для мон-ря и пожаловать церковные облачения (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1669 г. Д. 25. Л. 1–5). Тогда же по челобитным архимандритов Дионисия и сменившего его Соломона была дана жалованная грамота на владение подворьем — Никольским мон-рем в Москве, переданным еще архим. Климентию (Климу), и на регулярные (раз в 4 года) приезды в Москву (Там же. Д. 13. Л. 1–8: челобитные; Л. 9–12: жалованная грамота мая 1669 г.; Д. 26. 1669 г.). Подлинник грамоты в наст. время хранится на Афоне (*Александрополу*. 2000. С. 114–115), список грамоты с печатью И. м. и греч. подписями кафигум. Неофита и скевофилакса Феоклита — в РГАДА (Ф. 52. Оп. 4. № 56; издание греч. перевода жалованной грамоты: *Гедевон*. 1906. С. 81–84). Подлинник грамоты видели на Афоне в XVIII–XIX вв. рус. паломники Григорович-Барский и В. П. Орлов-Давыдов (*Григорович-Барский*. 1887. Ч. 3. С. 153; *Орлов-Давыдов В. П.* Путевые записки, веденные во время пребывания на Ионических островах, в Греции, Малой Азии и Турции в 1835 г. СПб., 1840. Ч. 2. С. 214). Но в 1686 г. ивириты утверждали, что имеют лишь список грамоты, поскольку «та государева жаловальная подлинная грамота ныне на Москве в том Никольском монастыре для береженья», так что, возможно, она была увезена ими позднее (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1686 г. Д. 9. Л. 6).

После пожалования ивиритам подворья в Москве в 1652 г. представители мон-ря начали регулярно приезжать в Россию для смены братии Никольской обители. Наиболее полный список документов (РГАДА. Ф. 52), относящихся к приездам ивиритов в Россию и пребыванию греч. братии в Никольском мон-ре

до 1720 г., опубликован Александропулу (*Александрополу*. 2000. С. 146–154; см. также опись: *Бантыш-Каменский Н. Н.* Реестры греч. делам Моск. Архива Коллегии иностр. дел: РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. М., 2001); документы более позднего времени были переданы в Архив внешней политики Российской империи (Ф. 52). От этих приездов в архиве Посольского приказа сохранилось неск. подлинных грамот-посланий от братии И. м. (на греч. и церковнослав. языках) и их переводов. В 1668 г. в Россию с грамотой от братии приехал иером. Иоанникий (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. 1 мая 1668 г. № 625; Оп. 1. 1669 г. Д. 4. Л. 1). В 1670 г. архим. Исаакий и архидиак. Анания с представителями др. мон-рей привезли в Москву послание от насельников Афона царю и Московскому патриарху *Иоасафу* (Там же. Оп. 1. 1669 г. Д. 42. Л. 1–10; подлинник грамоты к патриарху: ГИМ. Син. грам. № 1275, 1669 г.; *Костохина Л. М.* Палеография рус. рукописных книг XV–XVII вв.: Рус. полуустав. М., 1999. С. 344–345. Рис. 251–252. (Тр. ГИМ; Вып. 108)). Грамоты архим. Дамаскина с братией к царю и патриарху (РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. Нояб. 1672 г. № 59; ГИМ. Син. грам. № 1303) были присланы с архим. Григорием, приехавшим на смену архим. Никольского мон-ря Соломону весной 1673 г. (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1673 г. Д. 4. Л. 1–2). Грамота кафигум. Хрисанфа и братии к царю была привезена в февр. 1675 г. архим. Евфимием, сменившим в Москве архим. Соломона (Там же. Оп. 4. Д. 1674 — до февр. 1675 г. № 60; Оп. 1. 1676 г. Д. 2. Л. 17–18). В грамоте высказывались просьбы о продолжении пребывания греч. монахов на подворье, об отпуске Соломона из России и о пожаловании милостыни для восстановления водоснабжения монастыря («которую де воду имели они для монастырской нужды издавеча привезенную, и та де вода от бури завалилась, и ныне безводия ради зле страждут»).

Подобная просьба о продолжении пребывания греч. насельников в Никольском мон-ре была неслучайной: после смерти царя Алексея Михайловича и восшествия на престол Феодора Алексеевича в отношении греков (в т. ч. и церковнослужителей) были приняты меры, существенно ограничивавшие их доступ в рус. столицу, сравнимые с мерами



1647 г. Александропулу называет эту ситуацию «кризисом 1676 г.». И. м. подвергся существенным стеснениям сразу же после прихода к власти царя Феодора Алексеевича, к-рый, по мнению Каптерева, испытывал неприязнь к ивиритам (Каптерев. 1882. С. 469–470; *Ἀλεξάνδροπούλου*. 2000. Σ. 113–114, 136–138, 141). 25 окт. 1676 г. царским указом предписывалось лишить Никольский мон-рь выделявшегося ему до сей поры «корма», а «греков всех выслать с Москвы тотчас» (О Моск. Никольском греч. мон-ре. 1903. С. 1–5). Попытки закрыть рус. границы для греков, впрочем, не привели к высылке уже живших в греч. мон-ре монахов. Архим. Евфимий, приехавший тогда в Россию, находился здесь до 1681 г. и был отпущен назад по старости (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1681 г. Д. 3), на его место прибыл архим. Леонтий (ГИМ. Син. грам. № 1332, март 1683 г.). Впосл. регулярный проезд ивиритов в Россию возобновился, но содержание, к-рое предоставлялось насельникам Никольского монастыря рус. правительством, было сокращено (*Ἀλεξάνδροπούλου*. 2000. Σ. 113–114, 133–141).

В июне 1686 г. иверский архим. Нектарий привез грамоты от кафигум. Досифея и братии И. м. к царям Иоанну V и Петру I Алексеевичам и царевне Софии, а также к Московскому патриарху с просьбой отпустить из Москвы архим. Леонтия и насельников Никольского греч. мон-ря и определить на их место приехавшего архимандрита с причтом, состоявшим из иеромонахов Арсения и Киприана, диаконов Космы и Нафанаила, старцев Озарии и Исаии и служки Микулайки (РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. 9 февр. 1686 г. № 68–69; Оп. 1. 1686 г. Д. 9. Л. 1–19; ГИМ. Син. грам. № 1349). Архим. Нектарий сообщил также о том, как великий везир в Адрианополе принял царского посла Никиту Алексеева и каким образом ведется подготовка султанских войск для военных действий против Свящ. лиги (к к-рой тогда примкнула и Россия). На смену Нектария в 1694 г. приехал архим. Аверкий с грамотой иверского кафигум. Саввы и братии царям Иоанну и Петру Алексеевичам (РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. № 73; Оп. 1. 1695 г. Д. 3). По-видимому, в этот проезд ивириты получили в дар от царей Евангелие в серебряном позолоченном окладе (*Γεράσιμος* (Σμυρ-



Оклад напрестольного Евангелия.
Дар царей Иоанна V и Петра I.
Кон. XVII в. (ризница Иверского мон-ря)

νάκης), *ἀρχιμ.* 1903. Σ. 466) (см. подробнее в разд. «Ризница»). На смену скончавшемуся в Москве Аверкию через 4 года был прислан архим. Акакий с грамотой к царю Петру I (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. 1698 г. № 701). Автографами Акакия являются его письмо, написанное в Нежине, думному дьяку Е. И. Украинцеву с просьбой о пропуске в Москву (задержка была вызвана новым запретом на проезд греков в русскую столицу, чтобы предотвратить шпионаж после вступления в 1686 России в Свящ. лигу, образованную для борьбы с Османской империей), а также переписанная в Москве в 1701 г. Триодь, в колофоне к-рой он называет себя «проигуменом Иверского монастыря» из Галатисты (Там же. 15 дек. 1698 г. № 702; *Καδᾶς* Σ. Ν. *Τὰ σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς Μεγίστης Μονῆς Βατοπεδίου*. "Ἁγιον Ὅρος, 2000. Σ. 281). Зимой 1716 г. в Россию приехал архим. Парфений с братией на смену архим. Киприану и привез грамоту ивиритов, обращенную к царю Петру I и царевичу Алексею Петровичу с просьбой о милостыне (РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. 20 мая 1715 г. № 80; Оп. 1. 1716 г. Д. 1. Л. 1–12).

В документах о приезде монахов И. м. в Россию порой говорится о списках иконы Портаитиссы, к-рые ивириты привозили в дар рус. государям (см. подробнее в ст. *Иверская икона Божией Матери*). Так, после первых списков, доставленных в Москву в 1648 и 1652 гг., сообщения

о передаче царю Феодору Алексеевичу «образа пресвятыя Богородицы Иверские греческого письма» имеются в делах о приезде архим. Евфимия в 1675 г. и ивирита Леонтия, бывшего митр. Сисанийского (Там же. Оп. 1. 1676 г. Д. 2. Л. 19; Оп. 1. 1683 г. Д. 11. Л. 10). В 1686 г. иверский архим. Нектарий привез в дар царям Иоанну и Петру Алексеевичам и царевне Софии неск. икон, в числе к-рых было 3 образа Иверской Божией Матери (Там же. Д. 9. 1686 г. Л. 17–19; *Чеснокова*. 2007. С. 96–97). В 1694 г. еще один список был привезен царю Иоанну Алексеевичу архим. Аверкием (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 3. 1695 г. Л. 7, 29). Отождествления сохранившихся икон из московских хранилищ с указанными в документах XVII в. пока не проводилось, и, учитывая слишком общий характер сделанных описаний, оно может быть лишь предположительным.

В XVIII–XIX вв. рус. власти продолжали оказывать покровительство И. м., и, как было отмечено Александропулу, политика царя Феодора Алексеевича в отношении «греческих властей», приехавших с христ. Востока, несмотря на ее жесткий характер, не прервала связей России с православными, жившими в Османской империи. Впрочем, начало царствования Феодора Алексеевича стало переломным моментом в отношении к христ. Востоку, и в т. ч. к афонским мон-рям (*Ἀλεξάνδροπούλου*. 2000. Σ. 140). На протяжении XVIII–XIX вв. ивириты присылали братию на смену в Никольский мон-рь, испытывавший значительные материальные затруднения и лишившийся некоторых владений из-за недоимок в казну и секуляризации земель (*Шахова*. 2005. С. 99). Одна из редких сохранившихся от этого времени грамот из И. м. с просьбой о разрешении на смену архимандрита, обращенная к имп. Анне Иоанновне, датирована 15 июня 1735 г. и украшена изображением Божией Матери Портаитиссы (АВПРИ. Ф. 52. Оп. 2. № 7276). Указом Анны Иоанновны на территории Никольского мон-ря было запрещено проживание греч. кушмам и др. мирянам (*Шахова*. 2005. С. 98).

Отношения ивиритов с Россией в это время в большой мере определяются благочестием рус. верующих и широким распространением почитания Иверской иконы, начало кото-

рому было положено в XVII в. патриархом Никоном. Григорович-Барский указал на наличие в И. м. многочисленных рус. икон и церковной утвари, «иже в России соделашася и тамо даровашася от християн, любящих благолепие храма Божия Матере, якоже надписи их российский являют». Рус. паломник отметил и особую приязнь насельников монастыря к приезжавшим из России (*Григорович-Барский*. 1887. Ч. 3. С. 129–130, 150, 158–159). В 1819 г. из России был прислан в дар серебряный подсвечник в форме лимонного дерева



Подсвечник
в виде лимонного дерева. 1818 г.
(ризница Иверского монастыря)

(см. в разд. «Ризница»); в том же году в Москве был изготовлен драгоценный оклад, поныне закрывающий икону Божией Матери Портантиссы (*Герасимос (Σμυρνάκης), αρχιμ.* 1903. Σ. 467; *Γεδεών*. 1906. Σ. 27); продолжались пожертвования россиян греч. Никольскому монастырю и часовне с Иверской иконой Божией Матери у Воскресенских ворот (*Γεδεών*. 1906. Σ. 52–80).

Присоединение Вост. и Зап. Грузии к России в 1801 и 1803 гг. послужило основанием для того, чтобы считать И. м. также под покровительством Российской империи и ее государей. Правительство Российской империи оказывало поддержку груз. братии келлии ап. Иоанна Богослова через своих дипломатических представителей в Турции (*Наптров*. 1909. С. 339–369). В сер. XIX в. рус. иноки заселили 5 принадлежавших И. м. келлий (см. в

разд. «Скиты и келлии, принадлежащие И. м.»).

Арх.: АВПРИ. Ф. 52. Оп. 2. № 7276; ГИМ. Син. грам. № 1275, 1669; РГАДА. Ф. 52. Кн. 2; Ф. 52. Оп. 1. 1628 г. Д. 2; 1640 г. Д. 2, 3; 1647 г. Д. 14; 1649 г. Д. 2; 1652 г. Д. 35; 1655 г. Д. 22, 24; 1661 г. Д. 10; 1662 г. Д. 28; 1666 г. Д. 56; 1667 г. Д. 11; 1669 г. Д. 4, 13, 25, 26; 1670 г. Д. 42; 1673 г. Д. 4; 1676 г. Д. 2; 1681 г. Д. 3; 1686 г. Д. 9; 1694 г. Д. 3; 1716 г. Д. 1; Оп. 2. № 37–38, 40, 307–308, 587, 606, 625, 701–702; Оп. 3. № 34; Оп. 4. № 15, 26, 56, 59–60, 68–69, 73, 80; Ф. 196. Мазур. Оп. 3. № 1059. Л. 1–3.

Ист.: Рай мысленный, в нем же различны цветы, преподобным Стефаном Святоторцем собраны. М.: Иверский мон-рь, 28 окт. 1658 г. — 3 авг. 1659 г. (перизд.: Рай мысленный / Авт.-сост.: В. С. Белоненко, пер. с церковнослав.: Ю. А. Зинченко. СПб., 1999); Подлинные акты, относящиеся к Иверской иконе Божией Матери, принесенной в Россию в 1648 г. М., 1879; *Наптров А. И.* Иверский мон-рь на Афоне в Турции. Тифлис, 1909; *Фонкич Б. Л.* Чудотворные реликвии Христианского Востока в Москве в сер. XVII в.: Икона Иверской Богоматери. М., 2004.

Лит.: *Каптерев Н. Ф.* Рус. благотворительность монастыря Св. Горы в XVI, XVII и XVIII ст. // ЧОЛДП. 1882. Май. С. 455–461; *он же*. Характер отношений России к правосл. Востоку в XVI и XVII ст. Серг. П., 1914; *Григорович-Барский В. Г.* Странствования по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1887. Ч. 3; О Моск. Никольском греч. мон-ре: Сведения за первые 30 лет, 1647–1676 / Сост.: С. А. Белокуров // ЧОИДР. 1903. Кн. 2. Отд. 4: Смес. С. 1–5; *Γεδεών Μ. Γ.* Χρονογραφία τῆς ἐν Ἐφέῳ Μονῆς τῶν Ἰβήρων. Κωνσταντινούπολις, 1906. Σ. 1–96; *Буданов Д. М.* Сказание об иконе Богоматери Иверской // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 362–365; Греческо-русские связи сер. XVI — нач. XVIII в.: Греч. док-ты моск. хранения; Кат. выст. / Сост.: Б. Л. Фонкич. М., 1991; *Ἀλεξανδροπούλου Ὁ. Ὁ Διονύσιος Ἰβηρίτης καὶ τὸ ἔργο τοῦ ἱστορία τῆς Ρωσσίας. Ἠράκλειον, 1994; eadem.* Ἡ Ἑλληνικὴ Μονὴ Ἁγίου Νικολάου στὴ Μόσχα: Στοιχεῖα ἀπὸ τὴν ἱστορία τῶν Ἑλληνορωσικῶν σχέσεων στὸ δεῦτερο μιστὸ τοῦ 17ου αἰῶνα // Μεσαιωνικὰ καὶ νέα Ἑλληνικά. Ἀθήνα, 2000. Τ. 6. Σ. 111–154; Греч. док-ты и рукописи, иконы и памятники прикладного искусства моск. собраний: Кат. выст. М., 1995; *Фонкич Б. Л.* Чудотворные иконы и священные реликвии Христианского Востока в Москве в сер. XVII в. // Очерки феод. России. М., 2001. Вып. 5. С. 70–97; *он же*. Греч. рукописи и док-ты в России в XIV — нач. XVIII в. М., 2003; *Tchentsova V. G.* Dionysios Iviritis et les pourparlers entre la Moldavie et la Russie en 1656 // Închinare lui P. Ş. Năsturel la 80 de ani. Braïla, 2003. P. 581–603; *она же (Чецицова В. Г.)*. Восточная церковь и Россия после Переяславской рады, 1654–1658: Док-ты. М., 2004; Греч. рукописи Афона X–XVII вв.: Афонские грамоты XVII в. // Вступ. ст.: Б. Л. Фонкич // Древности монастыря Афона X–XVII вв. в России: Из музеев, б-к, архивов Москвы и Подмосковья: Кат. выст., 17 мая — 4 июля 2004 г. М., 2004. С. 14–115; *Шахова А. Д.* Никольский греч. мон-рь в Москве в XVII–XVIII вв. // Третьи чтения памяти проф. Н. Ф. Каптерева: Мат.-лы. М., 2005. С. 96–100; *Чецицова Н. П.* Реликвии Христианского Востока в России в сер. XVII в.: По мат.-лам Посольского приказа // ВЦИ. 2007. Вып. 2(6). С. 96–101.

В. Г. Чецицова

Святые мощи. И. м. обладает одним из самых богатых собраний мощей на Св. Горе, представленных крупными частями более 150 святых. Честные мощи выставлены в витринах по периметру придела св. Архангелов, и доступ к ним для паломников возможен не только во время повечерия. Кроме частицы Честного Креста, частей св. хитона Господня, губы и трости в И. м. хранятся левая рука сщмч. Василия Амасийского, левая стопа прп. Михаила, еп. Синадского, рука вмч. Пантелеимона, нога и лопаточная кость мц. Фотинии Самарянки, глава мч. Феодора Пергийского, левая рука мц. Евпраксии, правая рука мц. Параскевы Иконийской, правая стопа прп. Макария, стопа сщмч. Киприана, большая часть главы мч. Фотия, глава прп. Иерофея Иверского, глава вмч. Никиты, части глав свт. Григория Нисского и сщмч. Елевферия, а также крупные части мощей св. Иоанна Предтечи, первомч. Стефана, апостолов Петра, Луки, Варфоломея, святителей Афанасия Великого, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Елифантия Кипрского, прп. Иоанна Постника, патриарха К-польского, бессребреников Космы и Дамиана, великомучеников Георгия Победоносца, Феодора Стратилата, Иакова Персянина, Евстафия и Меркурия, 40 Севастийских мучеников, мучеников Евстратия, Авксентия, Евгения, Мардария и Ореста, Нестора, Агафангела, прав. Лазаря Четверодневного, миро-вн. Димитрия Солунского и др.

Лит.: *Порфирий (Успенский), архим.* Афон. К., 1877. Ч. 1. Отд. 2: Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 г. С. 183; *Γεράσιμος (Σμυρνάκης), αρχιμ.* Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἀθήνα, 1903. Καρτές, 1988². Σ. 480–481; *Наптров А. И.* Иверский мон-рь на Афоне в Турции. Тифлис, 1909. С. 64–65; *Πεντζίκης Γ. Ν.* Ἅγιον Ὄρος: Ἐνας πλήρης ταξιδιωτικὸς οδηγός. Ἀθήνα, 2003. Τ. 2. Σ. 247.

Иером. Леонтий (Козлов)

Монастырский комплекс начал складываться на территории бывш. лавры Климента, постройки к-рой группировались вокруг кириакона (главного храма), находившегося на месте совр. ц. св. Иоанна Предтечи в сев.-вост. части двора; алтарь кириакона был ориентирован на восток с сильным смещением к северу. Кафоликон И. м. был построен в кон. X в., причем его ось была сдвинута, так что алтарь стал строже ориентирован на восток. После пожара 1804 г. зап. часть расширившегося монастыря



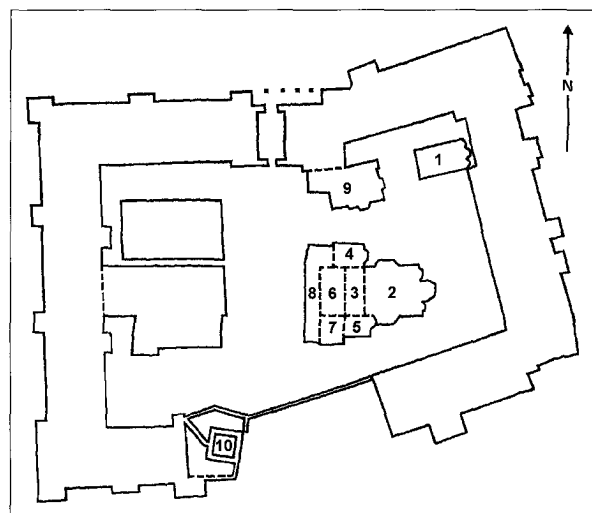
была перестроена и переориентирована на ось кафоликона. Т. о. сложился уникальный план мон-ря из 2 трапезиевидных четырехугольников. Пятиэтажная колокольня (1513, сильно повреждена землетрясением 1905) находится в зап. части юж. линии построек. Главный вход в мон-рь (с открытым портиком 1867) располагался в центре сев. стены, в ее новой части; левее его сохранился старый вход, над к-рым помещалась икона Портаитиссы; он открыт в упомянутый выше портик

3 храма представляют собой редкий для визант. архитектуры тип крестово-купольного триконха. В основе объемного построения — классический средневизант. одноглавый храм на 4 опорах, с 3-частным алтарем и вимой; к нему добавлены боковые экседры, увеличивающие пространство храма. У кафоликонов Ватопеда и И. м. есть ряд отличий от кафоликона Великой Лавры: вместо подкупольных столбов сложного сечения в них использованы колонны, экседры снаружи не полуциркуль-

они образуют трехглавие храма). Уникальная особенность интерьера кафоликона И. м. состоит в том, что экседры, а также вход из экзонартекса в нартекс фланкированы мраморными колоннами с капителями из споллий. От первоначального декора сохранились также мраморная облицовка нижней части стен, фрагмент мраморного пола X–XI вв. и плита из порфира с бронзовой вставкой с надписью: «Я утвердил эти столпы и в век не поколеблются. Георгий Монах Ивир ктитор».

В результате исследований подтвердилась древность экседр Ватопеда (*Мачалобкоз*. 2001. С. 383–385); по-видимому, в И. м. экседры также первоначальные. Экседры обоих кафоликонов могли быть созданы по образцу к.-л. ныне неизвестного памятника К-поля или памятников, находящихся на территории под его непосредственным влиянием (*Ibid.* С. 385). Не исключено, что их постройка связана с влиянием близких к ним композиций груз. и арм. архитектуры (в первую очередь Тао (Тайка)), тем более если учитывать активную деятельность выходцев с Кавказа на Афоне (основавших И. м.) и происхождение прп. Афанасия из Трапезунда (*Strzygowski*. 1923; *Hasluck*. 1924; *Казарян*. 2005. С. 24). Оба храма могли стать образцом для устройства экседр в кафоликоне Великой Лавры при его перестройке под рук. прп. Афанасия (1002). На Кавказе поперечные экседры в качестве хор не использовались, но экседры Ватопеда и И. м. могли «подсказать св. Афанасию новое решение волновавшей его задачи — удобного расположения хор» (*Казарян*. 2005. С. 24, 27).

Кафоликон И. м. подвергся серьезной перестройке в 1492 (или в 1513) г. В 1725 г. с юга к экзонартексу была пристроена колокольня. Одноэтажный внешний экзонартекс-портик был построен, по всей видимости, в кон. XVIII в., когда эта архитектурная форма стала типична для Афона. Бесстолпные приделы собора были возведены на месте ранее существовавших: северный — св. Архангелов (1812) и южный — св. Николая Чудотворца (1846). С 1999 г. реставрируются фрески собора, относящиеся к сер. XVI в. (худож. Марк из круга Феофана Критского) и поновленные в 1842 г. и в нач. XX в. В наст. время расчищены росписи сев.-зап. части наоса (цикл св. Иоан-



1. Церковь св. Иоанна Предтечи. 1710 г.
2. Кафоликон. 980–983 гг.
3. Нартекс кафоликона
4. Придел св. Архангелов. 1812 г.
5. Придел свт. Николая Чудотворца. 1846 г.
6. Экзонартекс кафоликона
7. Колокольня кафоликона. 1725 г.
8. Внешний экзонартекс кафоликона
9. Церковь Пресв. Богородицы Портаитиссы. 1680 г.
10. Башня

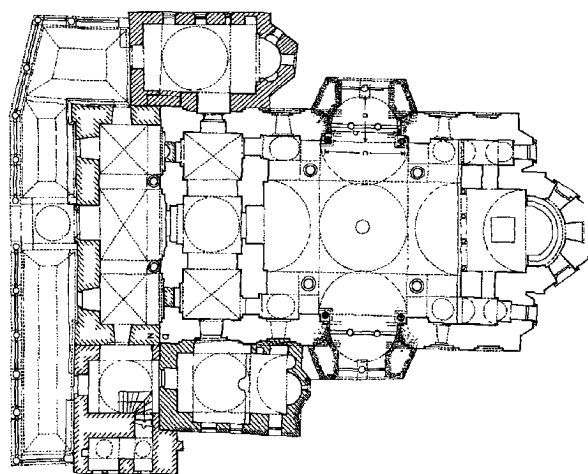
План Иверского мон-ря

и ведет в храм Пресв. Богородицы Портаитиссы. Новый вход недавно устроен в центре юж. стены, справа от пирга (оборонительной башни мон-ря).

Кафоликон Пресв. Богородицы (980–983) является одним из старейших на Св. Горе. Он был построен после кафоликона Великой Лавры (963) и одновременно с кафоликоном Ватопеда (между 972 и 985), с к-рым имеет большое сходство. Все

новые, а граненые, оба имеют более вертикальные пропорции и вытянутые по продольной оси планы. Несмотря на наличие традиционных для Византии нартекса и экзонартекса, они относятся к немногим кафоликонам Св. Горы без *лито* (появились позднее) и обширных притворов (иногда первоначальный, внутренний экзонартекс кафоликона И. м. негачно называют «лито», чтобы отличить от пристроенного позже внешнего экзонартекса-портика). Нартекс и экзонартекс кафоликона 2-этажные; нижние этажи перекрыты крестовыми и купольным (цент-

ральная ячейка нартекса) сводами, 2-й этаж экзонартекса завершен 3 низкими купольными сводами, нартекса — 2 световыми куполами (вместе с основным куполом



План кафоликона





Колокольня
кафоликона Иверского мон-ря. 1725 г.

на Предтечи). Цикл Апокалипсиса и др. росписи экзонартекса созданы в 1795 г. (худож. Никифор из Аграфы), поновлены в 1888 г. (худож. Михаил Продромит).

Церковь св. Иоанна Предтечи (1710, фрески 1815, художники мон. Вениамин и иером. Захария из Галатисты) построена на месте кириакона мон-ря Климента (IX–X вв.) и включает нижние части его стен. Т. к. уровень двора того времени был иным, пол нового храма устроен на сводах, перекинутых между стенами старого кириакона. Соответствием плану старого храма может объясняться и отсутствие боковых экседр



Церковь св. Иоанна Предтечи.
1710 г.

(Милонас. 2000. Ч. 2. С. 107). В алтарной части храма обнаружены фрагменты фресок X в.

Церковь Пресв. Богородицы Портатиссы (1680, фрески 1683, иконостас 1875) находится к северу от

кафоликона, почти примыкает к сев. стене у старого входа в мон-рь. Она ориентирована по оси ц. св. Иоанна Предтечи и построена на месте церкви, созданной, по всей видимости, в сер. XI в. Росписи нартекса, содержащие изображения исторических лиц (Александра Македонского, Дария, Солона, Платона, Аристотеля, Софокла, Фукидида, Плутарха и др.), относятся к 1774 г. В храме хранится икона Божией Матери Портатиссы, а также чудотворная икона вмч. Георгия.

Обширная трапезная мон-ря и высокая колокольня (1848) традиционно расположены против зап. фасада кафоликона, ровно по его оси. Между кафоликоном и трапезной находится водосвятная купель, сооруженная в 1865 г. (фрески 1878, худож. Филипп) на месте более древней (1614, 1734); в ее облицовку вставлены плиты из древнего кафоликона. Из многочисленных построек, находящихся за пределами мон-ря, уникальны здание лепрозория (к западу) и зернохранилище (1800; ныне столярная мастерская),



Кафизма
с ц. Пресв. Богородицы
Портатиссы. 1835 г.

расположенные рядом с пристанью (с башней 1626), к северу от мон-ря.

Другие постройки. Помимо кафоликона с 2 приделами и отдельно стоящих храмов св. Иоанна Предтечи и Пресв. Богородицы Портатиссы в мон-ре существует еще 17 парекклисионов. 12 из них устроено в зданиях монашеских келий; как это часто бывает на Афоне, парекклисионы расположены друг над другом по 2 и по 3, еще один (в честь Преображения Господня) — на верхнем этаже башни. Остальные находятся вне стен мон-ря: на берегу моря, к востоку от И. м., — кафизма с триконховой в плане ц. Пресв. Богородицы Портатиссы (1835) при источнике св. воды (агиасме), на месте, куда приплыла Иверская икона

Божией Матери; кладбищенская ц. во имя свт. Афанасия Великого (1672); 2 расположены при пристани — 3 Вавилонских отроков и прор. Даниила и преподобных Георгия, Евфимия и Иоанна Святогорцев.

На тропе, ведущей из Кареи в И. м., иверским просмонарием Максимумом, которому было видение Божией Матери, в 1960 г. была построена ц. Пресв. Богородицы, называемая Номисма или Флури, в память явления бедняку Божией Матери, давшей ему золотую монету. Лит.: *Strzygowski J.* Origin of the Christian Church Art. Oxf., 1923; *Hasluck F. W.* Athos and Its Monasteries. L.: N. Y., 1924; *Kadas S.* Mont Athos: Guide illustré des vingt monastères. Athènes, 1987; *Μιλονας Π.* Иллюстрированный словарь Св. Афонской горы. Т. 1. Ч. 1: Атлас 20 суверенных мон-рей: Топография и архитектура. Тюбинген, 2000; *Μαμαλούκος Σ. Β.* Το καθολικό της Μονής Βατοπέδιου: Ἱστορία καὶ ἀρχιτεκτονική. Θεσσαλονίκη, 2001; *Казарян А. Ю.* Триконховые крестово-купольные церкви в зодчестве Закавказья и Византии // Византийский мир: Искусство К-поля и нац. традиции. М., 2005. С. 13–30.

Л. К. Масиель Санчес

Скиты и келлии, принадлежащие И. м. Скит св. Иоанна Предтечи (на-

зываемый также Иверский скит) расположен на возвышенности к западу от И. м., в получасе ходьбы от него. На этом

месте с X (IX?) в. существовала небольшая груз. обитель Афо, а недалеко от нее — пещера при Гавриила. В одной из

калив подвизался свт. *Афанасий I*, патриарх К-польский (1289–1293; 1303–1309) (*Δωρόθεος*. 1986. Т. 1. Σ. 272). После 1306 г. в результате набегов каталон. пиратов обитель пришла в запустение. Впосл. здесь поселился прмч. *Иаков* († 1519 или 1520) со своими учениками.

В завещании Константинопольского патриарха *Серафима I* (1734) это собрание калив упоминается уже как скит, устав которого был утвержден И. м. в 1788 г. Кириакон, посвященный Усекновению главы св. Иоанна Предтечи, согласно настенной надписи, построен в 1779 г., а расписан в 1799 г. мон. Никифором из Карпенисиона на средства иером. Паисия с Закинфа. Сохранились также 2 строения того же



(*Порфирий (Успенский)*. 1877. Ч. 1. Отд. 2. С. 326), в нач. XX в. — 15 келлий, из которых 5 были заселены рус. монахами: свт. Иоанна Златоуста и свт.

Кириаконом скита св. Иоанна Предтечи. 1779 г.

Николая Чудотворца близ Кареи, Св. Троицы, преподобных Петра и Онуфрия и Пояса Пресв. Богородицы в местности Магула. В наст. время И. м.

время рядом с кириаконом и полуразрушенный храм, возведенный прмч. Иаковом.

В скиту подвизались вдохновитель движения *колывадов* свт. *Макарий Нотара* (1731–1805), Христофор Продромит из Арты (кон. XVIII в.), ученик *Евгения* (Булгариса), написавший много гимнографических сочинений, сщмч. Григорий V, патриарх Константинопольский († 1821), нмч. Константин с о-ва Идра († 1800), преподобномученики *Прокопий* († 1810), *Онуфрий Габровский* († 1818), *Евфимий Новый* из Димитианы († 1814), *Игнатий* († 1814) и *Акакий Новый* из Нивори († 1816). Последние четверо готовились к мученическому подвигу в каливе свт. Николая Чудотворца под рук. старца Никифора, духовника патриарха сщмч. Григория V, который построил здесь посвященный им храм.

В принадлежащей скиту каливе св. Архангелов подвизался старец прп. *Иларион Грузин* (*Антоний Святогорец*). 1985. С. 59). В 1964 г. в ней поселился старец *Паусий Святогорец*. Вскоре он испросил благословение на сооружение новой каливы в овраге близ источника св. Иакова, но из-за сырости у него обострилась болезнь легких, и после операции (1966) в 1967 г. он был вынужден перейти жить в более сухое место — в Катунякин (*Исаак Аталлах*). 2006. С. 177–188).

Во время становления скита в нем было 13 калив и насчитывалось 33 монаха, в нач. XX в. — 14 калив (из них 2 румынские) и почти 40 монахов. К 2009 г. сохранилось 8 калив, из к-рых населена только одна. Братия (6 чел.) занимается изготовлением ладана.

В 1845 г. И. м. имел 20 келлий (в к-рых проживало 58 насельников)

принадлежит 26 келлий, из к-рых 10 находится в Карее, 13 — между Кареей и И. м. и 3 — недалеко от монастыря Филофея. Келлия св. Димитрия в Карее используется в качестве конака, или представительства И. м. в св. Киноте. К 2009 г. всего в келлиях проживало 27 монахов, большинство из них занимались огородничеством и садоводством.

Келлия прор. Илии с 8 каливами, в к-рых проживает 5–6 монахов, расположена напротив И. м. на вершине холма. Здесь некое время подвизался патриарх Григорий V, а затем жили изгнанные из И. м. грузины во главе со старцем Венедиктом, в числе учеников к-рого был старец Виссарион (Кикодзе; 1807–1893).

Некоторые из келлий находятся на месте древних мон-рей, основанных в кон. X–XII в. Так, келлия Пояса Пресв. Богородицы расположена на месте обители Халду, основанной в X в. Саввой Халдом из визант. фемы Халдия. В нач. 40-х гг. XIX в. келлия была заселена рус. иноками. В 1905 г. в ней подвизалось 20 монахов (*Павловский*. 1905. С. 140–142).

В 1905 г. в келлии проживало 26 насельников (Там же. С. 138). Эта келлия имела 5-этажное подворье в Галате в К-поле.

Келлия преподобных Петра и Онуфрия в местности Магула отождествляется с визант. обителью Магула, известной в качестве многонаселенной келлии с нач. XI в.; скитом она стала в XIII в. Здесь подвизались исихасты Исаия, Корнилий, Макарий, прп. *Григорий Синаит*, Каллист I, патриарх К-польский, прп. *Афанасий Метеорский*. Скит, расположенный между И. м. и монастырем Филофея, в течение веков оспаривался этими обителями, пока в 1786 г. патриарх Прокопий не передал его окон-

чательно И. м. В 40-х гг. XIX в. в келлии поселился рус. иером. Савва, в 1868 г. она была приобретена рус. схим. Николаем, к-рый отремонтировал ее. В 1872 г. были воздвигнуты 2 больших здания, в 1880 г. — новый храм во имя преподобных Онуфрия Египетского и Петра Афонского. Впосл. на нижнем этаже был устроен храм во имя свт. Николая Чудотворца в память коронации имп. Николая II. Преемником схим. Николая стал иеросхим. Феофан († 1900), а последним из рус. старцев — иером. Макарий. Серьезной проблемой келлиотов являлось отсутствие воды, разрешение на строительство водопровода было получено от И. м. только в 1917 г. В наст. время в келлии проживают старец Христодул и послушник Серафим из Австралии. Службы проводятся в нижнем храме, верхний нуждается в ремонте. В обоих храмах сохранились рус. иконостасы (*Цареградов*. 1908; *Троицкий* (в печати)).

Келлия Трех святителей находится на месте Сараварского мон-ря, игумены к-рого подписывались под мн. документами XII–XIV вв. Один из сараварских насельников, Михаил Кафолик (XIV — нач. XV в.), именуется «вторым ктитором» И. м. (*Pavlikianov*. 2001. P. 75–76). Храм к югу от руин древнего построен в 1761 г. и расписан в 1793 г. Иаковом Ивиритом. До нач. XX в. сохранялся мраморный пол церкви визант. периода.

Келлия ап. Иоанна Богослова, расположенная к северо-западу от И. м., упоминается с кон. IX в. В ней прп. Георгий Святогорец организовал школу, где груз. юноши учились у греч. богословов, а затем распространяли эти знания в Грузии. Преподобный привез из Грузии 80 юношей из бедных семей и сирот, чтобы увеличить долю грузин в братии И. м. Эта школа получила известность и просуществовала до нач. XIII в. (*Γεράσιμος (Σμυρνάκης), ἄρχι.* 1903. Σ. 476–477).

Келлия была восстановлена грузинами во 2-й пол. XX в. Когда в 1861 г. на Св. Гору прибыл груз. дворянин Вахта Баркляя, он застал в разных афонских обителях только 4 престарелых монахов-грузин, ранее подвизавшихся со своим наставником иером. Венедиктом в иверской келлии прор. Илии. Баркляя изъявил желание принять постриг в И. м., но ему было отказано, т. к. греч. насельники мон-ря решили

не принимать новых насельников груз. происхождения.

Загоревшись идеей возрождения груз. монашества на Афоне, Барклай по совету *Иеронима*, духовника Русского Пантелеимонова мон-ря, возвратился на родину, принял монашеский постриг с именем Венедикт и, заручившись сопроводительными грамотами 3 груз. архиереев, собрал 35 тыс. р. для покупки заброшенной иверской келлии ап. Иоанна Богослова. В 1869 г. он вернулся на Афон с 12 соотечественниками и посредством щедрых даров иверской братии добился выкупа келлии за 3 тыс. р. (45 тыс. гроссов) на 3 лица и начал интенсивное строительство, что сразу осложнило отношения с братией И. м. ввиду сооружения большого храма с куполом, не соответствовавшего статусу келлии. Было воздвигнуто 3-этажное здание с 50 комнатами (1871–1875). Владующий мон-рь не только отверг претензии келлии (братия которой увеличилась до 40 чел.) получить статус скита (1882), но и всячески препятствовал строительству и требовал выдворения груз. монахов, кроме вписанных в омологию (договор об аренде мон-рем к.-л. келлии, в к-рый вписываются лица, заключающие договор, после смерти которых келлия переходит во владения мон-ря). Изгнание удалось предотвратить из-за угроз российского правительства подвергнуть секвестру владения И. м. на территории Российской империи. Александр III пожертвовал келлии 15 тыс. р. из собственных средств и велел отпустить ежегодно по 3 тыс. р. до окончания спора с греками (*Навроев*. 1909. С. 371). Этот спор продолжался в течение 50 лет, до первой мировой войны греч. и груз. насельники так и не пришли к соглашению. Грузинская братия именвала келлию Новоиверской обителью и назначила иером. Венедикта ее игуменом. Но греки не разрешали более никого вписывать в омологию, где были указаны 3 насельника, чтобы по их смерти келлия по афонским правилам снова перешла И. м. Когда Афон занял русско-франц. отряд (4 янв. — 30 июня 1916), то были сделаны максимальные уступки: И. м. дал разрешение на освящение храма келлии (это разрешение ожидалось в течение 30 лет), на рукоположение иноков во священнический сан, на проведение воды и на ежегодное

получение определенного количества дров (*Павловский*. 2004. С. 611).

Келлия имела подворья на Чёрном м. в Сухуме и близ Поти. В 1899 г. келлия насчитывала 42 чел., в нач. XX в. — 30 (*Μαυλάκης*. 1971. Σ. 455–460). Здесь подвизался известный духовник иеросхим. *Феодосий* (в миру кн. Федор Георгиевич Эристави; † 1903), происходивший из рода прп. Иоанна-Торникия. Последний из грузинских монахов, Тихон (Пагава), скончался в келлии в 1956 г. в возрасте 90 лет (Иверская икона Божией Матери. Тбилиси, 1999. С. 19 (на груз. яз.)). Во 2-й пол. XX в. келлия пришла в запустение.

Из рус. келлий наиболее известна общежительная *келлия свт. Иоанна Златоуста*, расположенная в урочище Ага, в 15 минутах ходьбы от Кареи по дороге в И. м. и Великую Лавру. По преданию, она основана в кон. XII — нач. XIII в., в нач. XVII в., в день памяти свт. Иоанна Златоуста, в обители забил ключ питьевой воды. Келлия принадлежала грекам до 1821 г. Первым старцем из рус. иноков был иеросхим. *Арсений Афонский* († 1846), постриженный в малую схиму в Молдавии, а в великую — в иверском скиту св. Иоанна Предтечи; вторым — его ученик карульский схим. Иосиф; третьим — схим. Михаил. Расцвет келлии наступил под упр. схим. Константина (Семерникова) (1887–1913), который был родом из донских казаков. Он участвовал в русско-тур. войне 1877–1878 гг., в 1881 г. принял постриг в иверской келлии преподобных Петра и Онуфрия, во время русско-япон. войны организовал санитарный поезд, в к-ром несли послушание 53 афонских монаха; награжден орденами и знаками отличия за храбрость.

В 1888 г. схим. Константин перестроил братский корпус, возвел трапезную, кухню и др. хозяйственные постройки, отремонтировал и перестроил визант. храм свт. Иоанна Златоуста, освященный 27 янв. 1900 г. В нач. XX в. в келлии подвизалось 26 насельников, в т. ч. 3 иеромонаха и иеродиакон (Русская общежительная келлия. 1904. С. 18–26).

В наст. время храм и один из корпусов находятся в развалинах. Единственный насельник схим. Михаил, грек, устроил в сохранившемся братском корпусе домовый храм (*Троицкий*. 2002. С. 109–114).

И. м. также принадлежит 10 кафизм в окрестностях обители, из к-рых заселена только одна.

Лит.: *Порфирий (Успенский)*, архим. Афон. К., 1877. Ч. 1. Отд. 2: Первое путешествие в Афонские мон-ри и скиты в 1845 г.; *Γεράσιμος (Σμυρνάκης)*, αρχιμ. Το "Άγιον Όρος. Αθήνα, 1903. Καρτές, 1988². Σ. 460–482; Русская общежительная келлия св. Иоанна Златоуста на Афонской горе (в местности обители Иверской) и настоятель келлии схим. Константин. Од., 1904; *Павловский* А. А. Спутник рус. паломника по Св. Горе Афону. М., 1905; *он же*. Всеобщий иллюстр. путеводитель по мон-рям и св. местам Российской империи и Афона. Н. Новг., 1907; *он же*. Русское монашество на Афоне в 1913–1918 гг.: Отчеты А. А. Павловского в Российское генеральное консульство в Салониках / Публ.: М. Г. Талалай // Россия и Христианский Восток. М., 2004. Вып. 2/3. С. 595–617; *Цареградов Н.* Русская общежительная пустынь св. Онуфрия Египетского и Петра Афонского на Св. Афонской Горе // Монастырь. Н. Новг., 1908. № 6; *Навроев А.* Иверский мон-рь на Афоне в Турции. Тифлис, 1909; *Ταχιάος Α. Α.* Το Γεωργιανικόν ζήτημα (1868–1918). Θεσσαλονίκη, 1962; *Μαυλάκης Γ. Π.* Το "Άγιον Όρος διά μέσσω των αιώνων. Θεσσαλονίκη, 1971; *Αντωνίου (Σвятогорец)*, иером. Очерки жизни и подвигов старца иеросхим. Илариона Грузина. Джорд., 1985; *Δωρόθεος, μον.* Το "Άγιον Όρος: Μύηση στην ιστορία του καί τη ζωή του. Κατερίνη, 1986. Τ. 1. Σ. 257–274; *Paulikianov C.* The Medieval Aristocracy on Mount Athos. Sofia, 2001. P. 51–76; *Троицкий П. В.* Свято-Андреевский скит и рус. келлия на Афоне. М., 2002; *он же*. История рус. обителей Афона в XIX–XX вв. (в печати); *Πεντζίκης Γ. Ν.* "Άγιον Όρος: Ένας πλήρης ταξιδιωτικός οδηγός. Αθήνα, 2003. Τ. 2. Σ. 233–255; *Исаак (Аталах)*, иером. Житие старца Паисия Святогорца. М., 2006².

Иером. Леонтий (Козлов)

Иконное собрание И. м. остается в отличие от собраний икон др. афонских обителей малоизученным; к 2009 г. нет ни его каталога, ни исследования его произведений. Иконы из собрания экспонировались наряду с памятниками др. мон-рей Св. Горы на выставке, приуроченной к провозглашению в 1997 г. Фессалоники культурной столицей Европы. Опубликованные иконы из И. м. принадлежат к критской школе иконописи XV–XVII вв. Наиболее известной является икона сер. XV в. «Успение прп. Ефрема Сирина». Такой извод был разработан, вероятно, в поздневизант. искусстве и унаследован иконописью и монументальным искусством поствизант. времени (см. иконы сер. XV в. из собрания Греческого Патриархата в К-поле, Византийского музея в Афинах, в росписи парекклисиона Трех святителей в метеорском мон-ре Варлаама (1637)). Как и в др. композициях, на иконе из И. м. событие представлено в неск. сценах, превращающих иконное повествование

в подобие экфрасиса. В центре на переднем плане — одр с телом преподобного, вокруг к-рого собрались монахи разных возрастов, в т. ч. отшельники (во власяницах), схимники. Они участвуют в погребальной службе: держат свечи, читают, а также прощаются со святым, припадая к его гробу. По сторонам центральной сцены представлены отшельники, населяющие пещеры, столпник, к-рый поднимает вверх какую-то пошу, монахи, занятые переписыванием книг. Все они получают весть о смерти при. Ефрема. Интересны живые, почти жанровые детали, показывающие, как монахи, покидая горы, пустыни, пещеры, движутся к месту погребения преподобного: кто-то идет, опираясь на костыли в виде скоб, кого-то несут на спине или на носилках молодые иноки, кто-то едет на осле или даже на медведе. Подобные композиции служили не только прославлению великого сир. монаха, но и своеобразной энциклопедией древнего правосл. монашества. Особенностью иконы из И. м. в сравнении с др. образцами того же извода, прежде всего с критской иконой, написанной, вероятно, ок. 1457 г. (Византийский музей, Афины), является отсутствие процессионной иконы Божией Матери Одигитрии над гробом преподобного, а также использование не золотого, а цветного пейзажного фона, с далекими зеленоватыми силуэтами гор и крепостными сооружениями у их подножия.

Произведением критской школы, повторяющим стиль и технику мастера *Феофана Критского*, является также небольшая икона с образом Христа во гробе в изводе «Не рыдай Мене, Мати, во гробе зрящи» 1-й пол. XVI в. Полуфигура Христа, полуобнаженного, со сложенными крестообразно руками, возвышается над саркофагом розового цвета, слева к лику Спасителя прикила Богоматерь, обнимающая Его за плечи. Позади Христа виден Крест с надписью: Ο Β(Α)Σ(Ι)Λ(Ε)ΥΣ Τ(Η)Σ Δ(Ο)Ξ(Η)Σ (Царь Славы). В живописи ликов и торса Спасителя обильно использованы высветления, что создает эффект свечения, особенно заметный на золотом фоне иконы.

Сер. XVI в. датируются 2 храмовые иконы кафоликона И. м.: Богоматерь Одигитрия и Христос Всевидящий (ΠΑΝΤΕΠΟΠΤΗΣ — Пантепопт). Богоматерь с Младенцем

изображена традиционно для данного извода: по пояс, с Младенцем на левой руке, правой указывает на Него, Младенец, в одеждах, покрытых золотым ассистом, благословляет правой рукой, в левой держит свиток, Его ножки чуть приподняты одна над другой, ступни приоткрыты. В верхних углах иконы — полуфигуры архангелов Михаила и Гавриила. Иконы имеют золотые фоны и рельефные нимбы, напр. на нимбе Богоматери между цветочными изгибами размещены круглые медаль-



«Не рыдай Мене, Мати, во гробе зрящи». Икона, 1-я пол. XVI в. (Иверский мон-рь)

оны с символами евангелистов. Иконы из кафоликона И. м. имеют большое сходство с иконами подобных изводов из Великой Лавры, написанными в 1535 г. Феофаном Критским. Поэтому обе иконы атрибутируют как работы этого мастера, созданные между 1535 и 1545 гг., когда он расписывал кафоликон мон-ря Ставроникита. Образы Христа и Богоматери являются повторением классических типов, созданных в позднелалеологовский период визант. искусства: рисунок ликов и драпировок отличается классической правильностью, чистотой передачи пластической формы, что особенно очевидно на иконе Христа Всевидящего. Изображение Его благородного облика восходит к визант. иконе Христа из собрания ГЭ (1363), но без чрезмерной штриховой белильной разделки и напоминает монументальные пластические образы искусства XIII в. На раскрытом кодексе в руках Христа помещен текст из Евангелия от Матфея (Мф 11.



Христос Всевидящий (Пантепопт). Икона. Сер. XVI в. (Иверский мон-рь)

28–29). Чрезвычайно важны эпитеты, к-рые сопровождают изображения на храмовых иконах кафоликона И. м. Названия икон Божией Матери Одигитрии и Христа Всевидящего восходят, вероятно, к названиям прославленных икон визант. столицы. Почитание к-польской иконы в мон-ре Пресв. Богородицы Одигон было широко известно паломникам, посещавшим К-поль (Царьград), оно также нашло отражение в распространении списков этой иконы, в т. ч. с наименованием «Одигитрия», на территории правосл. Балкан и на Руси. Образ Христа Всевидящего повторяет извод или наименование иконы, к-рая могла почитаться в к-польском мон-ре с таким посвящением, основанном близ мон-ря Пантократор в кон. XI в. Анной Далассиной, матерью имп. Алексея I Комнина (в наст. время мечеть Эски-Имарет-джами). Подобная обитель должна была иметь иконы, исполненные столичными мастерами, ставшие на закате империи объектом почитания, в т. ч. за пределами столицы. Возможно, в этом храме почитались иконы Христа разных изводов, но под общим эпитетом «Пантепопт». Еще один пример использования такого же наименования известен по стеатитовой иконе позднелалеологовского времени (XIV–XV вв., музей Метрополитен — см.: Byzantium: Faith and Power (1261–1557): Cat. of Exhib. N. Y., 2004. P. 235–236. N 143) с образом Христа на престоле в окружении сцен праздников и ликов святых.

К сер. XVI в. принадлежат и 2 части храмового эпистилия, где изображено 6 сцен Страстного цикла: «Тайная вечеря», «Умовение ног», «Моление в Гефсимании», а также сцены «Поцелуй Иуды», «Христос перед Анной и Каиафой», «Отречение ап. Петра». Композиции вписаны в арки, исполненные в высоком деревянном рельефе, с цветочными бутонами над «колонками» аркады. По иконографии и стилю фрагменты эпистилия аналогичны подобным же произведениям Феофана Критского из кафоликона мон-ря *Анапавса* в Метеорах (1527), Великой Лавры (1535) и мон-ря Ставроникита (1546). Краски достаточно темных оттенков, в т. ч. в живописи лиц, создают резкий контраст с сияющей киноварью, к-рой исполнены одежды нек-рых персонажей, и с золотом фона и резьбы.

Из трапезной И. м. происходят 2 вытянутые по вертикали доски с образами Богоматери и Спасителя, видимо представлявшие собой створки врат или иконного киота. Они интересны с т. зр. не только почитания отдельных икон Иисуса Христа и Божией Матери, но и памяти о мирянах, помогавших И. м. и украшавших его. На левой створке в верхней части представлена Богоматерь с подписью: *Η ΕΛΠΙΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ* (Надежда христиан), вариант иконографии Богоматери Параклिसис: Она обращена на $\frac{3}{4}$ вправо, ко Христу, правая рука чуть поднята, в левой, поднятой высоко, — свиток с текстом. На правой створке в верхней части — фронтальная полуфигура Иисуса Христа с Евангелием в руках, с подписью: *Ο ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΟΣ* (Человеколюбец). На левой створке внизу изображена полуфигура молодого человека в красных одеждах с золотыми орнаментами, золотым поясом; он без усов и бороды, с длинными локонами, его правая рука поднята, взгляд обращен вверх, к Богоматери, в опущенной левой руке высокая шапка с перетянутой золотым шитьем тульей. На правой створке, под образом Христа, представлен мужчина средних лет, с темными волосами и округлой бородой, также в орнаментированной одежде с прорезными рукавами, ко Христу поднята его правая рука, а левая с головным убором опущена. Фигуры юноши и мужа вписаны в арки сложной стрельчатой формы, опирающиеся на розовые колонны. Исследователи высказывали разные т. зр.

относительно этих изображений, связывая их с ктиторами мон-ря. Архим. Герасим (Смирнакис) полагал, что на правой створке представлен прп. Иоанн-Торникий, а слева — юный имп. Василий II Болгаробойца; створки происходят из кафоликона И. м., украшенного в 1680 г. Г. Милле, Ж. Паргуар и Л. Пти атрибуировали эти изображения груз. правителям Ашотану и его сыну Иессею и считали створки частью декорации ц. Пресв. Богородицы Портаитиссы, ктитором к-рой был Ашотан. А. Ксингопулос, основываясь, вероятно, также на стиле створок, характерном для посл. четв. XVI в., отождествил мужчину и юношу с валашскими господарями Михней II (1577–1583; 1585–1591) и его сыном Раду Михней (1611–1616; 1620–1623). Это мнение находит подтверждение в том, что на юж. стене кафоликона сохранились кти-



Преподобномученички Акакий, Игнатий и Евфимий, с житием. Икона. Ок. 1818 г. (Иверский мон-рь)

торские изображения, подобные тем, что на иконах: воеводу Михню и его сына Раду сопровождают игумен мон-ря Гавриил и иверский зограф Марк, видимо инициаторы росписи и украшения собора. Лица ктиторов имеют обобщенные, хотя и портретные, узнаваемые черты: нежные — в лице отрока, крупные — в лице зрелого мужа. Орнаменты их одежд воспроизводят узоры, напоминающие об одеждах визант. императоров: в орнаментике кафтана юноши использованы медальоны в форме квадрифолиев с вписанными фигурами золотых двуглавых орлов —

эмблемой визант. правящей династии и знаком к-польских мастерских.

Сохранились иконы, некогда принадлежавшие к числу личных моленных образов насельников мон-ря. Такова икона вмч. Димитрия Солунского (ок. сер. XVII в.), на нижнем поле к-рой имеется подпись, удостоверяющая, что эта икона — «моление раба Божия монаха Анфима». Святой изображен сидящим на троне, в полном вооружении: с луком за спиной, с копьём в правой руке, с мечом, зажатым под левой рукой и обращенным рукоятью вниз. На голове великомученика венец-стемма; по сторонам украшенного рельефным рисунком нимба — 2 медальона, на их красном фоне золотыми буквами воспроизведено имя святого, что напоминает принципы оформления драгоценной церковной утвари. Древний тип иконографии — святой, сидящий на престоле (известен по рус. иконе нач. XIII в. из Дмитрова, ГТГ), с венцом на голове, подобно правителю, — соответствует деталям убранства трона, имитирующего мрамор, и узор одежд. Жесты святого иные, чем на древнейшей рус. иконе, представляющей вмч. Димитрия как патрона рус. княжеского дома: тем, что меч вмч. Димитрия находится в ножнах, подчеркивается мирный характер св. воина. Испещренная мелкими узорами красная сорочка святого должна была напоминать об одной из реликвий Фессалоники — сорочке святого, впитавшей его кровь и еще с визант. времени являвшейся предметом поклонения для греков и русских.

В нач. XX в. Н. П. Кондаков видел в древней ц. вмч. Евстафия Плакиды, расположенной в «пустыни св. Афанасия» недалеко от И. м., 2 иконы XVII в. замечательной сохранности: икону Божией Матери Одигитрии с полуфигурами ангелов в среднике и с клеймами акафиста на полях и икону с поясными изображениями Христа Пантократора, Богоматери и св. Иоанна Предтечи в среднике в окружении сцен двенадцатых праздников на полях. Исследователь относил обе иконы к «молдо-влахийскому периоду греческой иконописи XVI–XVII вв.», отмечал сохранение древних иконографических деталей в композициях праздников, связанных с византийской традицией, напр. олицетворение Иордана в сцене «Богоявление».

К искусству Нового времени относятся неск. икон, связанных с принадлежащим И. м. скитом св. Иоанна Предтечи и образами новомучеников. Это икона преподобномучеников Акакия, Игнатия и Евфимия со сценами из жизни на полях работы мон. Досифея из г. Печ в Сербии (ок. 1818). В среднике иконы находятся 3 фигуры молодых святых. Акакий держит в руках икону Воскресения Христова и финиковую ветвь, Игнатий — икону Христа и мученический крест, Евфимий изображен с пальмовой ветвью в правой руке и с крестом в левой; голубой живописный фон имитирует небеса и пейзаж. Сцены верхнего и нижнего полей заключены в рамки, напоминающие барочную золоченую резьбу с картушами витиеватых форм. Еще одна икона, написанная темперой, посвящена имч. Константину с о-ва Идра. Она создана мон. Анфимом в 1837 г. Святой в образе молодого монаха с крестом в руках представлен на фоне о-ва Родос, где он пострадал в 1800 г.

К числу ремесленной продукции И. м. можно отнести отпечатанные с медных пластин бумажные иконки, напр. с образом св. Иоанна Предтечи, производившиеся в скиту св. Иоанна Предтечи.

Лит.: Кондаков И. П. Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. М., 2004^р. С. 51, 97, 137–138, 166–167, 256–258; Οι θησαυροί του Αγίου Όρους. Θεσσαλονίκη, 1997². Σ. 102–104, 108–115, 150–151, 194–196. Кат. 2. 33, 2. 39 – 2. 43, 2. 80, 2. 132 – 2. 133, 4. 9; Τσιγαρίδας Ε. Ν. Прώϊμη κρητική εικόνα της Κοιμήσεως της Θεοτόκου στη Μονή Ίβήρων // ΔΧΑΕ. Αθήνα, 1998. Пер. 4. Т. 20. Σ. 193–202; *idem*. Άγνωστο έπιστόλιo του Κρητός στη Μονή Ίβήρων στο Άγιον Όρος // Ibid. 2007. Пер. 4. Т. 28. Σ. 185–208.

М. А. Маханько

Ризница И. м. Богатство ризницы И. м., вход в к-рую без особого разрешения запрещен даже братии обители, отмечал еще в нач. XX в. Кондаков, когда ему показывали шитые епитрахили и облачения. Однако исследователь считал, что древности, связанные с вкладами груз. правителей, остались «под спудом» (Кондаков. 1902. С. 257). В наст. время о сокровищах ризницы И. м. можно составить представление лишь по единичным публикациям.

Древнейший оклад Евангелия (21×14,6 см) в ризнице И. м. датируется XIV и XV вв. Он составлен из серебряных позолоченных пластин с литым просечным орнаментом, к к-рым в центре каждой стороны



Оклад Евангелия. Сошествие во ад.
Нач. XIV, XV в.
(ризница Иверского монастыря)

присоединены чеканные пластины с рельефными изображениями «Сошествия во ад» (на лицевой стороне) и «Распятия» (на оборотной). Вокруг центральных рельефов крестообразно в кастах укреплены крупные камни. По стилю композиции близки к композициям на окладе иконы Божией Матери Одигитрии из мон-ря Ватопед (XIV в.). В наст. время пластины с сюжетными композициями датируются нач. XIV в., а орнаментальные — XV в.

Др. серебряный позолоченный оклад рукописного Евангелия 1578–1605 гг. связан с именем католикоса-патриарха Зап. Грузии *Евфимия I (Сакварелидзе)*. Две вкладные надписи содержат обращение католикоса к Пресв. Богородице: «Панагия Портантисса, помилуй в двух жизнях католикоса Евфимия». То, что оклад был задуман католикосом-патриархом как дар И. м., отражено и в иконографической программе. Поле разделено на 3 зоны, в каждой по 2 евангельских сюжета («Благовещение» и «Крещение Господне», «Рождество Христово» и «Преображение», «Сретение» и «Воскрешение Лазаря»). Наверху в центре представлена Иверская икона Божией Матери, стоящая на двери, украшенной полудрагоценными камнями. Чуть ниже перед дверью изображен в рост в молении католикос-патриарх, облаченный в крещатый саккос, с нимбом. В правой части 2 нижних зон изображены в рост основатели И. м. — преподоб-

ные Евфимий, Иоанн и Георгий Святгорцы. В нижней части композиции «Благовещение» помещены погрудные изображения великомучеников Феодора, Георгия и Димитрия. На оборотной стороне оклада — образы святителей Иоанна Златоуста, Николая Чудотворца, Василия Великого и Григория Богослова. Все надписи сделаны асомтаврули. Памятник может быть атрибутирован как работа мастеров Зап. Грузии, обращавшихся в этот период к архаизирующей визант. традиции XII–XIV вв. (напр., крест мастера Мамне, кон. XV в., Гелати — см.: *Amirinchvili Ch. L'Art des ciseleurs géorgiens*. P., 1971. П. 94–97). В И. м. Евангелие, очевидно, было доставлено посольством ивиритов, посетивших Грузию в 1592–1604 гг. Оклад печатного Евангелия (Венеция, 1671) относится к нач. XVIII в. В его украшении использованы серебряные с позолотой скань и пластины с чеканными изображениями евангельских сюжетов. Вверху по сторонам расположенного в центре «Распятия с предстоящими» показаны символы евангелистов Луки и Марка, ниже — «Благовещение». В верхней части оклада — «Сретение» и «Рождество Христово», в нижней — «Крещение» и «Воскрешение Лазаря». В композиционном размещении этих сюжетов отмечают сходство с памятниками из Бачковского мон-ря, выполненными в мастерской Пловдива. Возможно, оклад был сделан на подворье И. м. — в Роженском монастыре близ Мелника.

В ризнице хранится и вклад царей Петра I и Иоанна V Алексеевичей — напрестольное Евангелие в литом окладе рус. работы из позолоченного серебра с драгоценными камнями (вес Евангелия ок. 40 кг). На поле его верхней крышки, украшенной растительным орнаментом, помещены изображения в картушах. В углах с 4 сторон — пишущие евангелисты, вокруг центральной композиции «Воскрешение — Сошествие во ад» расположены 14 евангельских сюжетов из жизни Пресв. Богородицы и Христа. Вверху — образ Господа Саваофа. Надписи в картушах славянские. При кажущейся традиционности композиций, сохранивших общую схему изводов, в каждой из них заметно влияние зап. иконографии. Так, в пространственном решении появилась перспектива или обозначен дальний план, детали интерье-

ров изобилуют такими нюансами, как мягко спадающие складки балдахинов или тщательная разработка оконных переплетов, и т. д. Однако в целом, несмотря на барочную стилистику, проявляющуюся также в характере орнаментов и форме фигурных ромбовидных картушей, оклад композиционной плотностью напоминает произведение древнерус. ювелирного искусства — лицевое Евангелие из Успенского собора Московского Кремля. В 1823 г. Евангелие было заложено под крупную сумму турку Эмин-аге из Корчи, к-рый не только вернул его в целости по выплате кредита, но каждый день возжигал перед ним свечу.

Интерес представляет серебряный позолоченный потир 1587/88 г. На его чаше в чеканном рельефе показаны сюжеты 12 праздников. Композиции представлены в 2 регистрах и отделены друг от друга линией в виде насечки, имитирующей витую проволоку, они последовательно читаются в хронологии евангельских событий, начиная с нижнего регистра. По венцу чаши идет литургическая надпись на греч. языке. Стояк разделен пополам «яблоком» с орнаментом, напоминающим вост. мотивы оформления, и закреплен в литом в виде высокого купола поддоне, на к-ром в 8 секторах изображены серафимы. Вся конструкция установлена на фигурное основание, разделенное на 10 секторов, в каждом выгравированы поясные изображе-



Потир.
1587/88 г. (ризница
Иверского мон-ря)

ния святых. Орнаментальные полосы, разделяющие секторы поддона и основания, соотносятся по характеру исполнения. Различающиеся по технике и стилистике верхняя и нижняя части потира, возможно, могли быть исполнены в разное время.

Лаконично внешнее оформление серебряного позолоченного потира кон. XVI в. По верху чаши идут в шахматном порядке в 2 ряда крупные гнезда с драгоценными камнями красного и зеленоватого цветов. Стройность расширяющегося книзу стоянка подчеркнута рельефными витыми линиями. Объемное «яблоко» также украшено камнями, самые крупные из к-рых располо-



Напрестольный крест.
1707 г. (ризница
Иверского мон-ря)

жены посередине, поддон плоский, фигурный.

Два выносных креста к-польской работы, резной деревянный 1676 г. и живописный 1679 г., сходны по форме (оправлены и закреплены на ручке) и, согласно надписям на ручках, являются вкладом патриарха К-польского Дионисия IV Сероглауса. На напрестольном резном деревянном кресте в золотой сканой с финифтью оправе (1707) изображены следующие сцены: в средокрестии представлено «Крещение Господне», в верхней части — «Благовещение», в нижней — «Преображение», в правом и левом крыльях — 2 пишущих евангелиста с персонализациями Премудрости Божией, в 13 медальонах в окладе по контуру креста — полудлинные изображения Христа, Богородицы и святых. Резные части креста находят аналогии в подобных же работах афонских мастеров-резчиков XVI–XVII вв. (напр., кресты 1669 и 1671 гг. из мон-ря Ксиропотам). Оправа креста, как следует из вкладной надписи на внутренней стороне, была создана московскими мастерами тщанием

Акакия из Галатисты, настоятеля иверского подворья — Никольского мон-ря в Москве. Еще один напрестольный крест, также резной в основе (с изображением «Рождества Христова» в центре, «Благовещения» вверху, евангелистов по сторонам), в сканой оправе с эмалью и цветными стеклами-вставками, согласно надписи, был создан для архиеп. Галактиона Элассонского мастером Иоанном Франге из Доменикона в Фессалии.

Из России в И. м. был прислан серебряный подсвечник в виде прорастающего из сосуда с рельефными изображениями лимонного дерева в натуральную величину, с 30 позолоченными лимонами и 7 подставками для свечей (1819). В 1830 г. И. Каподистрия отказался принять эту реликвию на нужды гос-ва ввиду ее исторической ценности и возвратил обителю.

По преданию, древнейшим из хранящихся в И. м. облачений считается саккос визант. имп. Иоанна I Цимисхия (969–976), украшенный узо-



Рождество Пресв. Богородицы.
Фрагмент эпитрахили. 1-я пол. XVI в.
(ризница Иверского мон-ря)

рами с изображением львов и двуглавых орлов. Однако скорее всего это архиерейское облачение относится к XV в.

Среди произведений лицевого шитья в ризнице И. м. преобладают памятники позднего средневековья и Нового времени (XVI–XVIII вв.). К числу наиболее древних относятся вклады из мастерских Молдавии: эпитрахиль со сценой «Благовещение», изображениями иерархов и др. святых (1-я пол. XVI в.), орарь диак. Радивоя (1533), пелена (подея) игум. Симеона (1544/45) с подписью по-славянски, подобно 2-частному складню состоящая из

композиций «Благовещение» и «Воскресение Христово» («Сошествие во ад»), т. н. епитрахиль апостолов, на 2 частях к-рой изображены вписанные в арки ростовые фигуры обращенных друг к другу апостолов (XVI в.). Сохранились и произведения монастырских мастерских с территории материковой Греции, напр. Метеорских монастырей: поручи с штыми по красному атласу изображенными «Гостеприимство Авраама» и «Сошествие Св. Духа» (1585/86), епитрахиль, где традиц. композиция «Умовение ног» вписана в форму ромба, а фигуры апостолов соединены подобием цветочного орнамента (XVI в.), епитрахиль Галактиона, архиеп. Элассонского (кон. XVI — нач. XVII в.), с 14 сценами праздников и событий НЗ. По сохранившимся облачениям и служебным предметам можно судить о географии мастерских правосл. шитья. Среди произведений с упоминанием имен мастериц есть вышитые в древних традициях в мастерских К-поля изделия: плащаница Агнии, Феонимфы и Марии (XVI в.) с образами служащих над телом Спасителя ангелов; полотенце (убрус) К-польского патриарха Дионисия IV (1679); пелена с изображением Богоматери с Младенцем (1700, работы золотошвейки Деспины Аргирей), созданная, судя по надписи, для ц. Пресв. Богородицы в к-польском квартале Диплоконийон (ныне Бешикташ, Стамбул); омофор Иоанникия, митр. Лемносского (1707–1732), проживавшего в 1735–1737 гг. на покое в И. м. Ряд облачений и предметов богослужения, вложенных в И. м., происходят из М. Азии: епитрахиль (1672, Синоп), вклад архонтииссы Кархатулы; епитрахиль, шитая в малоазийской провинциальной мастерской, вклад Ирины, сестры Томны Аргирей (кон. XVII в.); плащаница (1750, Смирна (?)), заказ Иконийского митр. Дионисия, работа золотошвейки Таласы Даскалисы; с о-ва Крит — орарь и поручи иером. Иоасафа Критянина (сер. XVII в.; 1656, с образами Христа на престоле и Богоматери с Младенцем на престоле, в окружении евангелистов с символами), епитрахиль, вышитая иером. Афанасием (1723). Епитрахиль XVI в. южнослав. происхождения со сценами двенадцатых праздников имеет, по мнению Милле, большое сходство с епитрахилью из мон-ря Крушедол (Фрушка Гора).



вни Иоанном Шербаном (1682) и Валахии Константином Брынковяну. На большом омофоре

*Сень (зонт)
иконы Божией Матери
Портаитиссы. 1686 г.
(реликвия Иверского мон-ря)*

Много произведений церковного шитья происходит из Грузии: плащаница сер. XVII в., вклад картлийской царицы Мариам (1634–1658) и Тбилисского архиеп. Елисе Сагинашвили; сень (т. н. зонт) иконы Божией Матери Портаитиссы, 1686 г., дар правителя Ашотана Мухранбатони (1637–1692) и его сына Кайхосро. Подобные предметы, составлявшие шитый убор почитаемых выносных икон, известны по изображениям на иконах. Сходного типа складная сень на высокой ручке была установлена над образом Божией Матери Одигитрии, судя по клейму иконы «Похвала Богоматери, с Акафистом» (кон. XIV в., Успенский собор Московского Кремля). Сень из И. м. по всей поверхности украшена шитыми изображениями; по кайме идут литургические надписи. Шитый проскинитарий (кон. XVII в.), с изображением Св. Гроба и событий НЗ, неизвестного происхождения, принадлежит к традиции, распространенной во всех правосл. культурах Нового времени.

К облачениям русской работы относятся орарь (ок. 1676) из пунцового бархата, на который нашиты металлические медальоны круглой и трапезиевидной формы. В круглых медальонах помещены чеканные изображения Христа, Богоматери (типа Влахернитиссы), архангелов, евангелистов, пророков (Давида, Захарии, Аарона, Моисея), апостолов Петра и Павла. В надписях упоминаются архим. Соломон, Мария и Михаил из рода Романовых, а также г. Москва. Саккос патриарха К-польского Дионисия IV из золотой парчи с цветочным шелковым шитьем украшен эмалевыми медальонами с Деисусом и изображениями 12 апостолов, исполнен в Вене во 2-й пол. XVII в. и поднесен патриарху господарями Молда-

(XVII в.) из белого атласа в 4 крестообразных медальонах помещены шитые композиции «Распятие», «Снятие с креста», «Сошествие во ад» и «Успение Пресв. Богородицы». На лицевой стороне (спускающейся с левого плеча) помещен круглый медальон с изображением Христа Еммануила в окружении 2 ангелов.

Интересна также шитая палица (1699), вложенная в И. м. иеродиаком Саввой и некоей Марией. Исполненная безыскусно, она выделяется составом лицевых изображений. В центре вышита сцена «Успение Пресв. Богородицы» — храмового праздника кафоликона И. м., по углам — сцены из НЗ: «Рождество Христово», «Распятие Господне», «Сошествие во ад» и «Вознесение». Под композицией «Успение Пресв. Богородицы» в центре вышиты 3 иконы, вероятно почитаемые в И. м. По сторонам более крупной по размеру иконы, воспроизводящей извод Портаитиссы, изображены Богоматерь с Младенцем. Под каждой иконой находится ткань-пелена, к левой иконе припадает муж. фигура, около правой стоит женская. Все 3 иконы вышиты на голубом фоне, как будто нарят над водной гладью, что должно напоминать об обстоятельствах обретения Портаитиссы (Смирнова Э. С. «Смотря на образ древних живописцев...»: Тема почитания икон в искусстве средневеков. Руси. М., 2007. С. 43, 45).

К более поздним работам относятся т. н. мантия сщмч. Григория V, патриарха К-польского, и алтарная завеса с вышитой золотом композицией «Успение Пресв. Богородицы» (работа золотошвейки Кокконы Орологи из Фессалоники, 1819).

В произведениях резьбы и в инкрустации резных поверхностей перламутром, древесными шашками очевидно влияние вост. орнаментами, о чем свидетельствует инкрустированная дверь 1589 г. из кафоликона И. м.



Лит.: Кондаков Н. П. Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. М., 2004^р. С. 257; Οι θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα. Ἀθήναι, 1975. Τ. 2. Σ. 18–19, 22; Οι θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Θεσσαλονίκη, 1997². Σ. 342–344, 368–369, 374, 382–385, 388–389, 394–395, 398–399, 410–411, 449–450. Кат. 9. 20, 9. 34, 9. 37, 9. 45, 9. 47, 9. 52, 9. 56, 9. 57, 9. 60, 9. 69, 11. 2, 11. 5; Βλαχοπούλου-Καραμπίνα Ἐ. Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων. Χρυσόκέντητα ἄμφια καὶ πέπλα. Ἄγιον Ὄρος, 1998.

Э. В. Ш., М. А. М.

Библиотека И. м. содержит свыше 2 тыс. греческих, ок. 100 грузинских (X–XV вв.), 16 слав. рукописей и 15 тыс. печатных книг. В каталоге С. Ламброста описаны 1386 греч. рукописей (из них 123 написаны на пергамене, 23 — на бомбицине, остальные — на бумаге). В монастырскую опись, составленную в 1997 г. о. Феологом Ивириотом, вошло 748 неучтенных ранее манускриптов; еще 74 рукописи были выявлены в процессе подготовки П. Сотирудисом к изданию каталога (Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων: Κατάλογος ἑλληνικῶν χειρογράφων / Π. Σωτηροῦδης. Ἄγιον Ὄρος, 1998. Т. 1), включившего описание первых 100 кодексов собрания И. м. В связи с этим в 2007 г. вне очереди вышел 11-й т. каталога с описанием 181 из 822 новонайденных рукописей (из них 35 датируются X–XV вв. (29 пергаменных), 89 — XVI–XVII вв., остальные относятся к более позднему времени (Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων: Κατάλογος ἑλληνικῶν χειρογράφων / Π. Σωτηροῦδης. Ἄγιον Ὄρος, 2007. Т. 11)). Древнейшая греч. рукопись, хранящаяся в б-ке И. м., — Евангелие Ath. Iver. gr. 8(1), IX в. (согласно Ламбросту, VIII в.). В нач. XVII в. мон-рь приобрел коллекцию рукописей и старопечатных книг Максима Маргуня, еп. Кифирского († 1602). В 1654 г. Арсений (Суханов) привез из И. м. 170 греч. рукописных и печатных книг, в т. ч. неск. из первоначально принадлежавших иверской библиотеке, напр. Гомилии свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея, переписанные в 1006 г. Феофаном Ивириотом (ГИМ. Син. греч. № 75(62)). В 1678 г. К-польский патриарх Дионисий IV подарил свое собрание книг б-ке И. м., к-рое в 1722 г. пополнилось сочинениями Неофита (Мавроматиса), бывш. митрополита Артского и Навпактского. Последний участвовал в строительстве помещения для б-ки.

Коллекция груз. рукописей по составу и наличию древних памятников является одной из крупнейших за пределами Грузии. В частности,

здесь хранятся переписанная по заказу прп. Иоанна-Торникия Ошкская Библия 978 г. (Ath. Iver. georg. 1) — огромная рукопись в 2 томах (древнейший датированный груз. список Библии); переписанное в 913 г. в Опизе Четвероевангелие (Ath. Iver. georg. 83) и др. Один из манускриптов (Ath. Iver. georg. 9) содержит древнейший список кн. «Луг духовный» Иоанна Мосха.

Грузинские рукописи. Первый каталог, вернее, перечень груз. рукописей И. м. составил в 1836 г. прп. Иларион Грузин, духовник имеретинского царя Соломона II (1789–1810), подвизавшийся на Афоне после смерти царя в Трапезунде (Цагарели. 1886. С. XV). В 1849 г. груз. историк П. Иоселиани во время научной поездки на Афон составил описание 39 афонских груз. рукописей (ИЦРГ. S 3061), к-рое хранится в *Институте рукописей прот. Корнелия Кекелидзе* в Тбилиси (ныне Национальный центр рукописей). Оно, так же как и составленный Иоселиани после поездки очерк на рус. языке «Из путешествия на Афон», не издано (Метревели Е. Введение // Описание груз. рукописей. 1986. С. 5). В 1883 г. проф. С.-Петербургского ун-та А. А. Цагарели посетил Иерусалим и Афон с целью изучения груз. рукописей: им были описаны 86 рукописей и 6 печатных книг. В 1886–1889 гг. он издал 3 вып. «Сведений о памятниках грузинской письменности», включив в них каталог груз. коллекции рукописей И. м. (Цагарели. 1886. С. 69–96; Илия (Шиолашвили). 1960. С. 130–134). В 1898 г. Имп. АН отправила научную экспедицию на Афон во главе с Н. П. Кондаковым, пригласившим участвовать в ней Н. Я. Марра, к-рый много сделал для изучения груз. рукописей Афона (Марр Н. Я. Из поездки на Афон // ЖМНП. 1899. Т. 322. № 3. Отд. 2. С. 1; *Он же.* Агиографические мат-лы по груз. рукописям Ивера. СПб., 1900–1901. (ЗВОРАО; Ч. 1–2); *Иосиф Аримафейский.* Сказание о постройке первой церкви в городе Лидде: Груз. текст по ркп. X–XI вв. / Исслед., изд., пер.: Н. Марр. СПб., 1910). Он опубликовал 8 глав (всего 62) из уникального агиографического сборника X в. (Ath. Iver. georg. 8) с франц. переводом и исследованием (Le Synaxaire géorgien / Ed. N. Marr // PO. Т. 19. Fasc. 5. P. 653–674). Нesk. текстов из этого сборника было издано побывавшим на Афоне в 1892 г.

А. Хахановым (Хаханов А. Мат-лы по груз. агиологии. М., 1910).

Описания 86 груз. рукописей были опубликованы в каталоге амер. картоведолога и византиста Р. П. Блейка (Blake. 1931/1932. Vol. 28. P. 289–361; *Idem.* 1933/1934. Vol. 29. P. 114–159, 225–271). Это 1-е систематическое описание груз. коллекции И. м., в к-ром приводятся основные данные о каждой рукописи (размер, объем, содержание, колофоны (записи писцов), библиография и т. д.). Этот наиболее полный каталог до наст. времени используют исследователи.

В 1982 г. Ин-ту рукописей (Тбилиси) удалось получить микрофильмы большинства рукописей, описанных в каталоге, благодаря стараниям кинорежиссера Г. Патарая и научного работника Тбилисского гос. ун-та А. Микаберидзе. Коллектив Ин-та рукописей под рук. акад. Е. П. Метревели приступил к их научному описанию. В изданном в 1986 г. 1-м вып. «Описаний грузинских рукописей» представлены 19 из 98 известных к тому времени груз. манускриптов иверской коллекции. Готовится описание остальных рукописей. В 2000 г. при ознакомлении с хранящейся в И. м. груз. коллекцией проф. В. И. Силогава выявил неск. десятков фрагментов неучтенных рукописей. Т. о., в наст. время коллекция груз. рукописей И. м. насчитывает свыше 100 единиц.

Кодексы 1-й введенной в научный оборот группы из 19 груз. рукописей И. м. классифицированы Метревели следующим образом:

1. Сборники метафрастовских житий: Минея-Четья на дек. (Ath. Iver. georg. 2, XII–XIII вв.); Минея-Четья на сент. (Ath. Iver. georg. 20, 1081 г.), написанная в К-поле в мон-ре Триаонтафилл (т. е. Пресв. Богородицы Перивлетты) ее переводчиком иером. Феофилом (содержит колофон с историко-лит. сведениями); Минея-Четья на нояб. (Ath. Iver. georg. 36–37, 80-е гг. XI в.), переведенная и переписанная тем же Феофилом.

2. Сборники, содержащие патериковый материал: Аскетический сборник (Ath. Iver. georg. 12, X–XI вв.; видимо, переписанный вне Афона) доафонской редакции, имеющий параллели с груз. синайскими редакциями; написанный на Афоне сборник (Ath. Iver. georg. 17, XI в.), включающий кроме патерикового материала переводы агиографических текстов





прп. Евфимия Святогорца, «Маргарит» свт. Иоанна Златоуста и др.

3. Агиографические сборники: Житие свт. Иоанна Златоуста, составленное Георгием Александрийским (Ath. Iver. georg. 3), переписано в 979–980 гг. в Ошки по повелению прп. Иоанна-Торникия и Иована Варзваче (подробное описание и издание всего текста вместе с др. версиями этого сочинения: Древнегруз. перевод «Жития Иоанна Златоуста» и его особенности: По рукописи 968 г. / Подгот. текста, исслед. и слов.: Р. В. Гварамия. Тбилиси, 1986 (на груз. яз.); один из ранних списков Жития прп. Георгия Святогорца Георгия Мцире (Ath. Iver. georg. 72, XIII в.), возможно написанный на Афоне или в одном из мон-рей Дивной горы (в Сирии).

4. Агиографическо-аскетические сборники: 1-й (Ath. Iver. georg. 40, X–XI вв.) содержит Житие и Поучения прп. Досифея, ученика аввы Дорофея (в переводе прп. Евфимия Святогорца), а также др. тексты и Слова отцов Церкви; 2-й (Ath. Iver. georg. 41) по составу в основном повторяет 1-й сборник.

5. Гомилетические сборники: 1-й (Ath. Iver. georg. 32), переписанный в 977 г. на Афоне, «в монастыре св. Иоанна евангелиста» (т. е. в келлии ап. Иоанна Богослова), содержит Поучения свт. Василия Великого (в переводе прп. Евфимия Святогорца), Слова свт. Андрея Критского и др. произведения и имеет пространный колофон, в котором упомянуты представители 1-й группы иверских насельников на Афоне (текст сборника изд. полностью вместе с др. версиями: *Василий Великий, свт.* «Поучения» свт. Василия Кесарийского в переводе Евфимия Афонского / Ред.: Ц. Курцикидзе. Тбилиси, 1983 (на груз. яз.); 2-й (Ath. Iver. georg. 21, 1030 г.) с 26 «Беседами» прп. Маркария Великого (в переводе прп. Евфимия Святогорца) и его Посланиями переписан на Олимпе в груз. обители Пресв. Богородицы; 3-й (Ath. Iver. georg. 6, XIII в.) содержит гомилии Псевдо-Иоанна Златоуста.

6. Сборники смешанного состава: «Рай» (Ath. Iver. georg. 9) переписан в 977 г. в Ошки (колофон рукописи содержит ценные сведения о генеалогии большой семьи Чорчанели); Сборник (Ath. Iver. georg. 79, XI в.) составлен как учебная книга для братии И. м.

7. Литургические сборники: Великий Синаксарь в переводе прп. Геор-

гия Святогорца (Ath. Iver. georg. 30) переписан в 1071 г. в И. м.; Ирмологии (Ath. Iver. georg. 85, XI в. и Ath. Iver. georg. 86, XIV–XV вв.).

О разнообразии и значимости иверской коллекции древнегрузинских рукописей см. также: *Курцикидзе Ц.* Афонская литературно-просветительская школа // ПЭ. Т. 13. С. 258–259.

Лит.: *Цагарели А. А.* Каталог груз. рукописей и старопечатных книг Иверского мон-ря на Афоне, составлен в июне месяце 1883 г. // *Он же.* Сведения о памятниках груз. письменности. СПб., 1886. Т. 1. Вып. 1. С. 69–96; *Lambros S. P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on the Mount Athos. Camb., 1900. Vol. 2. P. 1–279; *Blake R. P.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos // ROC. Ser. 3. 1931/1932. Vol. 28. P. 289–361; *idem.* 1933/1934. Vol. 29. P. 114–159, 225–271; *Илия (Шиолашвили), иером.* История Иверского мон-ря на Афоне: Канд. дис. / МДА. Загорск, 1960; *Мачавариани Е.* Иверский мон-рь на Афоне и груз. иллюстрированная книга X–XI вв. // Сабчота Хеловнеба (Сов. иск-во). № 11. Тбилиси, 1980 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей: Афонская коллекция / Под ред. Е. П. Метревели. Тбилиси, 1986. Т. 1 (на груз. яз.); *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна / Ред.: М. Шанидзе, З. Сарджвеладзе. Тбилиси, 1993. 2 т. (на груз. яз.); *Метревели Е. П.* Очерки из истории культурно-просветительского центра на Афоне. Тбилиси, 1996 (на груз. яз.); *Γερῶ Μονῆ Ἱβήρων: Κατάλογος ἑλληνικῶν χειρῶν ῥαφῶν.* "Ἄγιον" Ὅρος, 1998. Т. 1; 2007. Т. 11; Древности мон-рей Афона X–XVII вв. в России: Из музеев, б-к, архивов Москвы и Подмосковья: Кат. выст., 17 мая – 4 июля 2004 г. М., 2004.

В. И. Силова

Греческие лицевые рукописи. С основания обители в ней существовал скрипторий и велась интенсивная переводческая деятельность. В нач. XI в. в нем работал мон. Феофан Ивирит, переписавший и украсивший 14 книг. Орнаментальные заставки и инициалы с изображениями животных, змей, рыб в рукописях Феофана (напр., в Гомилиях свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея (Ath. Iver. gr. 46, 1007 г.)) отличаются некоторым архаизмом и простотой исполнения, что типично для произведений монастырских скрипториев этого времени.

Помимо рукописей, создававшихся на Афоне, в И. м. имеется много книг, присланных из др. мест, в первую очередь из К-поля. Многие из этих рукописей отличаются высоким качеством и отражают важнейшие тенденции в развитии визант. книжной иллюстрации. Древнейшие из них – Четвероевангелие (Ath. Iver. gr. 1387, 2-я четв. X в.) и Слова свт. Григория Назианзина (Ath. Iver. gr. 27, 2-я пол. X в.). Последняя ру-

копись украшена заставками в виде кивориев и др. архитектурных мотивов. Четвероевангелие (Ath. Iver. gr. 1387) украшено таблицами канонов и изображениями 4 евангелистов в рост, держащими Евангелия. Эти миниатюры принадлежат к числу лучших произведений живописи т. н. Македонского ренессанса. По иконографии миниатюр ему аналогичны Евангелия из Национальных библиотек Австрии и Франции (Vindob. Theol. gr. 240 и Paris. gr. 70).

Более многочисленны иллюстрированные рукописи комниновского периода. Среди них – 2 крошечных Четвероевангелия с изображениями 4 евангелистов (Ath. Iver. gr. 56, 2-я пол. XI в.; Ath. Iver. gr. NS 509 из ризницы, 1-я пол. XII в.), толковое Евангелие (Ath. Iver. gr. 2, кон. XI – 1-я пол. XII в.), неск. рукописей евангельских чтений. Особенно роскошно оформлено Евангелие-апракос (Ath. Iver. gr. 1, 2-я пол. XI в.): это большая рукопись, написанная литургическим унциалом, с заставками, выполненными красками и золотом в «лепестковом» стиле, и полностраничными миниатюрами, изображающими двенадцать праздники (сохр. «Сошествие во ад», «Рождество Христово», «Крещение Господне», «Сретение», «Преображение», «Успение Пресв. Богородицы»). Евангелие-апракос (Ath. Iver. gr. 1389, кон. XI – нач. XII в.) украшено полностраничными изображениями евангелистов, орнаментальными и историзованными инициалами и заставками в «лепестковом» стиле. В Евангелии-апракосе (Ath. Iver. gr. 1404, ранее опубликованное без номера, кон. XI в.) текст, написанный на каждой странице в форме креста, дополняют роскошные заставки с изображениями птиц, чаши, цветов.

Знаменитый иверский иллюстрированный список Повести о Варлааме и Иоасафе (Ath. Iver. gr. 463), вероятно, следует отнести к кон. XI в. (таково мнение Дж. Андерсона, Ф. Даюто и др.; С. Дер-Нерсесян, Дж. Галаварис и др. датировали ркл. XIII в.). Из всех сохранившихся иллюстрированных списков этой Повести данный экземпляр самый подробный и качественный. Он содержит ок. 200 сцен, размещенных узкими полосами среди текста. Мелкие, подвижные фигурки персонажей с выразительными резковатыми лицами трактованы в изящной, сухой и неск. условной манере, ха-





Успение Пресв. Богородицы.
Миниатюра из Евангелия-апракос.
2-я пол. XI в. (Ath. Iver. gr. 1. Fol. 300a)

рактерной для к-польской миниатюры раннекомниновской эпохи.

К нач. XIII в. относится Четвероевангелие без номера из ризницы. Оно принадлежит к т. н. Чикаго-Карахисарской группе рукописей, миниатюры к-рых отличаются бледными цветами (розовым, пурпурным, голубым, зеленым), плохой сохранностью живописи и специфическим характером орнамента. В рукописи имеются изображения прор. Моисея, получающего скрижали, Христа Еммануила во Славе и 4 евангелистов. Четвероевангелие (Ath. Iver. gr. 5) создано в К-поле в 3-й четв. XIII в., возможно еще в период лат. владычества (в ркп. есть лат. записи). Рукопись помимо изображений 4 евангелистов содержит портрет неизвестного ктитора и более 30 миниатюр на евангельские сюжеты. Живопись этих миниатюр представляет один из ранних образцов нового палео-

логовского стиля, оформившегося к 3-й четв. XIII в. Для них характерны повествовательный характер, обилие деталей, интерес к изображению пространственной среды и объема, многообразие движений и ракурсов персонажей, подчеркнутая пластика и экспрессия в фигурах и лицах.

От палеологовского периода в И. м. сохранилось неск. иллюстрированных рукописей: Ath. Iver. gr. NS 507 из ризницы — возможно, более ранняя рукопись с миниатюрами, записанными в XIV в.; Ath. Iver. gr. NS 505 из ризницы — Четвероевангелие с колофоном 1322/23 г., выполненное писцом Харитоном из мон-ря Пресв. Богородицы Одигон в К-поле и украшенное изображениями 4 евангелистов; Ath. Iver. gr. 1384 — Псалтирь, переписанная тем же Харитоном в 1346 г. по заказу имп. Анны Савойской и украшенная прекрасными орнаментальными заставками в «лепестковом» стиле в 2 цвета, золотым и синим. В мон-ре Пресв. Богородицы Одигон в 1433 г. писцом Софронием было создано Четвероевангелие (Ath. Iver. gr. NS 548 из ризницы И. м.), украшенное изображениями евангелистов. Иоанн, диктующий Прохору, — типичный образец позднепалеологовского стиля: крупные, но изящные фигуры с небольшими головами, мелкими чертами лиц с тревожными выражениями, многослойное объемное письмо ликов.

В И. м. хранится большое количество иллюстрированных рукописей поствизант. периода (напр., «Проскинитарий» (Ath. Iver. gr. 874) с изображениями св. мест). Многие из них свидетельствуют о связях афонских монастырей с др. центрами правосл. культуры, прежде всего с Дунайскими княжествами и Россией. В XVI–XVII вв. в И. м. и на его подворьях активно развивалось книгописание. Среди иллюстрированных рукописей этого времени преобладают богослужебные книги.

Притча о бозаче и Лазаре.
Миниатюра
из Четвероевангелия. XIII в.
(Ath. Iver. gr. 5. Fol. 309b)



Некоторые из них воспроизводят палеологовские образцы, в других можно видеть соединение визант. традиций с влиянием

зап. и рус. печатных книг, что особенно сказалось в орнаментике. Считается, что из И. м. происходит лицевая греко-груз. рукопись (Книга образцов) РНБ О.1.58, XV в., с мипологием, содержащим большое число изображений святых (Евсеева. Афонская книга).

Лит.: Οι Θεσσαυροί του Ἁγίου Ὄρους: Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα. Ἀθῆναι, 1975. Τ. 2. Σ. 12–141, 293–347; Treasures of Mount Athos: Illuminated Manuscripts / Ed. S. Pelekanidis et al. Athens, 1975. Vol. 2; Οι Θεσσαυροί του Ἁγίου Ὄρους. Θεσσαλονίκη, 1997; Ἱερά Μονή Ἰβήρων: Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα / Ed. Γ. Γαλαβαρής. Ἁγιον Ὄρος, 2000; Galavaris G. Holy Monastery of Iveron: Illustrated Manuscripts. Mount Athos, 2002.

А. В. Захарова

Из 16 слав. рукописей 14 — сербские. Древнейшие из них: праздничная Миней Ath. Iver. slav. 14, кон. XIV — нач. XV в., Евангелие-тетр Ath. Iver. slav. 9, кон. XV в., и минейный Торжественник Ath. Iver. slav. 10, кон. XV в. (по мнению К. Ивановой, 1-й пол. XV в.). Одна рукопись написана на среднеболг. языке в Валахии пером. Василием из Тырговиште — служебная Миней за июнь Ath. Iver. slav. 15, 1590 г. Происхождение и датировка праздничной Миней Ath. Iver. slav. 16 вызывают разногласия: Дж. Трифунович считает ее болгарской и относит к кон. XVII — нач. XVIII в., А. А. Турилов — украинской, написанной в XVI или в XVII в.

Архив И. м. содержит уникальное собрание актов, в т. ч. 150 документов визант. периода (наиболее ранний датируется 927): хрисовулы императоров, патриаршие грамоты, документы, выданные разными должностными лицами. Эти документы изучались и издавались еще в XIX в., но в научном отношении особенно важным является 4-томное издание актов И. м. 1985–1995 гг.

В И. м. насчитывается 1837 документов румынского происхождения на румын., греч. и слав. языках (в т. ч. 163 жалованные грамоты молдав. господарей и 8 — валахских). Из них 8 относятся к XV в., 1 — к XVI в., 426 — к XVII в., 376 — к XVIII в., остальные более поздние.

Регесты и описания румынской части архива И. м. изданы Ф. Маринеску (Μαρινέσκου, 2007. Т. 1–2). Мон. Максим Ивирит составил приложение, содержащее материалы о научной экспедиции по бывшим румынским подворьям (Μάξιμος Ἰβηρίτης, μον. Ἐπὶ τὰ ἔχνη τῶν Ἰβηρίτικων Μετοχιῶν στὴ Ρουμανία. Ἁγιον Ὄρος, 2007).

Рус. акты, хранящиеся в И. м., не исследованы.

Лит.: Турилов А. А., Мошкова Л. В. Славянские рукописи афонских обителей / Под ред. А.-Э. Н. Тахиаоса. Фессалоники, 1999. С. 82, 100, 104, 137, 140, 154, 170, 243, 321, 364–365, 368–369, 371, 384; *Μαρινέσκου Φλ.* Ρομανικά ἔγγραφα τοῦ Ἁγίου Ὄρους: Ἀρχεῖο Ἱερῶς Μονῆς Ἰβήρων. Ἀθήνα, 2007. Т. 1–2; *Ченцова В. Г.* [Рец. на кн.: Маринеску Фл. Румынские док-ты Св. Горы: Архив Иверского мон-ря. Афины, 2007. Т. 1–2; Максим Ивирит, мон. По следам метехов Иверского мон-ря в Румынии. Св. Гора, 2007] // ВЦИ. 2009. Вып. 1(10) (в печати).

Э. П. А.

ИВЕРСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Сарненской и Полесской епархии), в урочище Юзефин близ с. Глинного Рокитновского р-на Ровненской обл. (Украина). Основан решением Свящ. Синода УПЦ от 15 апр. 1997 г. Небольшой мон-рь расположен в лесу. В 1997–2008 гг. в И. м. построены деревянные ц. в честь Иверской иконы Божией Матери (1997–1998), келейный корпус, трапезная, дом для священнослужителей, ограда. Обитель имеет несколько гектаров земли. К апр. 2009 г. в И. м. проживали настоятельница игум. Параскева (Онищук) и ок. 15 сестер.

ИВЕРСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Чебоксарской и Чувашской епархии), в с. Шерауты Комсомольского р-на Чувашии. Основан решением Свящ. Синода от 7 мая 2003 г. на территории бывшей сельской больницы в память об Иверско-Никольской жен. общине, существовавшей с 1903 по 1921 (1923) г. в 10 км от совр. мон-ря.

Деревянное здание больничной аптеки переоборудовано под небольшую церковь, освященную в честь Иверской иконы Божией Матери; поставлен одноярусный иконостас. Главная святыня храма — переданная местными жителями Иверская икона Божией Матери (XIX в.?). Построены дом настоятельницы, трапезная, амбулатория, ворота; кельи для сестер переоборудованы из больничных палат. Рядом с И. м. поставлена часовня над чтимым источником вмч. Пантелеимона. Сестры сотрудничают с Шераутской средней общеобразовательной школой. С 2007 г. летом при мон-ре открыт правосл. лагерь для детей из городов Чебоксары, Цивильск и с. Батырева.

К апр. 2009 г. в И. м. проживали настоятельница мон. Епистимия (Оньнова) и не более 10 сестер.

Арх.: Арх. ЦНЦ.

Лит.: *Браславский Л. Ю.* Храмы, приходы и мон-ри Чебоксарской и Чувашской епархии. Чебоксары, 2003. С. 211; *Дашков А.* «Се раба Господня» // Св. Покров: Газ. Чебоксары, 2007. № 2. Февр. С. 3.

ИВЕРСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (близ г. Зугдиди, XVII в.) — см. в ст. *Зугдидско-Цаишская епархия* ГПЦ.

ИВЕРСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (близ г. Лагодехи, 2002) — см. в ст. *Некресско-Эретская епархия* ГПЦ.

ИВЕРСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (близ г. Цалка, 2005) — см. в ст. *Манглиско-Цалжская епархия* ГПЦ.

ИВЕРСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (близ с. Марткопи, 25 февр. 1991) — см. в ст. *Михетско-Тбилисская епархия* ГПЦ.

ИВЕРСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (в Тбилиси на горе Махата, 2002) — см. в ст. *Тбилиси*.

ИВИСТИОН [греч. Ἰβιστίων, Ἰβυστίων], прп. (пам. греч. 26 авг. и в субботу сырную). Время и место жизни неизвестны. Память И. и стих ему содержатся в визант. стихсных синаксарях и оттуда перешли в греч. печатную Минею и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*. Сведения об И. были включены в стихные Прологи, переведенные юж. славянами в XIV в. (Словенски ракописи во Македонија. Скопје, 1971. Кн. 1. С. 274), и оттуда перешли в состав ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 437 (2-я паг.)).

Ист.: SynCP. Col. 925; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 6. Σ. 279. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 259; Т. 3. С. 531; *Σωφρόνιος (Εἰδοστράτιδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 210.

ИВО ШАРТРСКИЙ [Ив, Ивон; лат. Ivo Carnotensis, Carnutensis; франц. Ives, Yves de Chartres] (ок. 1040, близ Бове или в Шартре — 23.12.1115, Шартр), св. католич. Церкви (пам. 20 мая), еп. г. Шартр, сред-

невека. канонист. Сведений о происхождении, детстве и юности И. Ш. сохранилось мало, информация о его деятельности также скудна и содержится в основном в его посланиях и сочинениях. Вероятно, происходил из знатной семьи. Учился в Париже, а также в мон-ре Бек у *Ланфранка*, где вместе с ним (до 1066) мог обучаться *Ансельм*, буд. архиеп. Кентерберийский. Впосл. И. Ш. получил место каноника в Неле (Пикардия); в 1078 г. стал приором мон-ря августинцев-каноников в Сен-Кантене. В 1090 г. избран епископом Шартрским. Из-за конфликта с предыдущим еп. Готфридом (Жоффруа), смещенным с кафедры за симонию, и Рихером, архиеп. Санским, к-рый отказывался рукополагать нового епископа, И. Ш. был посвящен в сан папой Римским *Урбаном II* (1088–1099) в Капуе. Хотя франц. кор. Филипп I (1060–1108) оказал И. Ш. поддержку при избрании на кафедру, тот, став епископом, в 1092 г. выступил против развода короля и нового брака с Бертрадой де Монфор, гр. Анжуйской. По приказу короля епископа на неск. месяцев заточили в темницу. Конфликт разрешился только в 1104 г., когда король, отлученный от Церкви, был вынужден развестись с Бертрадой. В 1095 г. И. Ш. принял участие в *Клермонском Соборе* под председательством Урбана II. В 1096 г., разбирая спор о первенстве между архиепископами Реймса и Санса, И. Ш., к неудовольствию папы, высказал идею, что в нек-рых случаях папские указания не могут быть выше сложившейся традиции.

После смерти кор. Филиппа I И. Ш. был в числе тех, кто короновали в Орлеане его сына Людовика VI (1108–1137), нарушив т. о. традицию королевских коронаций в Реймсе. Архиепископ Реймса призвал признать проведенную церемонию недействительной. В письме в Рим И. Ш. оправдывал принятую меру, исходя из того что коронация в принципе не может считаться недействительной, к тому же сам архиепископ Реймса тогда еще не был посвящен в должность, а г. Реймс находился под папским *интердиктом* (Ер. 189). На Пасху 1107 г. И. Ш. принимал в Шартре папу *Пасхалия II*, следовавшего на Собор в Труа, однако сам по состоянию здоровья не смог участвовать в Соборе. Последние годы жизни И. Ш. были омра-

чены конфликтом с капитулом, недовольным его реформаторской деятельностью (буллой папы Пасхалия II от 1114 г. спор был решен в пользу епископа).

Почитание И. Ш. в Шартре, чуть позже и в еп-стве Бове, началось вскоре после его смерти, но оно не носило всеобщего характера. Дата канонизации неизвестна. Особо почитался регулярными канониками. В 1570 г. папа Пий V установил день поминовения И. Ш. для регулярных каноников 20 мая. В Шартрском еп-стве поминовение совершается также 23 дек.

Сочинения. В наст. время известно 25 проповедей И. Ш., многие из к-рых были произнесены на Соборах. В проповедях затрагиваются литургические и догматические вопросы. Сделанные из них выписки (эксерпты) были широко распространены в средние века и оказали влияние на раннюю схоластику Ланской богословской школы. Сохранилось также ок. 300 посланий и грамот И. Ш., почти все они были написаны в период его пребывания на Шартрской кафедре. Эти документы являются главным источником сведений о жизни и деятельности И. Ш. В сохранившихся рукописях его послания нередко соседствуют с раннесхоластическими сочинениями Ланской школы (прежде всего *Ансельма Ланского*).

Для развития канонического права важное значение имеют 3 сборника И. Ш.: «Трехчастный свод» (*Collectio Tripartita*), Декрет (*Decretum*) и «Панормия» (*Pan(n)ormia*, или *Liber decretorum*). «Трехчастный свод» состоит из 2320 глав, распределенных по 3 частям (отсюда его условное название). Первые 2 части объединены в «собрание А», составленное предположительно в 1093–1094 гг., где в хронологическом порядке представлены подлинные и подложные *декреталии* от правления папы смчч. *Климента I* (I в.) до понтифика Урбана II, каноны Соборов (до VII в.). В 3-ю ч., «собрание В», вошли выдержки из сочинений отцов Церкви, монашеских уставов, франк. картуляриев и др. правовых источников. Главными источниками для «собрания А» послужили сборники канонического права: *Лжеисидоровы декреталии*, «*Collectio Britannica*» (ок. 1090, Рим), «Четырехчастный свод» (восходящий к собранию *Регинона Прюмского*, IX в.) и «*Col-*

lectio Hispana» (VII в.). Вероятно, скомпонованное позднее «собрание В» представляло собой сокращенный вариант Декрета И. Ш. Впосл. «Трехчастный свод» стал одним из основных источников Декрета Грациана (см. ст. *Грациан*, канонист).

Составленный в 1091–1095 гг. Декрет И. Ш. содержит 3760 глав, объединенных в 17 титулов. Источниками послужили Декрет *Бурхарда* и «коллекция А» «Трехчастного свода»; использовались также исторические произведения и труды отцов Церкви, Бrevиарий Алариха II (484–507), Институции Юстиниана, капитулярии и проч. Впосл. Декрет И. Ш. получил широкое распространение в Европе.

«Панормия» была завершена ок. 1095 г. В соответствии с греко-лат. названием (от греч. *πᾶν* — всё и лат. *norma* — правило) сочинение представляет собой обзор канонического права в 1200 главах, объединенных в 8 книг, где описаны основные сферы деятельности католич. Церкви и принципы ее устройства. В основу «Панормии» лег Декрет, дополненный текстами др. канонических собраний. Быстро завоевав популярность, «Панормия» до появления Декрета Грациана оставалась самым используемым каноническим собранием на Западе.

В нек-рых рукописях тексту Декрета И. Ш. предпослан теоретический пролог «*De consonantia canonum*» (О согласии канонов), нередко переписывавшийся в XII в. в качестве отдельного трактата. Посвященное принципам толкования канонического права, это сочинение оказало влияние как на раннюю схоластику (в частности, его использует в соч. «*Sic et non*» Петр *Абеляр*), так и на учение о каноническом праве (прежде всего на методологию согласования канонов в Декрете Грациана). По мнению современных исследователей, соч. «О согласии канонов» тесно соотносилось с «Панормией».

Влияние И. Ш. на развитие канонического права определяется прежде всего разработкой его методологических основ. Являясь результатом совмещения в кодексах различных правовых традиций, нормы, составлявшие каноническое право в кон. XI в., имели противоречивый характер и требовали правоведческого анализа. Метод согласования и трактовки канонов, предложенный И. Ш., восходил к герменевтическим прин-

ципам, разработанным в библейской экзегезе и риторике. Подобно текстам Свящ. Писания, каноны должны рассматриваться как различные, но не противоречащие друг другу (*diversi sed non adversi*). И. Ш. разделял канонические нормы на необязательные для исполнения увещания (*admonitio*) и обязательные (*praescriptio* — приказание и *prohibitio* — запрещение), за нарушение к-рых налагалось церковное наказание. Чтобы упорядочить систему права, он сформулировал принцип иерархии правовых источников, т. е. инстанций, издающих церковные законы. Имеющиеся в канонических кодексах указания, по его мнению, обладают разной степенью авторитетности и различаются по происхождению; среди них есть непреложные заповеди (*lex aeterna*), установленные свыше и легшие в основу канонического права, и изменяемые нормы (*mobiles*), к-рые появились позже и определялись конкретными нуждами католич. Церкви.

И. Ш. первым сформулировал теорию *диспенсации* (*dispensatio*), возможности приостановления действия нормы ради пользы Церкви (Ер. 57). Правом диспенсации обладают папа Римский и высшие церковные иерархи. Свидетельства этого права И. Ш. находит в Деяниях св. апостолов, каномах Соборов и древних законодательных сборниках. Так, с одной стороны, сообразуясь с требованиями милосердия и «нуждами времени», церковный иерарх имеет право помиловать провинившегося. С др. стороны, действие канонической нормы может быть приостановлено, если необходимость в ней отпадает, т. е. исчезает явление, регулируемое этой нормой. Такой характер носит большинство канонов ранних Соборов. Ссылаясь на святоотеческую традицию, И. Ш. полагал, что не следует преступать каноны «без необходимости».

Весомый вклад И. Ш. внес в обсуждение вопроса об *инвеституре*. Наиболее подробно его позиция изложена в послании 1097 г., адресованном Гуго, архиеп. Лионскому и папскому легату (Ер. 60), и в послании 1111 г. к архиеп. Госерану Лионскому (Ер. 236). Признавая первенство Римского папы перед проч. католич. иерархами и примат духовной власти над светской, И. Ш. с осторожностью отнесся к радикальным идеям сторонников *григорианской*

реформы. В целом он выступал за гармоничное сотрудничество между *regnum* (властью светского государства) и *sacerdotum* (духовной властью). В посланиях он настаивал на том, что светская инвеститура посохом и кольцом не нарушает основных заповедей и, следов., не является ни ересью, ни тяжелым грехом. По мнению И. Ш., не следует рассматривать светскую инвеституру как посвящение в духовную власть: совершить рукоположение может только епископ. Хотя И. Ш. видел в светской инвеституре зло для Церкви, поскольку подобная практика подразумевала вмешательство короля в духовные дела, ограничение свобод Церкви, канонист допускал проведение такой инвеституры, поскольку процедура обеспечивала мир между Церковью и светскими государями, что давало формальное основание считать это отступление диспенсацией.

И. Ш. неоднократно выступал против злоупотреблений папских легатов (см., напр., Ер. 59, 109), подчеркивал, что они не обладают полнотой власти (*plenitudo potestatis*) папы. Канонист отрицательно относился к практике ордалий и допускал их использование лишь в том случае, когда все остальные доказательства свидетельствуют о виновности подсудимого (Ер. 168, 205, 247). В вопросах брачного права И. Ш. настаивал на том, что нерушимость брака относится к неизменным, непреложным заповедям. Брак, согласно И. Ш., мог быть признан недействительным лишь в случае насильственного заключения или обмана одной из сторон (Ер. 242).

Соч.: *Decretum* // PL. 161. Col. 48–1036; *Panormia* // PL. 161. Col. 1041–1344; *Epistolae* // PL. 162. Col. 9–504; *De ecclesiasticis sacramentis et officiis sermones* // PL. 162. Col. 505–610; *Le prologue, texte latin et trad. française* / Éd., trad. et notes J. Werckmeister. P., 1997. (Sources canonique; 1); *Brasington B. C. Ways of Mercy: the Prologue of Ivo of Chartres: Edition and Analysis*. Münster, 2004. (Vita regularis; 2); <http://project.knowledgeforge.net/ivo/> [Электр. ресурс].

Лит.: ActaSS. Maii. T. 5. Col. 248–253; *Fournier P. Yves de Chartres et le droit canonique* // *Revue des questions historiques*. P., 1898. T. 63. P. 51–98; *Stiegler M. A. Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht*. Mainz, 1901; *Amann E., Guizard L. Yves de Chartres* // DTC. Vol. 15. Col. 3625–3640; *Ghellinck J., de. Le mouvement théologique du XII^e siècle*. Bruges, 1948². P. 445–455; *Hoffmann H. Ivo von Chartres und die Lösung des Investiturstreitproblems* // DA. 1959. Bd. 15. S. 393–440; *Sprandel R. Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte*. Stuttg., 1962;

Chevallier L. Ives de Chartres // DDC. 1965. Vol. 7. Col. 1641–1666; *Noirot M. Ivo de Chartres* // BibISS. Vol. 7. Col. 994–997; *Kuttner S. Urban II and the Doctrine of Interpretation: A Turning Point?* // *Post Scripta: Essays on Medieval Law and the Emergence of the European State in Honor of G. Post* / Ed. J. R. Strayer, D. E. Queller. R., 1972. P. 53–85; *Kerff F. Der Quadripartitus*. Sigmaringen, 1982; *Landau P. Das Dekret des Ives von Chartres: Die handschriftliche Überlieferung im Vergleich zum Text in den Editionen des 16. u. 17. Jh.* // ZSRG.K. 1984. Bd. 70. S. 1–44; *idem. Ivo von Chartres* // TRE. 1987. Bd. 16. S. 422–427; *Brett M. Urban II and the Collections attributed to Ivo of Chartres* // *Proc. of the 8th Intern. Congr. of Medieval Canon Law*. San Diego, 21–27 Aug. 1988 / Ed. S. Chodorow. Vat., 1992. P. 27–42; *Grandjean M. Laïcs dans l'Église: Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*. P., 1994; *Kéry L. Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca 400–1140): A Bibliogr. Guide to the Manuscripts and Literature*. Wash., 1999. P. 244–250, 253–260, 268; *Erdö P. Die Quellen des Kirchenrechts: Eine geschichtliche Einführung*. Fr./M., 2002. S. 98–101. (Adnotationes in *Ius Canonicum*; 23); *Rolker Ch., Schawe M. Das Gutachten Ivos von Chartres zur Krönung König Ludwigs VI: Quellenstudium und Edition von Ep. 189* // *Francia*. P., 2007. Vol. 34/1. S. 147–157.

О. С. Воскобойников

ИВХИРИОН МЕСУКЕВИЙСКИЙ, мч. — см. в ст. *Месукевийские мученики*.

ИГАФРАКС, мч. Готский — см. в ст. *Готские мученики*.

ИГДРАСИЛЬ [древнеисл. *Iggdrasil*], мировое древо, ось мира, древо судьбы в германо-сканд. мифологии. Согласно западносканд. верованиям, И. — огромный ясень, его ветви раскинуты над всем миром и поддерживают небесный свод. Крона и корни И. соединяют 9 миров мифологизированного космоса: Асгард (мир богов-Асов), Льбсальфахейм (мир эльфов), Мидгард (мир людей), Муспелльсхейм (мир огненных великанов), Ванахейм (обитель богов-Ванов), Ётунхейм (обитель великанов ётунов), Нифльхейм (страна мрака), Свартальфхейм (царство гномов, карликов), Хель (обитель мертвых). Вершина И. достигает Асгарда, небесной обители богов, и Вальхаллы, пиршественной залы Одина. 3 корня древа простираются до преисподней Хель, Ётунхейма и Мидгарда («Старшая Эдда», Речи Гримнира 31), согласно «Младшей Эдде», корни достигают Асгарда, Ётунхейма и глубин Нифльхейма. Т. о., мировое древо связывает вертикальную и горизонтальную оси мира. На вершине И. сидит орел, между глаз к-рого

помещается ястреб Вердфёльнир (полиявший от непогоды), корни грызут дракон Нидхёгг и хтонические воплощения преисподней — змеи. Орел и дракон ведут перебранку, их слова передает друг другу снующая по стволу белка Рататоск (грызозуб). У ствола древа находятся 4 оленья (воплощения животного мира и 4 сторон света). Олень Эйктюрмир и коза Хейдрун объедают листья, стоя на крыше Вальхаллы. Съеденные листья отрастают вновь, и древо остается вечнозеленым. На листьях И. записаны судьбы людей, на кроне — боги вершат суд. У корней И. текут 3 источника: Урд (то, что свершилось), Мимира (мудрость) и Хвергельмир (кипящий котел), источник всех подземных рек. Живущие у источника Урд норны: Урд (прошлое), Верданди (настоящее) и Скульд (будущее) предопределяют людские судьбы, поливают корни ясеня, чтобы он не засох от грызущих корни змей и объедающих ветви оленей. И. — вечнозеленое древо жизни, сок к-рого — мед: Хейдрун дает медвяное молоко, к-рое пьют воины (эйнахрии), пирующие в Вальхалле.

Имя И. буквально означает «Конь Игга» (Игг — Ужасный, один из эпитетов Одина). Чтобы обрести сверхъестественную мудрость, Один пронзил себя копьем и 9 дней висел на древе, страдая от голода и жажды. («Старшая Эдда», Речи Высокого 139, 140). После этого испытания Один обрел знание *рун*. И. прорастает в начале времен и содрогается перед концом света. Человеческая пара Лив и Ливтрасир, к-рая положит начало новому человеческому роду, уцелеет после гибели мира в роше или в стволе дерева Ходдмимир («скровище Мимира», «источник Мимира»), к-рое ассоциируется с мировым деревом И. (см. ст. *Рагнарёк*).

Деревья, на к-рых приносили жертвы Одину, были культовым аналогом И. Мотивы мирового древа были популярны как в декоративном искусстве германцев и скандинавов (культовый столп Ирминсул), так и в украшении памятных стел (Готланд, сер. 1 тыс. по Р. Х.). В раннехрист. искусстве о-ва Мэн мифологические мотивы, связанные с И., помещались на резные каменные кресты.

Ист.: Старшая Эдда / Пер.: А. И. Корсун; ред.: М. И. Стеблин-Каменский. М.; Л., 1963. СПб., 2005². (Лит. памятники); Младшая Эдда /

Изд. подгот.: О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970. СПб., 2005^р. (Лит. памятники); Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах / Вступ. ст.: А. Я. Гуревич. М., 1975; Поэзия Скальдов / Изд. подгот.: С. В. Петров, М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1979. (Лит. памятники); *Snorri Sturluson*. Круг земной / Изд. подгот.: А. Я. Гуревич и др. М., 1980, 2002^р. (Лит. памятники). Лит.: *Magússon E.* Odin's Horse Yggdrasil. L., 1895; *Петрухин В. Я.* О картине мира у скандинавов язычников // Скандинавский сб. Таллин, 1978. Вып. 23. С. 148–165; *Pluskowski A.* The Sacred Gallows: Sacrificial Hanging to Orpinn // *Archaeol. Rev. from Cambridge*. Camb., 2000. Vol. 17. Pt. 2: Early Medieval Religion / Ed. A. Pluskowski. P. 55–81.

В. Я. Петрухин

ИГЕМОНИЙ (Псевдо-Игемоний; греч. *Ἰγεμόνιος*; лат. *Hegemonius*) (IV в.), церковный писатель, автор соч. «Деяния Архелая» («*Acta Archelai*»); полное название: «Сокровище истинное, или Диспут Архелая епископа с Мани, произошедший в месопотамском городе Каркар» (*Thesaurus verus sive disputatio habita in Carcharis civitate Mesopotamiae Archelai episcopi adversus Manem*)). О личности И. ничего не известно. Сочинение написано в Сирии на греч. языке, датируется периодом между 325 (автору известен Никейский Символ веры) и 348 гг. (когда свт. Кирилл Иерусалимский процитировал его в одном из своих огласительных поучений — *Cyr. Hieros. Catech.* 6. 20). Фрагменты текста сохранились у свт. *Епифания Кипрского* (*Ephiph.* Adv. haer. LXVI 6–7, 23–31), а также в копт. переводе. На рубеже IV и V вв. в Риме был сделан перевод на лат. язык. Лат. текст является единственной полностью сохранившейся версией сочинения. В названии сочинения содержится намек на название одного из трудов Мани «Сокровище жизни», с которым и полемизирует И. Еп. Архелай известен только по сочинению И., однако вполне вероятно, что он историческая личность (причислен к лику святых (пам. зап. 26 дек.)). Город Каркар отождествляется с Каррами (ныне Харран, Юго-Вост. Турция). Степень достоверности событий, изложенных в «*Acta Archelai*» — встреча еп. Архелая и Мани и их беседы, — определить невозможно. Скорее всего сюжет представляет собой лишь художественное обобщение сведений о взаимоотношениях христиан с манихеями в Месопотамии в III в. Блж. Иероним (*Hieron. De vir. illustr.* 72) называет автором этого текста самого

Архелая, а поскольку тот был сирийцем, то Иероним полагает, что и оригинальный текст был создан на сирийском. Хотя свидетельствование Иеронима не подтверждается др. источниками, некоторые исследователи допускали возможность существования сир. оригинала.

«Деяния Архелая» начинаются с развернутого повествования о некоем благочестивом Маркелле, жителе г. Каркар, к-рого Мани пожелал обратить в свою веру и отправил к нему своего ученика Турбона с посланием. Маркелл показал послание еп. Архелаю, и тот посоветовал пригласить Мани для диспута с ним. В ожидании прибытия Мани Маркелл и Архелай беседовали с Турбонном о манихейском учении, краткое изложение к-рого автор вкладывает в уста Турбона. В речи Турбона манихейство изложено в его народном, мифологическим восприятии, без попыток полемизировать с христианством. В послании Мани к Маркеллу излагаются основные богословские предпосылки манихейского дуализма, Мани называет себя посланцем Христа. Маркелл избрал в качестве судей спора 4 видных риторов. Основное внимание Мани обратил на обоснование принципа вечного существования 2 противоборствующих начал, смешение которых постоянно происходит в земном мире. С помощью такой дуалистической предпосылки Мани пытается ответить на вопрос о происхождении зла на земле. Если мир есть только творение благого Бога, то он должен быть благим, как и его Творец. Бог не может быть Творцом сатаны, тот существовал изначально. Архелай стремится опровергнуть идею изначального существования зла; ему противна мысль, что наряду с Богом может существовать равное Ему совечное начало и при этом ни одно из начал не может считаться абсолютным. Архелай считает дерзостью и богохульством учение Мани о том, что темное начало прежде всех времен перешло свои границы и напало на царство света и т. о. объявило Богу войну. С Архелаем соглашаются и судьи-язычники, к-рые считают, что этим учением в царстве богов утверждается некое соперничество несогласных, напоминающее гладиаторские бои. В диспуте обсуждается проблема соотношения Ветхого и Нового Завета. Для Мани ВЗ является откоро-

вением тьмы и его начал (архонтов, принцепсов).

После поражения в диспуте Мани был изгнан из Каркара, разгневанный народ стремился убить Мани. Турбон отказывается от своих заблуждений, и Маркелл определяет его в служение епископу, который вскоре рукополагает его во диакона. Мани находит убежище в отдаленной деревне, где служит некий пресв. Диодор (у свт. Епифания Кипрского — Трифон), благочестивый, но малообразованный. Мани вновь начал проповедовать и увлек многих своей ересью. Смущенный новым учением, Диодор написал о нем Архелаю. В ответном послании Архелай подробно изложил правосл. учение о единстве 2 заветов. Письмо Архелая, зачитанное перед Мани и его сторонниками, породило новые споры, а вскоре в деревню пришел сам Архелай и продолжил диспут с Мани.

Вторая часть диспута посвящена гл. обр. рассуждению о «домостроительстве спасения». НЗ теряет смысл без ВЗ, к-рый по сути в пророчествах возвещает то, что исполнилось с пришествием Христа. Кроме этих традиц. аргументов указывается также, что если 2 завета противоположны и исходят от разных начал, то их невозможно рассматривать как Ветхий и Новый, один предшествующий другому. Т. о., Диодор и Архелай упрекают Мани в непоследовательном дуализме. Архелай опять одерживает победу над своим оппонентом. Произведение заканчивается рассказом о смерти Мани, к-рый бежал в Персию и был казнен по обвинению в 2 убийствах.

Содержание манихейского учения изложено И. в 2 различных версиях. В речи Турбона учение сопровождается элементами народной мифологии и не имеет точек соприкосновения с христианством. Это та традиция, к-рой придерживалось большинство рядовых членов манихейских общин. Напротив, Мани в диспуте постоянно апеллирует к НЗ и подчеркивает свое преемство от Иисуса Христа. Вероятно, это те аргументы, к-рые манихеи использовали в полемике с христианами и в проповеди своего учения в Римской империи. Сталкиваясь с подобными постулатами, христ. противники манихейства (И., а позже святые Серапион Тмуитский, Епифаний Кипрский) имели все основания рассматривать эту религию как христ. ересь,

с последователями к-рой можно полемизировать, опираясь на НЗ.

Соч.: PG. 10. Col. 1405–1528; *Pseudo-Hegemonius. Adversus Haereses* / Ed. A. Hoste // CCSL. Turnholti, 1957. Vol. 9. P. 325–329; *Polotsky H. J. Koptische Zitate aus den «Acta Archelai»* // Le Muséon. 1932. Vol. 45. P. 18–20; *Hegemonius. Acta Archelai* / Ed. Ch. H. Beeson, M. Vermes. Turnhout, 2001.

Лит.: CPG, N 3570; CPL, N 122; *Hamack A., von. Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians.* Lpz., 1883. (TU; Bd. 1. H. 3); *Kessler K. Mani: Forschungen über die manichäische Religion.* B., 1889. Bd. 1. S. 87–171; *Kač A. J. Манихейство в Римской империи по данным Acta Archelai* // ВДИ. 1955. № 3. С. 168–179; *Quasten. Patrology.* Vol. 3. P. 357–358; *Altaner. Patrologie.* 1966. S. 310–311; *Videnzen I. Мани и манихейство.* СПб., 2001. С. 61–62, 112–116, 146–147.

Д. В. Зайцев

ИГНАТИЙ (798/799, К-поль — 23.10.877, там же), свт. (пам. 23 окт.), патриарх К-польский (3 июля 847 — 23 окт. 858; 23 нояб. 867 — 23 окт. 877). Мирское имя Никита. 3-й сын визант. имп. *Михаила I Рангаве* (811–813) и Прокопии, дочери имп. *Никифора I* (802–811). Основные сведения о жизни И. восходят к следующим источникам: 1. Житие И. *Никиты Давида Пафлагона* (ВНГ, N 817). Написано на рубеже IX и X вв., содержит ряд важнейших сведений, но мн. проблемы политической борьбы и церковной жизни, актуальные для периода написания Жития, ретроспективно проецируются на историю конфликта между игнатианами (сторонниками И.) и фотианами (сторонниками свт. Фотия, патриарха К-польского); 2. Т. н. «антифотианская коллекция» — сборник документов различных жанров и содержания, составленный после 892 г. и направленный против патриарха Фотия и его сторонников; 3. Ряд исторических сочинений, созданных в Византии в сер. X в. при имп. *Константине VII Багрянородном*. Среди них особенно важны хроники Генесия и Продолжателя Феофана, авторы к-рых в значительной мере черпали информацию из памфлетов, написанных в период конфликта И. и Фотия и изобиловавших различными сплетнями и домыслами. Подобным же образом памфлеты нашли отражение в хронике Псевдо-Симеона кон. X в.; 4. Хроника Симеона Логофета (2-я пол. X в.), известная в неск. редакциях, беднее материалом, чем остальные исторические сочинения этой эпохи, но иногда содержит более сдержанные и достоверные оценки истории кон-

фликта И. и Фотия; 5. Акты церковных Соборов IX в., созывавшихся в период конфликта И. и Фотия; жития ряда святых — современников И. (прп. Николая Студита, свт. Евфимия К-польского). Среди западноевроп. (латиноязычных) источников важное значение имеют жития Римских пап Николая I (858–867) и Адриана II (867–872), сохранившиеся в составе *Liber Pontificalis*, а также предисловие *Анастасия Библиотекаря* к его переводу актов К-польского Собора 869–870 гг.

Согласно Житию Никиты Давида Пафлагона, И. было 14 лет, когда после отречения отца от престола 11 июля 813 г. он был пострижен в монахи, что позволяет определить дату его рождения между 11 июля 798 г. и 11 июля 799 г. Согласно не вполне надежному преданию, когда И. было 10 лет, т. е. в 808–809 гг., имп. Никифор I поставил его «первенствующим» (возможно, почетным domestиком) военной тагмы иканатов, своеобразного «кадетского корпуса» для сыновей визант. аристократов, который был создан, по неточному утверждению Жития, специально для Никиты. Поскольку предыдущий глава тагмы, сын Никифора Ставракий, покинул этот пост, вероятно все после своей свадьбы в 807 г., 808 г. выглядит предпочтительнее. В таком случае И. род. в 798 г. Когда Михаил I отрекся от престола и императором стал Лев V (813–820), сыновья имп. Михаила подверглись осклощению и были отправлены в мон-рь. По-видимому, весь период 2-го иконоборчества (813–843) в Византийской империи и последующие годы, вплоть до поставления в патриархи, И. провел на Принцевых о-вах в Мраморном м., основав там 3 мон-ря на о-вах Плати, Иатрос и Тервинф. Очевидно, свергнутому имп. Михаилу и его семье были оставлены значительные денежные средства, позволившие снабдить эти мон-ри всем необходимым, включая церковную утварь (позднее, в июне 860, эти мон-ри пострадали во время похода Руси на К-поль). Однако в начале своего монашеского пути И. пришлось терпеть жестокое обращение со стороны настоятеля — сторонника иконоборцев. В Житии отмечаются прилежание И. в изучении Свящ. Писания и трудов отцов Церкви, его кротость, смирение и послушание. Впосл. появилась легенда

(Житие ее передает с ремаркой *ὡς λόγος*, «как говорят») о том, что прп. *Феофан Исповедник* († 818), посетив И., благословил его как буд. патриарха. Даже если И. не стал формально игуменом (для этого понадобилось бы вступить в общение с иконоборческим патриархом К-польским), он несомненно осуществлял практическое руководство своими обителями. Согласно Житию, настоятелем И. стал уже после смерти имп. Михаила 11 янв. 844 г., т. е. до возведения на Патриаршество И. оставался игуменом лишь 3 с небольшим года. Вопрос о рукоположении И. подробно трактуется в Житии, поскольку хиротонии, полученные от иконоборцев или тех, кто находился с ними в церковном общении, после восстановления иконопочитания в 843 г. признавались недействительными. Согласно Никите Пафлагону, И. был рукоположен во чтеца, иподиакона, диакона и, наконец, пресвитера св. исп. Василием, автокефальным еп. г. Парий в Геллеспонте. До конца иконоборческого периода множество жителей К-поля и близлежащих селений Вифинии привозили к И. детей, чтобы он крестил их. И., его мать Прокопия и сестра (неясно, старшая Георго или младшая Феофано) предоставляли в своих мон-рях убежище и поддержку изгнанникам, пострадавшим от иконоборцев, в т. ч. священникам и монахам.

В избрании И. патриархом в 847 г. ключевая роль принадлежала правительству св. имп. *Феодоры* и логофета Феокиста, к-рое хотело видеть на к-польском престоле после независимого и непреклонного свт. *Мефодия I* более лояльного человека. Конкурентами И. были постриженные сыновья имп. Льва V, к-рые были тесно связаны со студитами, главными оппонентами свт. Мефодия. При вступлении на престол И. принес Феодоре некую присягу в верности, что впосл. было признано одним из оснований для его низложения в 858 г. Уже при поставлении в патриархи И. пошел на серьезный конфликт со сторонниками свт. Мефодия, воспретив их лидеру, архиеп. Сиракузскому *Тригорию Асвесте*, участвовать в интронизационном богослужении. Впосл. за резкий разрыв с политикой своего предшественника И. заслужил эпитет «отцеубийцы» (*πατρολοίας*, букв. «бьющий отца»).

Источники сообщают лишь о не-

которых действиях И. в период его 1-го Патриаршества, в т. ч. и о том, что И. оказывал всемерную поддержку Феодоре. Так, хронисты сообщают, что в 855 г. И. помог ей принудить 16-летнего имп. Михаила III к женитьбе на Евдокии Декаполитиссе, а когда Феодора была отстранена от власти сыном, И. отказался постричь ее и ее дочерей в монахи (после окончательного удаления их из дворца в 858). Параллельно И., по-видимому, старался подчеркнуть свою роль в борьбе с иконоборчеством: ок. 852 г. (во всяком случае до 856; см.: *Rochow I. Kaiser Konstantin V. Fr./M., 1994. S. 138–139*) останки императора-иконоборца Константина V (741–775) были изъяты из героона (склепа) Юстиниана в соборе св. Апостолов в К-поле и публично сожжены.

Сведения о низложении И. 23 окт. 858 г. крайне запутанны и тенденциозны. Не подлежит сомнению, что с того времени, как он лишился поддержки Феодоры, его дни на Патриаршем престоле были сочтены. Имп. Михаил III, для к-рого после убийства логофета Феоктиста и отстранения Феодоры И. оставался наиболее серьезным политическим противником, с самого начала своего единоличного правления не скрывал неприязни к патриарху. В частности, Михаил позволял некоему Феофилу Гриллу (очевидно, миму) открыто издеваться над И. В 858 г. в К-поле появился некий Гивон, к-рый выдавал себя за внебрачного сына Феодоры и якобы претендовал на престол. Согласно Житию, И. обвиняли в поддержке Гивона, поскольку патриарх протестовал против его казни. Возможно, вся эта история была инспирирована Михаилом и его дядей Вардой, чтобы опорочить И. Как только имп. Михаил и его дядя, куропалат (позднее кесарь) Варда, фактический правитель гос-ва, нашли удобный предлог (обвинение И. в заговоре против них, к-рое, впрочем, могло иметь основания), патриарх И. лишился своей кафедры. По др. версии, апологетической по отношению к И., Варда отверг законную жену Феодосию и стал сожителем вдовы своего умершего сына Евдокией. Молва об этом распространилась по столице и дошла до И., к-рый на Богоявление 858 г. отказал Варде в Св. Причастии. Варда пришел в ярость и стал убеждать императора сместить И. Согласно



Свт. Игнатий, патриарх К-польский.
Мозаика собора Св. Софии в К-поле.
Коп. IX в.

т. н. «Synodicon Vetus», источнику антифотианской направленности, Собор, состоявшийся во дворце, объявил Фотия патриархом, хотя И. отказался добровольно оставить кафедру. Весной 859 г. на Соборе в храме св. Апостолов И. был заочно осужден и анафематствован. Его сторонники в свою очередь незадолго до этого собрались в ц. св. Ирины в К-поле и объявили его низложение недействительным.

Сообщается также о жестоком обращении, которому И. подвергся по приказу Варды, добивавшегося от него отречения. После 2-недельного заточения в гробнице имп. Константина V в храме св. Апостолов (согласно Генесию и Продолжателю Феофана; согласно Житию И., это заточение имело место в связи с Собором 861 г.) бывш. патриарх был послан вначале в свой мон-рь на о-в Теревинф. Затем его переправили в Иерию, где заперли в сарае для коз, а потом в Промит, где domestik отряда нумеров Лев Лалакон выбил И. 2 зуба, добиваясь грамоты об отречении. Не получив желаемого, мучители заключили его в оковы, а в авг. 859 г. отправили в Митилину на о-в Лесбос, где И. провел 6 месяцев. В февр. 860 г. И. перевели в мон-рь на о-в Теревинф, где его всерьез притеснял друнгарий (командующий) флота Никита Оорифа. Ближайшие сподвижники И. подверглись преследованиям; одному из них, хартофилаку Власию, урезали язык. Однако с 861 г. И. прожи-

вал в К-поле, где ему разрешили поселиться во дворце своей матери, называемом Посис.

На Пасху 861 г. в храме св. Апостолов собрался новый Собор для решения дела И.; в присутствии папских легатов Радоальда и Захарии низложение И. было подтверждено. В качестве канонического обоснования использовалось 30-е апостольское правило, согласно к-рому лишению сана подлежит тот, кто был возведен на престол с помощью мирских начальников. Т. о., И. обвинили в том, что он был поставлен непосредственно императрицей Феодорой без соборного избрания. Никита Пафлагон рассказывает выглядящую не слишком правдоподобно историю о том, как на Пятидесятницу 861 г. И., чтобы избежать ослепления и отсечения руки, бежал из К-поля на острова Мраморного м., переодетый рабом, и скрывался там до августа. В авг. 861 г. в столице произошло землетрясение, которое будто бы не прекращалось, пока с И. не сняли всех обвинений и не разрешили ему поселиться в одном из своих мон-рей.

Хотя на Соборе И. заявил, что никогда не апеллировал к Риму и не собирается этого делать, папа Николай I на Римском Соборе 863 г. отозвал подписи своих легатов и назвал их, обвинив в том, что они были подкуплены византийцами. Тогда же папа объявил о низложении патриарха Фотия. Имп. Михаил III в ответ по инициативе патриарха Фотия созвал Собор в авг. или сент. 867 г., провозгласивший анафему папе Николаю. Несмотря на гарантии, данные Фотием сторонникам И., Варда подверг их репрессиям, вызвав резкий протест Фотия.

С убийством 24 сент. 867 г. имп. Михаила III и воцарением Василия I Македонянина ситуация для И. вновь кардинально изменилась. Патриарх Фотий был немедленно смещен и послан, а И. восстановлен на Патриаршем престоле. Однако из-за относительной слабости и немногочисленности партии сторонников И. Собор, окончательно утвердивший низложение Фотия и восстановление И. в сане, удалось созвать лишь зимой 870 г. (деяния Собора сохранились по-гречески в сокращенном виде и в лат. переводе Анастасия Библиотекаря). На открытии Собора присутствовали лишь 12 епископов, к закрытию их число

возросло до 102 (ср., в 861 г. было 318 участников Собора). Председателями были Стефан и Донат, легаты папы Адриана II, оказавшего активную поддержку созыву Собора. Тем не менее И., рассматривая проблему церковной принадлежности Болгарии, недавно принявшей христианство (865), вопреки желанию Рима разделил политику Фотия в отношении утверждения на Балканах юрисдикции К-польского Патриархата. Перед папой И. оправдался тем, что такова воля императора, не позволявшего ему идти на какие бы то ни было уступки в этом вопросе. В 870 г. Болгария была признана архиепископией, подчиненной К-польскому Патриарху, что вновь привело к ухудшению отношений между Римским и К-польским церковными престолами.

Через нек-рое время Фотий вернулся из ссылки, был вновь приближен ко двору и постарался примириться с И., к-рый пошел ему навстречу, проявив мудрость и великодушие. Видимо, взаимоотношения с папским Римом во время его 2-го Патриаршества показали И., что раздоры между разными церковными партиями лишь ослабляют визант. Церковь и дают повод Риму вмешиваться в ее внутренние дела. Сведения о деятельности патриарха в эти годы в основном сводятся к делам благочестия: так, в конце жизни он основал мон-рь Сатира с храмом в честь арх. Михаила Восходящего (τοῦ Ἀνατέλλοντος). Легенда, передаваемая Продолжателем Феофана, гласит, что имп. Никифор I во время охоты открыл в этом месте, неподалеку от языческого святилища Сатира, каменную плиту на колонне с надписью: «Это алтарь восходящего (τοῦ ἀνατέλλοντος) архистратига Михаила, воздвиг же его апостол Андрей» (*Theoph. Contin.* I 10). Туда И. перенес с о-ва Плати тело своего отца. После землетрясения 9 янв. 869 г. в К-поле по инициативе И. в мон-ре св. Анина состоялось торжественное открытие мощей 10 Константинопольских мучеников, пострадавших при снятии имп. Львом III иконы Христа с ворот Халка в 726 г. В одной из рукописей хроники Георгия Кедрина сообщается, что И. побудил имп. Василия I украсить росписями ц. Сергия и Вакха в К-поле (*Cedrenus G. Comp. hist.* 1839. Vol. 2. P. 238). Эти мероприятия, очевидно, можно рассматривать в рус-

ле антииконоборческой политики, следование к-рой делало И. преемником по отношению как к Мефодию, так и к Фотию.

Прославление И., видимо, состоялось практически сразу после его кончины. Память И. упоминается в Типиконе Великой ц. (IX–XI вв.), и при этом И.— последний по времени святой, указанный в этом тексте (см. *Mateos. Typicon.* P. 76). Автор Жития И. Никита Давид Пафлагон сообщает о чудесах, происходивших при совершении И. Божественной литургии: просфора светилась небесным огнем, а над престолом виделся висящий в воздухе крест, колыхавшийся при возвышении хлеба. После кончины святителя 2 женщины, прикоснувшись к его гробу, извлеклись от бесов. И. был погребен в мон-ре Сатира. Житие рассказывает о посмертных чудесах И., таких как исцеление парализованного ребенка, эпилептика, человека, страдавшего болезнью живота, женщины, не имевшей молока, бесплодной и др. Стратигу Мусилику, призвавшему святого на поле битвы, И., явившись, даровал победу над врагами. Чудотворная сила приписывалась, в частности, кандалам, в к-рые И. был в свое время закован.

В научной лит-ре часто противопоставляют И., защитника консервативных монашеских ценностей, с подозрением относившегося к мирским наукам, и свт. Фотия, сторонника светской образованности, уделявшего первостепенное внимание возрождению античного наследия. В действительности И., как сын императора, несомненно, получил наилучшее для своего времени светское образование. Собственные высказывания И., к-рые подтверждали бы его враждебность «внешней» учености, неизвестны, хотя, учитывая сохранность корпуса сочинений, направленных против Фотия — т. н. «Антифотианской коллекции», — можно было бы ожидать, что они дошли бы до нашего времени в ее составе. Суждения о каком-то особом моральном ригоризме И. выносятся на основании описанной выше истории с Вардой, имевшей явную политическую подоплеку. Поэтому подобного рода выводы, как правило базирующиеся на полемических преувеличениях враждебных Фотию источников, представляются малообоснованными.

Ист.: *Mansi.* Т. 16. P. 209–294, 308, 425–436; *Theoph. Contin.* P. 657; *Georgius Monachus. Vitae*

recentiorum imperatorum // Theoph. Contin. P. 821; *Scyl. Hist.; Mich. Glyc. Annales.* 1836. P. 533, 544; *Cedrenus Georg. Comp. hist.* 1839. Vol. 2; *Leo Gramm. Chron.* 1842. P. 206, 235; *Theodosius Melitenus. Chronographia / Ed. L. F. Tafel. Monachii,* 1859. P. 164; *Leo IV, papa. Epistolae // MGH. Epp. T. 5. N 9 (P. 589), N 41 (P. 607); Nicolaus I, papa. Epistolae // Ibid. Epp. T. 6. P. 433–610 (NN 82–102); Anast. Apocris. Epistolae // Ibid. Epp. T. 7. P. 403–407 (N 5); Vita patris nostri Ignatii Archiep. Constantinopolitani (BHG, 817) // PG. 105. Col. 488–574; Vita Nicolai Studitae (BHG, 1365) // Ibid. Col. 904–908; Vita Iosephi hymnographi (BHG, 946) // Ibid. Col. 939–975; PG. 117. Col. 124 [Минологий Василия II]; CIG. Bd. 4. Pars 40: 1877. N 8685A; *Theodoros Skutariotes. Σύνοψις χρονική / Ed. K. N. Sathas. Venice; P., 1894. P. 130–138. (Bibliotheca Graeca Medii Aevi; 7); Zonara. Epit. hist. Vol. 2. P. 402–403; Vita Iosephi hymnographi (BHG, 944) // *Papadopoulos-Kerameus A. Monumenta graeca et latina ad historiam Photii patriarchae pertinentia. St.-Pb., 1901. T. 2. P. 1–14; Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit / Hrg. V. Wolf von Glanvell. Paderborn, 1905. S. 603–610 (N 428–431); Симеон Метафраст. Списание мира от бытия: Слав. пер. хроники Симеона Логофета / Под ред. И. В. Срезневского. СПб., 1905. С. 90, 101, 103; Продолжение хроники Георгия Амартола по Ватиканскому списку 153 // *Истори В. М. Книги временные и образные Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянонурс. переводе. Пр., 1922. Т. 2. С. 3–65; LP. Vol. 2. P. 155, 165; Vita Irenae Chrysobalanton (BHG, 952) // ActaSS. Iul. T. 6. P. 602–634; Passio et inventio X martyrorum Constantinopolitanorum (BHG, 1195) // ActaSS. Aug. T. 2. P. 434–447; Vita Blasii Amoriensi (BHG, 278) // Ibid. Nov. T. 4. P. 657–669; Vita S. Euthymii (BHG, 651) / Ed. P. Karlin-Hayter // Byz. 1955–1957. Vol. 25–27. P. 8–152, 747–771; SynCP. P. 158; *Mateos. Typicon.* T. 1. P. 76; AHG. Vol. 2. P. 274–283; *Gouillard. Synodikon.* P. 53; *Iosephus Genesis. Reges / Rec. A. Lesmüller-Werner. I. Thurn. B., 1978; Phot. Ep.* 1984. Vol. 2. P. 48–61 [Ep. 174]; *Oikonomides N. A Collection of Dated Seals. Wash., 1986. P. 51–52; Шандровская В. С. Византийская сфрагистика // Византия и визант. традиции: памятники из фондов Эрмитажа и Русского музея. Л., 1991. С. 77; *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon / Rec. S. Wahlgren. B.; N. Y., 2006. P. 235, 239, 245, 262–265. (CFHB; 44/1).******

Лит.: *Hergenrother J. Photius, Patriarch von Konstantinopel: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Regensburg, 1867. Bd. 1. S. 355–711; Bd. 2. S. 7–291; Παπαδόπουλος-Κεράμειος Α. Ψευδοδικτικὰς ὁ Παφλαγῶν καὶ ὁ νόθος βίος τοῦ πατριάρχου Ἰγνατίου // BV. 1899. T. 6. С. 13–38; Васильевский В. Г. В защиту подлинности жития патр. Игнатия и принадлежности его совр. автору, Никите Пафлагону // Там же. С. 39–56; *Лопарев Х. Византийские жития святых VIII–IX вв. // Там же. 1911. Т. 18. С. 42–67; Dvornik F. The Photian Schism: History and Legend. Camb., 1948; idem. Patriarch Ignatius and Caesar Bardas // Bsl. 1966. Vol. 27. P. 7–22; *Da Costa-Louillet G. Saints de Constantinople aux VIII^e, IX^e, X^e siècles // Byz. 1955. Vol. 24. P. 461–478; Beck. Kirche und theol. Literatur. 1959. S. 520; idem. Geschichte der orthodoxen Kirche. 1980. S. 96–119; RegPatr. N 444–455, 498–537b; *Euthymiadis S. On the Hagiographical Work of Ignatius the Deacon // JOB. 1991. Bd. 41. S. 73–83; ODB. Vol. 2. P. 983–984;****

Treadgold W. A History of the Byzantine State and Society. Stanford, 1997. P. 449–458; Dumbarton Oaks Hagiography Database [of the 8th, 9th and 10th Cent.] / Ed. A. Kazhdan e. a. Wash., 1998. N 38: PMBZ. Abt. 1. 1998. S. 117–183 (N 2666); *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. М., 1998. Т. 2. С. 58–62, 86–89; *Лебедев А. П.* История Константинопольских Соборов IX в. СПб., 2001; *Tamarkina I.* The Date of the Life of the Patriarch Ignatius Reconsidered // BZ. 2006. Bd. 99. S. 615–630.

Д. Е. Афиногенов

Гимнография. Память И. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 76) 23 окт. без богослужебного последования. В Типиконах студийской традиции, ранних редакциях *Иерусалимского устава*, первопечатных Типиконах, а также в совр. богослужебных книгах И. не упоминается, однако по рукописям известны нек-рые посвященные ему песнопения: канон авторства Иосифа, 1-го гласа, с акростихом *Ἰωσήφ κλεινὸν Ἰγνάτιον ἱμῶν προφρόνως. Ἰωσήφ* (Славного Игнатия воспою всей душой. Иосиф), ирмос: *Σοῦ ἡ τρολαιούχος δεξιᾶς* (Твоя похвалятельная десница); нач.: *Ταῖς ὑπερκόσμοις ἀστραταῖς* (Небесными сияниями) (АНГ. Т. 2. P. 274–283); канон 4-го гласа, без акростиха, ирмос: *Θεοῦ ἁλάσσης τὸ Ἐρυθραῖον πέλαγος* (Море чермнью пѣнило); нач.: *Ὁ μόνος ὡς ποιητὴς καὶ Κύριος* (Один как творец и Господь) (Тамеῖον. Σ. 64); седален (АНГ. Т. 2. P. 276).

ИГНАТИЙ (IX в.), свт., исп. (пам. визант. 8 окт.), еп. Кийский. Сохранилась синаксарная заметка в неопубликованной рукописи Athen. Bibl. Nat. 2341. Fol. 28v – 50 (ВНГ, N 2183k), в к-рой И. назван исповедником, свидетельствующая о том, что он жил в период иконоборчества. По сведениям церковных историков, на кафедре г. Кий (греч. Κίος, ныне Гемлик, Турция) в Вифинии в указанный период времени (вероятно, составитель ВНГ Ф. *Алькеи* руководствовался рукописью) было 3 епископа: исп. *Евстафий*, Иоанн и Епифаний (*Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 104). Отсутствие И. среди епископов Кийской кафедры объясняется тем, что список предстоятелей не является полным.

ИГНАТИЙ († 28 мая 1288, Ростов), свт. (пам. 28 мая, 23 мая – в Соборе Ростово-Ярославских святых), еп. Ростовский. Впервые И. упомянут в летописи под 1261 г. в качестве архимандрита *Авраамиева ростовского в честь Богоявления мон-ря*, когда блгв. вел. кн. *Александр Ярославич* и ростовские князья Борис и Глеб Васильковичи назначили И. в помощь Ростовскому еп. *Кириллу II* (1231–1262), к-рый к тому времени был



Свт. Игнатий, еп. Ростовский. Роспись ц. Спаса на Сенях в Ростове. 1675 г.

очень стар. И. «бысть причетник церкви Св. Богородицы в Ростове» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 475–476). После кончины Ростовского еп. Кирилла Киевский митр. св. *Кирилл II* 19 сент. 1262 г. возгласил хиротонию И. во епископа Ростовского. И. был одним из 6 иерархов, участвовавших в *Соборе 1273 г.* (РИБ. Т. 6. № 6. Стб. 83–84 (имя Ростовского епископа указано в заголовке соборных правил)), созванном митр. Кириллом II с целью поставления на Владимирскую кафедру св. *Серациона* и обсуждения церковных нестроений.

Летописи фиксируют участие И. в событиях, связанных с ростовским княжеским домом. В 1266 г. в костромском Феодоровском соборе он венчал костромского кн. Василия Ярославича, в янв. 1277 г. там же отпевал и хоронил его (уже как вел. кн. Владимирского). В 1269/70 г. И. совершил предсмертный постриг в схиму юрьевского кн. Дмитрия Святославича; вероятно, он же отпевал князя в *юрьев-польском во имя арх. Михаила муж. мон-ре*. 9 дек. 1271 г. И. совершил отпевание вдовы ростовского кн. мч. *Василия (Василько) Константиновича* кнг. Марии в основанном ею Спасо-Преображенском мон-ре в Ростове. В ростовском Успенском соборе святитель отпевал супругу кн. Глеба Васильковича кнг. Феодору (20 дек. 1273), князей Бориса Васильковича (13 нояб. 1277) и Глеба Васильковича (13 дек. 1278). 31 июля 1278 г. в ярославском со-

боре Пресв. Богородицы И. обвенчал дочь св. кн. *Феодора Ростиславича Чёрного* с Михаилом Глебовичем, кн. белозерским. В 1286/87 г. на княжеском дворе по благословению И. была заложена ц. во имя св. князей Бориса и Глеба. В 1281/82 г. И. участвовал в примирении ростовских князей Дмитрия и Константина Борисовичей.

Согласно Московской академической летописи (отразившей краткий ростовский свод XV в.), незадолго до своей кончины митр. Кирилл II «по клеветанью разгневался на епископа Игнатъ и, рассмотрив, лаки благослови его» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 525–526). Более подробно конфликт изложен в летописях, восходящих к владимирскому своду, — Троицкой и Симеоновской. В этих текстах гнев митрополита на И. объясняется историей погребения кн. Глеба Васильковича. Князь был отпет и погребен в ростовском Успенском соборе. Через 9 недель в полночь И. «изрину» тело из княжеской усыпальницы и повелел похоронить его в соборе Спасо-Преображенского мон-ря, основанного матерью Глеба кнг. Марией Михайловной. Митр. Кирилл запретил И. в служении, поскольку тот осудил кн. Глеба прежде



Свт. Игнатий, еп. Ростовский. Фрагмент иконы «Богоматерь с Младенцем и предстоящими Ростовскими чудотворцами». Кон. XVII в. (ГМЗРК)

суда Божия и поступил «не по правилом». Можно предположить, что причиной поступка И. было давление на архиепископа со стороны нового ростовского кн. Дмитрия Борисовича,

не признававшего прав покойного дяди на Ростов и не желавшего видеть его могилу в усыпальнице ростовских князей. Дмитрий Борисович ходатайствовал перед митрополитом за И., и митрополит простил Ростовского епископа.

В 1280 г. (обоснование датировки см.: *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 289) И. побывал в Орде «за причет церковный» (по-видимому, архиерей ездил к хану Менгу-Тимуру по поручению митр. Кирилла испрашивать ярлык Рус. Церкви), при этом летопись отмечает, что это была 2-я поездка святителя в Орду. В 1280/81 г. по распоряжению И. Успенский собор в Ростове был покрыт оловом, пол вымощен «мрамором красным». В кон. нояб. 1281 г. в Переяславле И. с Новгородским архиеп. Климентом и Владимирским еп. Феодором совершили отпевание митр. Кирилла II (об участии И. в отпевании см.: ПСРЛ. Т. 18. С. 77; *Присёлков*. Троицкая летопись. 2002. С. 337; обоснование датировки кончины митр. Кирилла II, отличающейся от летописной, см.: *Понте А. В.* Митрополиты Киевские и всея Руси (988–1305) // *Подвальски*. 1996. С. 469).

Согласно Житию прип. Петра, царевича Ордынского, составленному на основе местного предания, скорее всего, в кон. XV в. (см.: *Белякова М. М.* «Повесть о Петре, царевиче ордынском» в ист.-лит. контексте: К вопросу датировки произведения // ТОДРЛ. 1993. Т. 46. С. 74–87), прип. *Петр* по благословению И. основал в Ростове мон-рь во имя св. апостолов Петра и Павла, после того как они явились святителю во сне. В Житии И. назван «святым владыкой» (БЛДР. 2000. Т. 9. С. 72, 74, 76), в летописях 1-й пол. XV в. в сообщениях о кончине И. в 6796 (1287/88) г.— «великим чудотворцем» (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. Стб. 361; Т. 4. Ч. 1. С. 247).

Почитание. Житие И., по-видимому, было написано в кон. XIII в. (*Дмитриева, Семенченко*. 1987. С. 150). Известны 115 списков памятника (*Босли*. 1993). Исследователи Жития отмечают, что оно лишено биографических подробностей, «написано с соблюдением агиографического канона... деятельность Игнатия охарактеризована общими чертами» (*Дмитриева, Семенченко*. 1987. С. 150). Однако в тексте приведены дата и даже время кончины святителя: «В лето 6796-е преставися к Богу

священноепископ Игнатий месяца мая в 28 день, в пяток, по вечерни», а также перечислены лица, присутствовавшие на отпевании. Подробно описаны неск. чудес, происшедших при погребении. Монахини Феодосия и Аксиния, а также др. молящиеся видели, как И. поднялся из гроба, пошел по воздуху, встал над церковью и благословил людей и город. Потом святитель «сступи над нижнюю комару, еже пред жертвенником, ту положиша тело его святое Божиим изволением». Второе чудо произошло с архим. Стефаном, к-рый получил исцеление, прикоснувшись скрюченной от рождения рукой к телу святителя. Третье чудо состояло в том, что И., словно живой, «протер руку, прият» свиток с именами всех рукоположенных им священников и диаконов (РГБ. Ф. 310. Унд. № 1296. Л. 237 об.— 238, кон. XV в.). Источником Жития И., вероятно, послужила записка, составленная очевидцем погребения святителя (*Ключевский*. С. 43).

Местное прославление И. совершилось между кон. XIII и нач. XV в., вероятно вскоре после его кончины. Сохранились 2 списка службы святому, один из к-рых создан, вероятно, в Ярославле (ЯГМЗ. Инв. 15462), другой — в Переяславле-Залесском (РГАДА. Ф. 381. № 114, ок. 1415 г.). Канон изобилует молениями к святому о заступничестве «от нашествия иноплемных», что свидетельствует о составлении службы до 1380 г. Память И. имеется в месяцеслове пергаменной Псалтири с воследованием 1-й трети XV в. (РНБ. Ф.п.1.28), возможно связанной с *Кирилловым Белозерским в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рем*.

Прославление И. совершилось в годы управления Ростовской епархией архиеп. св. *Вассиана I (Рыло)*, вероятно между 1474 (прославление свт. *Исаии* Ростовского) и 1480 гг. И. впервые упоминается как святой в 1480 г. в «Послании на Угру» архиеп. Вассиана вел. кн. *Иоанну III Васильевичу*. Послание завершается словами: «С сим же всеми да будет милость великого Бога и Спаси нашего Иисуса Христа молитвами Пречистыя Его Матери и святых великих чудотворцев Леонтия, и Исаии, и Игнатия, Ростовских чудотворцев, и всех святых» (БЛДР. 1999. Т. 7. С. 398). Очевидно, в это время был создан канон Ростовским святителям Леонтию, Исаии и И.

В каноне празднование Ростовским святителям (23 мая (память свт. Леонтия)) уподобляется совершенно памяти святителей *Василия Великого, Иоанна Златоуста и Григория Богослова*. Имя И. встречается в месяцесловах XV в. (см. перечисление рукописей: *Макарий*. С. 162, 383). В 1563 г. царь *Иоанн IV Васильевич* писал митр. св. *Макарию*, что Полоцк был взят рус. войсками по молитвам в т. ч. к 7 Ростовским святым, среди к-рых назван И. (АИ. Т. 1. № 168. С. 320). В Уставе служб



Свт. Игнатий Ростовский.
Роспись и. свт. Николая
Чудотворца на Всполье,
Ростов. 1816 г.
Худож. Н. Д. Глазков

московского Успенского собора, составленном по распоряжению патриарха Филарета в 1621 г., на память И. 28 мая предписывалось: «Игнатию Ростовскому: благовест в лебедь, трезвон средней» (*Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 208). Память была исключена из числа «нарочитых» праздников между 1666 и 1743 гг. (*Голубинский*. Канонизация святых. С. 420–421).

К нач. XX в. мощи И. почивали в Успенском соборе Ростова, в стоявшей слева от иконостаса серебряной раке, к-рая была сделана по заказу Ярославского и Ростовского архиеп. *Арсения (Верещагина; 1783–1799)*.



Святители Исаия, Леонтий и Игнатий Ростовские. Эмалевая икона. 1-я пол. XIX в. Мастер круга Я. И. Шапошникова (ГМЗРК)

25 апр. 1920 г. по постановлению 10-го уездного съезда Советов мощи И. вместе с мощами святителей Исаии и Димитрия (Савича (Туптало)) Ростовских, преподобных Авраамия Ростовского и Евфросинии Полоцкой, несмотря на протесты верующих, были выставлены в центре собора, с них сняты облачения. Через неделю раки с мощами были возвращены на свои места. В том же году рака И. была изъята из собора. В советское время мощи И. находились в деревянной раке в Успенском соборе (в храме богослужение не совершалось). В кон. 80-х гг. XX в. часть мощей И. была перевезена в Троице-Сергиеву лавру, часть передана Ярославскому и Ростовскому архиеп. Платону (Удовенко). 5 июня 1999 г. Ярославский и Ростовский архиеп. Михай (Хархаров) передал в ростовский Успенский собор, где возобновилось богослужение, ковчег с частицами мощей святителей И. и Исаии, а также прип. Данила Переславского. Арх.: Опись Ростовского архиерейского дома 1691 г. // Арх. ГМЗРК. Инв. № Р-1083. Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 475–477, 525, 526; Т. 4. Ч. 1. С. 247, 523; Т. 5. С. 196, 201; Т. 6. Вып. 1. Стб. 348, 361; Т. 7. С. 162–163, 168, 171, 174, 175, 179; Т. 8. С. 213; Т. 9–10. С. 167; Т. 18. С. 73, 77, 78; Описание о российских святых. С. 92–93; Летопись о Ростовских архиереях / Примеч.: А. А. Титов. СПб., 1890. С. V, 5–6; Пролог. СПб., 1896. С. 196; Акт вскрытия и обследования мощей св. Игнатия и Исаии // СРМ. Ростов, 1993. Вып. 5. С. 50–52; Боси Р. Д. Житие св. Игнатия Ростовского // ИКРЗ. 1992. Ростов, 1993. С. 67–69; Присёлков М. Д. Троицкая летопись: Реконструкция текста. СПб., 2002³. С. 337, 338. Лит.: СИСПРЦ. С. 101; Иерархи Ростовско-Ярославской паствы в преемственном поряд-

ке: с 992 г. до наст. времени. Ярославль, 1864; Толстой М. [В.] Святители и древности Ростова Великого. М., 1866³. С. 38–40; он же. Жизнеописание угодников Божиих, живших в пределах нынешней Ярославской еп. Ярославль, 1887. № 3. С. 7–10; Ключевский. Древнерусские жития. С. 38–43; Барсуков. Источники агнографии. Стб. 207–211; Филарет (Гумилевский). Обзор рус. духовной лит-ры. СПб., 1884³. С. 66; Титов А. А. Ростовская иерархия: Мат-лы для истории Рус. Церкви. М., 1890. С. 29–30; Голубинский. Канонизация святых. С. 80–81; Васильев В. История канонизации святых Рус. Церкви. М., 1893. С. 103–105; Димитрий (Самбикин). Месяцеслов. Май. С. 168–171; Дмитриева Р. П., Семеченко Г. В. Житие Игнатия Ростовского // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 150–151; Макарий. История РЦ. Кн. 3. С. 17, 18, 80, 106, 161, 162, 199, 217, 219, 236, 315, 363, 383, 394, 433, 467; Кн. 4. Ч. 1. С. 125, 161; Ч. 2. С. 26, 28, 208; Подскальски Г. Христианская и богословская лит-ра в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 469, 470, 471, 483; Мельшик А. Г. История почитания ростовских святых в XII–XVII вв. Ярославль, 2004.

В. И. Вахрина, Э. П. Р.

Иконография. Иконописные подлинники 2-й четв. XVII – 40-х гг. XIX в. под 28 мая отмечают 2 особенности изображения И.: его борода короче бороды свт. Алексия, митр. Московского, на голове белый клобук: «Рус, в белом клобуке, а брада аки Алексея митрополита и короче, риза камочною статью, вохра с белилы» (РНБ. Соф. № 1523. Л. 166 об.); «сед, брада Алексия митрополита, покороче, на главе клобук бел, камка амфор, Евангелие, риза камка лазорь з белилом, испод багор...» (БАН. Строг. № 66. Л. 110 об.; см. также: ИРЛИ(ПД). Перетц. № 524. Л. 166; Большаков. Подлинник иконописный. С. 102–103); «сед, брада короче Влаисевы (сщмч. Влаисия Севастийского.—Ред.), клобук бел, риза камочною статью» (ИРЛИ(ПД). Ф. Отд. поступления. Оп. 23. № 294. Л. 174 об.; в подлинниках облик свт. Алексия уподобляется внешности сщмч. Влаисия Севастийского — Маркелов. С. 45–47). В рукописи XVIII в., принадлежавшей Г. Д. Филимонову: «Подобием сед, брада аки Алексея митрополита, на главе клобук бел, ризы святительския камчатая лазоревая, исподия багряная, в омофоре, в руках Евангелие» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 356). В пособии для иконописцев В. Д. Фартусова 1910 г. об облике И. сказано: «...типа русского, старец, сед, с большою бородой, волосы просты; в фелони и омофоре, на голове архиерейская шапка, в руках евангелие с подписью: Азь есмь Пастырь добрый, и проч.» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 296).

Изображения И. встречаются в иконописи, в произведениях лицевого шитья, в храмовых росписях, на окладах Евангелия, на раке святителя. В подлинниках не указана одна характерная черта, к-рая выделяет изображения И.: его борода, как правило, темно-русого, почти коричневого цвета, иногда с проседью. Реже

встречаются образы И. с седой бородой. В 1697 г. ростовским иконописцем Афанасием Петровым была написана «в соборную церковь над гробы святителей Исаии да Игнатия апостолов ростовских чудотворцев 2 образа их же светлейшие со Вседержителем Спасом» (Добровольская. 1958. С. 45). Надгробная икона И. 1697 г. сохранилась, но с большими утратами (ГМЗРК; 237,6×89,6 см). Святитель представлен в рост, прямолично, в белом клобуке, с темно-русой бородой, благословляющая десница перед грудью, левой рукой поддерживает Евангелие.

И. изображался преимущественно на иконах с избранными святыми. Напр., на 3-рядной иконе «Воздвижение Креста. Покров Богородицы. Избранные святые» работы Д. И. Усова (1565, ГТГ; см.: Антонова, Мневя. Каталог. Т. 2. С. 52–53. № 399. Ил. 14) И. представлен в святительских одеждах и в белом клобуке, как и рядом стоящие святители Леонтий и Исаия Ростовские. На левой створке складня «София Премудрость Божия, с избранными святыми» (2-я пол. XVI в., ГТГ) И. написан за свт. Леонтием, в небольшом повороте вправо, в крещатой фелони и белом клобуке, поддерживает руками Евангелие. На обороте 2-сторонней иконы-таблетки из Суздаля (2-я пол. XVI в., ГВСМЗ), согласно сохранившимся надписям, изображены Ростовские чудотворцы: И. (слева), свт. Исаия и прип. Авраамий. И., вероятно ошибочно, изображен в шапке (митре), что характерно для иконографии свт. Иакова Ростовского, фелонь красноватого цвета (форма бороды типична для И.). Этот вариант иконографии И. более не встречается.

Широко распространены изображения И. вместе со святителями Леонтием и Исаией Ростовскими, к-рые почитались как «незыблемое утверждение, крепкое ограждение» правосл. веры. К ранним произведениям относится икона этих 3 святителей кон. XV – нач. XVI в. (ГМЗРК). Очевидно, это один из первых списков иконы 2-й пол. XV в., созданной ко времени прославления Ростовских митрополитов. Святители изображены фронтально, в рост, в светлых епископских облачениях и белых клобуках, держат в руках Евангелия и отличаются нек-рыми особенностями внешнего облика (так, борода И. темно-русская, сужающаяся книзу).

Образы святителей Леонтия, Исаии и И., к-рых отличают белые клобуки, в иконописи 2-й пол. XV в. были выделены в особый извод. В последующие века иконы 3 Ростовских святителей встречаются как в Ростовской епархии, так и за ее пределами. В кон. XVII в. в ризнице Успенского собора в Ростове находились 3 иконы святителей Леонтия, Исаии и И. (Опись Ростовского архиерейского дома 1691 г. Арх. ГМЗРК. Инв. № Р-1083. Л. 18). В ризнице собора

хранились реликвии: «Три клобука шелковых белых вязаных Леонтия, Исани, Игнатия ростовских чудотворцев» (Там же. Л. 17 об.); в музейной описи Успенского собора 1922 г. эти клобуки были датированы XVI–XVII вв. (Там же. Инв. № А–930. Л. 8). 3 Ростовских святителя представлены на обороте 2-сторонней иконы-таблетки 2-й пол. XVI в. (Автонова, Миева. Каталог. Т. 2. С. 57. № 405),



Святители Исая, Леонтий и Игнатий Ростовские. Икона. Кон. XV — нач. XVI в. (ГМЗРК)

на прориси с иконы XVI в. (ГРМ, см.: Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 438–439), на иконе кон. XVIII в. (ок. 1791, ГИМ). На многочисленных образках XIX — нач. XX в., выполненных в технике живописи по эмали (ростовская финифть), часто встречается такой извод иконографии.

Изображения святителей Леонтия, Исани и И. впосл. стали центральными в иконографии Собора Ростовских святых: икона «При. Сергей Радонежский и Ростовские чудотворцы» (сер. XVI в., ГМЗРК); Боголюбская икона Божией Матери («Моление о народе») с Ростовскими святыми (кон. XVI — нач. XVII в., ГРМ); икона «Богородица с Младенцем в молении Ростовских чудотворцев» (XVII в., ЦМиАР); Боголюбская икона Божией Матери с припадающими Ростовскими чудотворцами (кон. XVII в., ГМЗРК); Богоматерь с Младенцем («Богоматерь Ростовская») с предстоящими Ростовскими святителями (2-я пол. XVIII в., ГМЗРК; на верхнем поле надпись — «Богоматерь Ростовская») и др. На иконе «Ростовские чудотворцы» 1686 г. из ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове святые представлены в 2 ряда, И. в 1-м ряду 2-й справа, в белом клобуке, с темно-русой заостренной бородой.

В XVII — нач. XX в. были широко распространены иконы Божией Матери



Богоматерь с Младенцем («Богоматерь Ростовская») с предстоящими Ростовскими святителями. Икона, 2-я пол. XVIII в. (ГМЗРК)

с Младенцем в предстоянии Ростовских святителей Леонтия, Исани, И. Это новый сравнительно с созданным во 2-й пол. XV в. вариант иконографии первых Ростовских святителей, где Богоматерь изображается близко стоящей к святителям, склонив к ним голову. Лик Младенца и Его благословляющая десница также обращены к предстоящим. И. показан за свт. Исанией или впереди него за свт. Леонтием (Маркелов. Т. 1. С. 440–443). Большинство известных в наст. время икон этого типа датируются XVII —



Боголюбская икона Божией Матери в молении Ростовских чудотворцев. Кон. XVII в. (ГМЗРК)

1-й пол. XVIII в. (ГИМ, ЦМиАР, АОКМ, ГМЗРК). Исторически засвидетельствовано, что с образом этой иконографии жители Ростова встречали в 1613 г. избранного на царство Михаила Феодоро-

вича Романова, ехавшего из Костромы в Москву. Подобный образ получил в благословение из рук свт. Тихона (Беллавина) имп. мч. Николай II, посетивший Ростов во время поездки по древнерус. городам и вотчинным землям бояр Романовых (15–27 мая 1913) (Вахрина. 2001. С. 119–120). С историческими событиями связана и икона «Спас Нерукотворный, с предстоящими святыми» (1645, с дополнениями XVIII и XIX вв., ГМЗРК), к-рая, согласно надписи на ее нижнем поле, была создана при Ростовском митр. Варлааме и по его благословению поставлена «над воротами града» (очевидно, в башне над воротами Петровского въезда земляной крепости, 1632), а в 1743 г. по благословению епископа митр. Арсения (Мацеевича) перенесена в ростовскую ц. Всех святых. Вероятно, при поновлении в сер. XVIII в. во 2-м ряду были дописаны Ростовские чудотворцы.

С XVII в. получили распространение иконы «Избранные святые в молении перед ростовской чудотворной Владимирской иконой Божией Матери» (2-я пол. XVII в., ГМЗРК; 2-я пол. XVIII в., ГРМ). Судя по надписям на Владимирской иконе Божией Матери с избранными святыми на полях (1855, ГМЗРК), создание этого образа было значимым для жителей Ростова («Сию святую Икону Владимирские Божия Матери Ростовское градское Общество вручило Ростовской дружине ратников Государственного подвижного ополчения в напутствие ее при выступлении из г. Ростова в поход месяца Июля 24 дня 1855 года»). Икона была написана ростовским иконописцем А. Ф. Крыловым для 128-й Ростовской дружины Ярославского подвижного ополчения для участия в Крымской войне 1853–1856 гг., впосл. образ был поставлен в Успенском соборе Ростова (Вахрина. 1998. С. 105–106). На полях иконы в овальных медальонах представлены поясные изображения рус. святых (среди них преобладают Ростовские), И. — 4-й сверху на левом поле.

В иконописи XVIII — нач. XX в. сохранялись древние традиции иконографии И.: в верхней части иконы «Воскресение Христово — Сошествие во ад» (1729, ГМЗРК) в молитвенном обращении к Св. Троице написаны избранные святые, среди Ростовских чудотворцев представлен И. в соответствии с текстами иконописных подлинников (Вахрина. 1998. С. 100). На иконе «Избранные святые в молении перед Владимирской иконой Божией Матери» (1-я четв. XIX в., ГМЗРК) И. изображен в белом клобуке, его борода с проседью сужается книзу. На 2 иконах «Собор Ростовских святых» из ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове изображены все (в т. ч. местпочтимые) Ростовские святители. На образе 1838 г. И. с темно-русой бородой, на иконе кон. XIX — нач. XX в. борода

святителя с проседью. На иконе «Ростовские святые» 1902 г. иконописца В. П. Гурьянова (Там же. С. 110) И. представлен справа от свт. Леонтия, с Евангелием в руках, с седой бородой.

Сюжетные изображения с И. встречаются очень редко. На иконе «Прп. Петр, царевич Ордынский, с 18 клеймами жития» (кон. XVII — 1-я четв. XVIII в., ГМЗРК) И. изображен в 3 клеймах: «Явление апостолов Петра и Павла свт. Игнатию во сне» (клеймо 9); «Свт. Игнатий благословляет прп. Петра, принесшего иконы» (клеймо 10); «Свт. Игнатий и прп. Петр увозят иконы к месту будущей обители» (клеймо 11). Некоторые особенности отличают образ И. от традиционного: святой изображен в черном клобуке, в рясе и архиерейской мантии, с окладистой бородой. Образ И. известен в книжной миниатюре, напр. в числе иллюстраций Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (БАН. 31.7.30-1), в рукописи Патерика ростовского 1762 г. (РНБ. Ф. 775. Тит. 43. Л. 36 об.).

К ранним монументальным изображениям И. относится его поясной образ в росписях 1547–1551 гг. Благовещенского собора Московского Кремля — в медальоне в центральной апсиде алтаря, слева от свт. Леонтия, напротив свт. Исая. И. показан в небольшом повороте вправо, в белом клобуке, с Евангелием в левой руке, правая раскрыта ладонью перед грудью. И. изображен в росписях 1563–1564 гг. собора Преображенского мон-ря в Ярославле (на юго-вост. столпе), к-рые выполнили мастера «московские Ларион Леонтьев сын, да Третьяк, да Федор Никитины дети, ярославца Афонасий и Дементий Сидоровы дети» (Анкудинова Е. А., Мельник А. Г. Спасо-Преображенский собор в Ярославле. М., 2002. С. 38. Табл. 10). Благословляющий И. представлен в рост с разведенными руками, в левой — Евангелие. В главной апсиде алтаря ярославской ц. прор. Или, расписанной в 1680 г. костромскими и ярославскими мастерами во главе с Гурьей Никитиным, И. изображен в ряду с Московскими и Ростовскими святителями (Бусева-Давыдова И. Л., Рутман Т. А. Церковь Ильи пророка в Ярославле. М., 2002. С. 89, 95. Табл. 3). Образ И., как и др. Ростовских святителей, включен в программу стенописей храмов Ростовского архиерейского дома. В ц. Спаса на Сенях (1675) на вост. стороне аркады солен И. представлен в рост, его поясные изображения именуются в ц. Воскресения (1670) — в оконном проеме солен, в ц. ап. Иоанна Богослова (1683) — в откосе окна верхнего света храма.

В храмовых росписях XVIII — нач. XX в. Ростова и Ростовского у. часто встречается образ И. (известно 19 храмов, в к-рых имеется его изображение — Алитова, Никитина. 2008. С. 575). В соборе Рождества Пресв. Богородицы ростовского

Рождественского мон-ря, расписанном в 1715 г., образ И. находится в алтаре. В Вознесенской ц. Ростова в стенописи 60-х гг. XVIII в. И. в числе Ростовских святителей изображен на откосе дверного проема. В алтаре ростовской ц. свт. Николая на Всполье (1816, архиерейский живописец Н. Д. Гладков) — в рост, в архиерейском облачении и в белом клобуке, с посохом в правой руке, борода седая и окладистая. В ц. свт. Иоанна Златоуста в с. Годеново (роспись — 1859, худож. А. Глебов, поновление — 1900–1903, В. Кузнецов и Н. Морозуев) И. представлен вместе со святителями Леонтием и Исанией на откосах царских врат, с седой бородой, в руках держит крест. В настенных росписях, выполненных в XVIII — нач. XX в. в живописной манере, И. в основном изображался с окладистой седой бородой, от древней традиции сохранился белый клобук. Образ И. был включен в роспись зап. части храма Христа Спасителя в Москве (поясное изображение на сев. арке, между свт. Мефодием Пешношским и прп. Авраамием Смоленским). В стенописи галереи, ведущей



Святители Игнатий и Исая Ростовские. Роспись ц. свт. Иоанна Златоуста в с. Годеново Ярославской обл. 1859 г., поновление 1900–1903 гг. Худож. А. Глебов

в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись в академической манере кон. 60–70-х гг. XIX в. работы иеродиакон Пансия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.), И. представлен в группе подвижников XIII в.

Ранее изображение И. в лицевом шитье — поясной образ в медальоне на кайме плащаницы из мастерской Д. И. Годунова 1600 г. (ГМЗРК). И. — 3-й сверху на правой части каймы, десница перед грудью в 2-перстном благословении, Евангелие лежит на покровенной руке. Изображения И. встречаются в произведениях шитья, вышедших из строгановских мастерских во 2-й пол. XVII в.: на вскрыльях клобука Ростовского митр. Ионы (Сысоевича) (1665, ГМЗРК) — И. с седой бородой, в молении,

рядом со свт. Иаковом. В Преображенский собор Н. Новгорода Г. Д. Строганов вложил пелену «Ростовские святители Леонтий, Исая, Игнатий, Иаков и свт. Стефан Великопермский» (кон. 50-х — 60-е гг. XIX в., НИАМЗ), на к-рой святители представлены в рост, прямолично, в архиерейских облачениях, каждый с Евангелием в руке; И. выделяется темной бородой. На саккосе митр. Казанского и Свияжского Лаврентия, расшитом в 60-е гг. XVII в. в мастерской А. И. Строгановой (ГОМРТ), И. представлен среди избранных святых на вставной поло-



Свт. Игнатий Ростовский. Миниатюра из «Ростовского патерика». 1762 г. (РНБ. Ф. 775. Тит. 43. Л. 36 об.)

се, пришитой к подольнику в XVIII в. Надгробный покров И., выполненный в мастерской А. П. Бутурлиной в кон. XVII — нач. XVIII в., находится в Анастасьевском храме г. Глухова (Украина).

Ростов был центром резьбы по дереву, о чем свидетельствуют сохранившиеся произведения XV–XVI вв. На резной иконе «Ростовские святые и свт. Николай Чудотворец» (кон. XVI в., ГММК) — прямолинейная фигура И. с двуперстно благословляющей десницей, в левой покровенной руке Евангелие. На деревянном кресте (сер. XVI в., ГМЗРК) с ростовым изображением свт. Леонтия на обороте, на средней перекладине в круглых медальонах, вырезаны полуфигуры Ростовских святителей, в т. ч. образ И. (Бобринский А. А. Народные рус. деревянные изделия. М., 1914. Вып. 12. Табл. 195. № 1–3; Табл. 196. № 2, 3). На иконе «Ростовские святители и свт. Петр Московский» (сер. XVI в., РГИАХМЗ) представлены святители Иаков, Леонтий, Исая и И., на раме полуфигура свт. Петра, митр. Московского (Николаева Т. В. Мелкая пластика, скульптура, декоративная резьба // Очерки рус. культуры XVI в. М., 1977. Ч. 2. С. 364).

Серебряную раку И. украсили 2 накладные сюжетные композиции в овальных картушах, выполненные одним из



Свт. Игнатий, еп. Ростовский.
Фрагмент оклада Евангелия. 1776 г.
Мастер Я. Фролов (ГМЗРК)

лучших московских ювелиров А. И. Ратьковым в 1796 г. (ГМЗРК, см.: Пуцко. 2004. С. 145–156). В картушах, изготовленных из серебряной позолоченной пластины в технике чеканки, изображены чудеса во время погребения святителя: многофигурная похоронная процессия, вверху над собором в облаках благословляющий И.; 2-е чудо — исцеление архим. Стефана. На серебряном с позолотой окладе нижней крышки Евангелия 1776 г. московского мастера Я. Фролова (происходит из ц. Толгской иконы Божией Матери Ростова, ГМЗРК) в 15 медальонах — чеканные изображения рус. святых, среди к-рых преобладают Ростовские чудотворцы, в центре «Явление Толгской иконы Божией Матери Ростовскому еп. Трифону». В большом медальоне, в правом верхнем углу, представлен И. в динамичном повороте к центру, с Евангелием в руке. Во 2-й пол. XVIII — нач. XX в. образ И. вводился в многочисленные произведения ростовской финифти с изображением Ростовских святителей (в основе иконографий — традиц. изводы). Такие иконы развозились паломниками по всей России. Эта же иконографическая линия продолжается в совр. росписи по эмали.

В композиции «Собор русских святых» изображения И. (за свт. Иаковом) встречаются на поморских иконах кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК), 1814 г. письма П. Тимофеева из старообрядческой Зеленковской моленной и XIX в. (обе в ГРМ, см.: Образы и символы старой веры: Памятники старообрядческой культуры из собр. Русского музея / ГРМ; сост.: Н. В. Пивоварова. СПб., 2008. С. 72–73, 82–85, 234. Кат. 62, 70, 204), 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженъга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ; Icônes russes: Les saintes / Fondation

P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52). Его образ имеется также на иконе нач. XIX в. из Черновичской обл. (НКПИКЗ), на иконе 1-й пол. XIX в. из старообрядческой моленной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР), на иконе сер.—2-й пол. XIX в. (ГТГ, см.: Ibid. P. 144–147. Cat. 53).

В XX в. образ И. встречается на иконах мон. *Иулиании (Соколовой)*: «Собор святителей, в земли Российской просиявших» сер. XX в. (митрополичьи палаты ТСЛ) и «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. (ризица ТСЛ — келейный образ свт. Афанасия (Сахарова); списки нач. 50-х гг. XX в., кон. 50-х гг. XX в. — ТСЛ, СДМ). Для Миней МП выполнен рисунок иконописцами прот. Вячеславом Савиных и Н. Д. Шелягиной (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 244). В совр. иконописи сохраняются традиц. изводы иконографии И.

Лит.: Титов А. А. Ростов Великий в его церк.-археол. памятниках. М., 1911. С. 18–20; Добровольская Э. Д. Новые мат-лы по истории Ростовского Кремля. Прил. 1 // Мат-лы по изучению и реставрации памятников архитектуры Ярославской обл. Ярославль, 1958. Вып. 1: Древний Ростов; Иванов В. Н. Ростов, Углич. М., 1975; Качалова И. Я., Маясова Н. А., Шенникова Л. А. Благовещенский собор Моск. Кремля. М., 1990. Ил. 47, 48; «Пречистому образу Твоему поклоняемся...»: Образ Богоматери в произведениях из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 1995. С. 177. Кат. 103; С. 230. Кат. 145; Вахрина А. Л. Об иконе «Сергий Радонежский и ростовские чудотворцы» из собр. Ростовского музея-заповедника // ИКРЗ. 1995. Ростов, 1996. С. 63–71; Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996. С. 85; Вахрина В. И. Иконы с датами, подписями, надписями из собр. Ростовского музея // СРМ. 1998. Вып. 9. С. 89–110; она же. Икона ростовских святителей Леонтия, Исаии, Игнатия: К истории иконографии ростовских святых // ИХМ. 2001. Вып. 5. С. 111–126; она же. Икона «Преподобный Петр, царевич Ордынский, в житии» // ПКНО. 2002. М., 2003. С. 332–350; она же. Иконы Ростова Великого. М., 2003, 2006²; Иконография ростовских святых: Кат. выст. / Сост.: А. Г. Мельник. Ростов, 1998; Третьякова А. Л. Среднерус. агногр. традиция в искусстве XVI–XVIII вв.: Иконография Авраамия Ростовского: АКД. М., 1998; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 438–447, 460–461; Т. 2. С. 117–118, 304–305; София Премудрость Божия: Выст. рус. иконописи XIII–XIX вв. из собр. музеев России. М., 2000. С. 274–277; Алдошина Н. Е. Благоденственный труд. М., 2001. С. 230–239; Никитина Т. Л. Церковь Воскресения в Ростове Великом. М., 2002. С. 71, 74; она же. Церковь Спаса на Сенях в Ростове Великом. М., 2002. С. 72, 77; она же. Церковь Иоанна Богослова в Ростове Великом. М., 2003. С. 67, 70; Силкин А. В. Строгановское лицезное шитье. М., 2002. С. 285–287, 294–297, 324, 326–327; Соколова И. М. Рус. деревянная скульптура XV–XVIII вв.: Кат. М., 2003. С. 101–103. Ил. 11; Пуцко В. Г. Серебряная рака с мощами св. Игнатия Ростовского // ИКРЗ, 2003. Ростов, 2004. С. 145–156; она же. Покров свт. Игнатия

Ростовского // ИКРЗ, 2008. Ростов, 2009 (в печати); Иконы Владимира и Суздаля / ГВСМЗ. М., 2006. С. 308, 339. Кат. 66; Аштова Р. Ф., Никитина Т. Л. Церк. стеновые росписи Ростова Великого и Ростовского уезда: XVIII — нач. XX в.: Кат. М., 2008.

В. И. Вахрина

ИГНАТИЙ († ранее 1219), свт. (пам. в воскресенье перед 28 июля — в Соборе Смоленских святых), еп. Смоленский. 4-й епископ на Смоленской кафедре, занимал ее после *Симеона* (после 1180 — не ранее 1197), ранее *Лазаря* (после 1205 — ок. 1219). (В справочной лит-ре XIX в. время жизни святителя ошибочно относили к 1-й пол. XII в.; см., напр.: ИРИ. Ч. 3. С. 65.) Вероятно, И. до своего поставления на кафедру являлся настоятелем *Смядынского во имя св. князей Бориса и Глеба мон-ря* (создан на месте убиения св. Глеба) и участвовал в освящении монастырского храма в честь св. князей *Бориса и Глеба*. Освящение состоялось в 1191 г. при кн. Давиде Ростиславиче, когда в мон-рь из Вышгорода были перенесены старые раки князей-страстотерпцев. Смядынский игом. Игнатий назван в проложном сказании о перенесении рак (*Ворониши Н. Н., Жуковская Л. П.* К истории смоленской лит-ры XII в. // Культурное наследие Др. Руси. М., 1976. С. 69–79; *Лосева О. В.* Жития рус. святых в составе древнерус. прологов XII — 1-й трети XV в. М., 2009. С. 450).

Хиротонию И. во епископа Смоленского возглавил Киевский митр. *Никифор II* или его преемник *Матфей I* (вопрос о том, кто занимал Киевский митрополичий престол в 1199–1210, остается невыясненным). Об И. сообщается в летописании Сев.-Вост. Руси в связи с похоронами во *владимирском Княгинино* в честь *Успения Пресв. Богородицы мон-ре* 19 марта 1205 (6713) г. 1-й жены Владимирского вел. кн. *Всеволода (Димитрия) Юрьевича* кнг. *Марии Шварновны* (в иночестве прип. *Марфы*): «Божим же промышленнем приключися тогда быти Смоленскому епископу Игнатию, игумену Михаилу Отрочья монастыря, занеже пришла быста к великому князю Всеволоду молиться о мире от Мстислава Володимерича (ошибочно вместо «Мстислава Романовича». — М. П.), занеже приложился быше к Олговичем» (*Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконстр. текста. СПб., 2002². С. 290–291; *Карам-*

зин. ИГР. 1991. Т. 2/3. С. 562; ПСРЛ. Т. 18. С. 41). (Др. вариант того же сообщения с правильным указанием смоленского князя — «от Мстислава, свата его», но без имени Смоленского епископа приведен под 6714 в Лаврентьевской летописи (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 424–425); о хронологии статьи см.: *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 88.) И. был послан смоленским кн. Мстиславом Романовичем (1197–1214) к Владимирскому вел. кн. Всеволоду Большое Гнездо для создания союза против борющейся за Киев коалиции князей Рюрика Ростиславича и Всеволода Святославича Чермного (был ли заключен мир, неизвестно). Имя И. отсутствует в списке Смоленских владык в Симеоновской летописи кон. XV в. (ПСРЛ. Т. 18. С. 23), но этот список неполон в начальной части.

И. неоднократно упоминается в Житии прп. Авраамия Смоленского, написанном учеником последнего прп. Ефремом после 1237 г. В центре житийного повествования находятся суд над прп. Авраамием Смоленским и последующее оправдание его. Образ И. в Житии контрастен: он выступает как гонитель преподобного, поверивший клеветникам, затем как его покровитель. Суд над прп. Авраамием (к тому времени иеромонахом Крестовоздвиженского мон-ря), обвиненным представителями смоленского духовенства в некоей ереси и недостойной жизни, состоялся на епископском дворе. Оправданный князем и боярами, прп. Авраамий с 2 учениками тем не менее был оставлен И. под арестом (не исключено, что истинной целью этого решения было обеспечение их безопасности). На следующее утро прп. Авраамий, запрещенный в священнослужении, был приговорен к высылке в пригородный Богородицкий мон-рь на Селище, где он некогда принял постриг. Буд. Смоленский еп. Лазарь, бывший в то время священником, убежденный в несправедливости наказания прп. Авраамия, предсказал И. Божие наказание Смоленску. Тогда «блаженный Игнатий... скоро посла по всем игуменом и к всем попом, заповедавая и запрещающая всем от всякого реченна зла престати, яже на блаженнаго Авраамия: «Се бо, послушав вас, на ся от Бога въсприях в веки опитемью. А вы, чада, покайтесь!». Тем не менее, по видимому, прещение с прп. Авраа-



Свт. Игнатий, еп. Смоленский. Фрагмент иконы «Прп. Авраамий, святители Игнатий и Ефрем Смоленские». 2004 г. Иконописец С. Кульманов (Преображенский собор Авраамиева мон-ря, Смоленск)

мия тогда не было снято. Во время наступившей вскоре засухи (по данным дендрологического анализа, случившейся в 1210–1212) И. с собором духовенства и смолянами обходил город крестным ходом «с честным крестом и с иконою дръжащею Господа, и с честными святых мощми», однако бедствие продолжалось. Лишь после беседы И. с неким иереем — сторонником прп. Авраамия (возможно, с прп. Ефремом, автором Жития прп. Авраамия) И. «вскоре посла по блаженнаго Авраамия, и призвав, и испытав, яко все лжа и оглаголение по зависти и злобе диаволи бысть, и прости и, глаголя: «И благослови, честный отче, за неведение мое се ти сътворих, и весь град благослови, и прости послушавших лживых клеветник и оглагольник». И благослови паки пречистую и честную литургию съвершати. «И моли Бога о граде и о всех людех, да помилуеть Господь и подасть богатно дождь Свой на землю»» (БЛДР. Т. 5. С. 46, 50). По молитвам прп. Авраамия засуха прекратилась.

В Житии прп. Авраамия также рассказывается об основании И. *Авраамиева смоленского в честь Положения Ризы Пресв. Богородицы во Влахерне муж. мон-ря*. Первоначаль-

но святитель предполагал воздвигнуть каменную ц. во имя сщмч. Игнатия Богоносца «в память себе» и устроить при ней мон-рь. Для этого он купил землю близ города, на к-рой поставил «церквицу во имя Богоносца... потом ту раздрушив и на ино место пресели, и основа болшу, и нарече во имя святое Владычица наша Богородица Положение честные Ризы и пояса. И быша в нем неколико братье, блаженным питаемии епископом Игнатием». Игуменом мон-ря И. поставил прп. Авраамия. «Велику же любовь потом стяжаста блаженная: епископ радоваашеся, яко такового дарова ему Бог свята и блаженна мужа, Авраамий же радоваашеся, яко тако дарова ему Бог свята и блаженна епископа». Вскоре («мало же по такой любви пожив») И. скончался. Житие сообщает о чуде по его преставлении, свидетелями к-рого были многие: «Велик свет сниде на нь с небесе, яко и страх нападе на вся, и тако иде, радуясь, на небеса, свершив течение добре о Господе Бозе. И вси въпросим милости от Бога, да помилует ны по милости Своей, яко дарова святителя такового граду сему» (Там же. С. 52, 56). (В. Л. Янин отождествил не названного по имени Смоленского епископа, упомянутого в ряде летописей под 1206 (6714) в связи с погребением Марии Шварновны, с Лазарем, на основании чего счел возможным отнести управление И. Смоленской епархией ко времени не Мстислава Романовича, а Мстислава Ростиславича (1175–1178) (*Янин В. Л.* К хронологии новгородского летописания 1-й трети XIII в. // НИС. 1984. Вып. 2(12). С. 89–94). При этом исследователь не придал значения сообщению Троицкой и Симеоновской летописей, в котором Смоленский епископ назван Игнатием. Кроме того, в Житии прп. Авраамия в связи с судом над преподобным упоминается свящ. Михайловской (Свирской) ц. Лука Прусин, а эта княжеская церковь была возведена, вероятно, в 1191–1194, во всяком случае не ранее 1180.)

Время кончины И. неизвестно, несомненно лишь то, что его преемник Лазарь оставил Смоленскую кафедру ок. 1219 г. Указание на это содержится в послании свт. *Симона*, еп. Владимиро-Суздальского, киевскому черноризцу *Поликарпу* в *Киево-Печерском патерике*: «Пишет же ми

княгини Ростиславля Верхуслава, хотя ты поставити епископом или Новугороду на Антониево место, или Смоленску на Лазарево место, или Юрьеву на Алексево место» (Древнерус. патерик: Киево-Печерский патерик; Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 21). Поскольку архиеп. св. *Антоний* был смещен с Новгородской кафедры осенью 1218 г. (свт. Симон умер в 1226, поэтому он не мог иметь в виду вторичное оставление Антонием кафедры в 1228), приблизительно в то же время Смоленская кафедра также была вакантной. Архиеп. *Димитрий (Самбикин)* писал, что мощи И. почивают под спудом в кафедральном Успенском соборе Смоленска (*Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Янв. С. 208), однако это не более чем предположение. Согласно В. В. *Зверинскому*, в кон. XIX в. мощи И. почивали в основанном им Авраамиевом мон-ре (*Зверинский*. Т. 2. С. 318), однако достоверность этого сообщения сомнительна (так, *Зверинский* приводит ошибочные сведения о сохранности в мон-ре мощей преподобных Авраамия и Ефрема, в то время как местонахождение мощей после разорения обители в 1611 остается неизвестным).

Почитание. Характеристика И. в Житии прп. Авраамия как «святого», «преподобного», «блаженного» («воистинну святу и преподобну и к Богу тако подвизався, от уности потрудився и до самая седины великаго священничества... святитель великий Игнатий града Смоленска» — БЛДР. Т. 5. С. 56) дает основание для утверждения о начале местного почитания святителя вскоре после его смерти, по крайней мере в Авраамиевом мон-ре. Об этом свидетельствует и канон в составленной не позднее XV в. службе прп. Авраамия (см.: *Розанов*. 1912), где И. наряду с преподобным прославляется как небесный покровитель Смоленска. Однако в списке-помяннике Смоленских владык в Требнике смоленского происхождения ГИМ. Снн. № 377. Л. 226 об., ок. 1518 г., И. указан просто как 4-й Смоленский епископ (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 1. С. 224). В сент. 1609 г. смоляне в грамоте смоленским дворянам, находившимся в Москве, писали о начале осады Смоленска польско-литов. войсками и обещали «Господу Богу, и Пречистой Богородицы, и

к угодникам Ея Меркурию, и Аврамею, и Ефрему, и всем святым» скорее умереть, чем сдать город (АИ. Т. 2. № 265. С. 317). И. среди Смоленских святых здесь не назван.

В рукописи «Описания о российских святых» XVIII в., принадлежавшей П. И. *Савваитову*, говорится: «Святый Игнатий, епископ Смоленский, чудотворец; преставися в лето 6800 генваря в 29 день» (*Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 211; в др. редакциях сочинения И. не назван чудотворцем, не указан день его кончины (Описание о российских святых, С. 31)). Указанная дата, соответствующая 1292 г. по Р. Х., неверна, день преставления соотношен с днем перенесения мощей сщмч. Игнатия Богоносца. Под этим же днем и с указанием 6800 г. в качестве годов смерти И. упоминался в Погодинских и Киево-Софийских святцах (*Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 558). В кон. XIX в. Е. Е. *Голубинский* включил И. в «Список усопших, на самом деле не почитаемых, но имена которых внесены в каталоги святых» (*Голубинский*. Канонизация святых. С. 355).

Канонизацией И. можно считать внесение его имени в Собор Смоленских святых, празднование к-рому было установлено в 1984 г. по инициативе архиеп. Смоленского и Вяземского *Феодосия (Процюка)*.

Ист.: *Розанов С. П.* Жития прп. Авраамия Смоленского и службы ему. СПб., 1912; Минер (МП). Май. Ч. 3. С. 357; БЛДР: XIII в. СПб., 1997. Т. 5. С. 30–65.

Лит.: *Трофимовский Н. В.* Ист.-стат. описание Смоленской епархии. СПб., 1864. С. 73; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 198; *Ключевский*. Древнерус. жития. С. 56–57; *Голубовский П. В.* История Смоленской земли до нач. XV ст. К., 1895. С. 250; *Щапов Я. Н.* Гос-во и Церковь в Др. Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 212; *Подскальски Г.* Христианство и богослов. лит-ра в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 176, 232, 234, 235, 386; *Федотов Г. П.* «Житие и терпение» св. Авраамия Смоленского // Собр. соч. М., 1998. Т. 2. С. 172–173, 185; *Печников М. В.* «Дело» Авраамия Смоленского: За что был гоним праведник? // ДГВЕ. 2000. М., 2003. С. 348–352; *Алексеев Л. В.* Зап. земли домонгольской Руси: Очерки истории, археологии, культуры. М., 2006. Кн. 2. С. 49, 63, 64, 136; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 459–460.

М. В. Печников

Иконография. В рус. иконописных подлинниках XVIII–XIX вв. описание облика святого не представлено. Одно из первых изображений И. появилось в связи с его прославлением в Соборе Смоленских святых (1984): на иконе 80-х гг. XX в. (до 2008 в Успенском кафедральном соборе в Смоленске) святой изображен в правой группе святых в 1-м ряду,

стоящим за свт. Николаем (Касаткиным), архиеп. Японским, и блгв. вел. кн. Смоленским Глебом Святославичем. И. облачен в архиерейские одежды (саккос, омофор, митра с меховой опушкой), на груди панagia, в правой руке крест. Святитель изображен в преклонных летах, но волосы и клиновидная средней длины борода едва тронуты сединой.

В 2001 г. была создана икона с изображением 3 Смоленских святых, связанных со Спасо-Преображенским Авраамиевым мон-рем, «Прп. Авраамий, свт. Игнатий и прп. Ефрем» работы иконописца С. Кульманова (Преображенский собор Авраамиева мон-ря). Святые изображены фронтально в рост. Поверх темно-зеленой рясы И. — архиерейская мантия, на груди панagia, облачение довершает черного цвета монашеский клобук. Правой рукой благославляет, в левой — жезл.

Э. В. Ш.

ИГНАТИЙ (Брянчанинов Дмитрий Александрович; 5.02.1807, с. Покровское Грязовецкого у. Вологодской губ. — 30.04.1867, Николо-Бабаевский мон-рь Костромской епар-



Свт. Игнатий (Брянчанинов).
Фотография. 1865 г.

хии), свт. (пам. 30 апр.), еп. Кавказский и Черноморский, аскетический писатель.

Жизнь. Род. в дворянской семье, был старшим из 9 детей Александра Семеновича (1784–1875) и Софьи Афанасьевны (1786–1832) Брянчаниновых; род Брянчаниновых восходит к сподвижнику вел. кн. *Димитрия Иоанновича Донского* Михаилу Бренку. Некогда близкий ко двору отец И. ко времени рождения сына был небогатым помещиком, однако, несмотря на ограниченность средств, в его родовом имении с. Покровском содержалось приходское



училище, в к-ром обучалось ок. 50 крестьянских детей. Среди братьев и сестер И. выделялся способностями (помимо общеобразовательных предметов он выучил лат. и древнегреч. языки, хорошо рисовал, пел, играл на скрипке) и серьезностью, а также глубоким и искренним благочестием. Он часто посещал церковь и по долгу молился дома. Его любимым чтением в то время было «Училище благочестия» (в 5 т.), содержащее описание деяний святых и их изречения. Основы богословия ему преподавал студент Вологодской ДС. Уже в юные годы И. осознал различие своих устремлений и среды, в к-рой жил: «Детство мое было преисполнено скорбей... Я не имел, кому открыть моего сердца: начал изливать его пред Богом моим, начал читать Евангелие и жития святых...» (Плач мой // Полн. собр. твор. Т. 1. С. 514–515). Отец готовил его к военной и придворной карьере, а сам он желал стать монахом.

В 1822 г. И. поступил в Главное инженерное уч-ще. Благодаря успехам в учебе скоро стал известен генерал-инспектору Инженерных войск вел. кн. Николаю Павловичу (см.: *Николай I Павлович*, имп.), в ведении к-рого находилось уч-ще, и был определен пансионером вел. кнг. Александры Феодоровны. Все время обучения И. оставался первым учеником, пользовался благосклонностью императора *Александра I Павловича*. 13 дек. 1824 г. был произведен в чин инженер-прапорщика. В то же время И. сблизился с монахами Валаамского подворья в С.-Петербурге и с находившимся там прп. *Львом (Леонидом) (Наголкиным)*, а также с иноками Александро-Невской лавры и лаврским духовником иером. Афанасием. Встречая непонимание среди сверстников, И. был вынужден скрывать свой образ мыслей. Одним из немногих доверенных лиц был Михаил Васильевич Чихачёв (1806–1873), к-рый оставался его другом и духовным соратником до последних дней жизни (пострижен в монашество в 1860, принял схиму в 1866).

Благодаря родственным связям с президентом Академии художеств и директором Публичной б-ки А. Н. *Олениным*, И. вошел в круг столичной дворянской интеллигенции и литераторов. В салоне Оленина он познакомился с Н. И. Гнедичем, Н. И. Гречем, И. А. Крыловым, К. Н. *Батюш-*

ковым, А. С. *Пушкиным*, В. А. *Жуковским*, М. И. *Глинкой*, а также с братьями Муравьевыми (буд. видными военными и гос. деятелями). В это время И. писал стихи, к-рые, однако, не сохранились. Духовное становление И. пришлось на период волнений в церковной жизни, вызванных деятельностью *Библейского общества Российской* и первыми переводами Свящ. Писания на рус. язык, распространением мистических сект, активностью правосл. консерваторов-охранителей. И. стремился осмыслить разнообразные явления александровской эпохи. Он писал: «Я искал в религии определенности. Безотчетные чувствования религиозные меня не удовлетворяли; я хотел видеть верное, ясное, Истину. В то время разнообразные религиозные идеи занимали и волновали столицу северную, препирались, боролись между собою. Ни та, ни другая сторона не нравились моему сердцу; оно не доверяло им, оно страшилось их» (Плач мой // Полн. собр. твор. Т. 1. С. 515). Отец, мечтавший о карьере сына, и начальство училища настороженно относились к религ. устремлениям И. и препятствовали ему часто посещать богослужение и общаться с монахами. По просьбе родных митр. С.-Петербургский и Новгородский *Серафим (Глаголевский)* сделал выговор иером. Афанасию и запретил ему принимать на исповедь молодых юнкеров Брянчанинова и Чихачёва, однако после беседы с И. снял свой запрет.

В 1826 г. И. окончил инженерное уч-ще и подал прошение об отставке, к-рое было отвергнуто имп. Николаем I. Весной 1826 г. И. заболел тяжелой формой туберкулеза. Присланные императором врачи уверяли в невозможности для него монашеского образа жизни. Вопреки предсказаниям врачей, И. выздоровел. В янв. 1827 г. вел. кн. Михаил Павлович сообщил И., что император предлагает ему вместо отставки перевод в любой гвардейский полк в южных губерниях России, благоприятное для здоровья. «Гораздо почетнее спасать душу свою, оставаясь в мире», — сказал великий князь. «Остаться в мире и желать спастись — это, Ваше Высочество, все равно, что стоять в огне и желать не стореть», — ответил молодой офицер (Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова // Там же. С. 25).

После отказа от высочайшей милости он был направлен в инженерную команду крепости Динабург, строительство к-рой началось в 1810 г. на берегу Зап. Двины. 6 нояб. 1827 г., вопреки воле родителей, И. вышел в отставку по состоянию здоровья, имея в то же время намерение поступить в мон-рь. «Охладело сердце к миру, к его служениям, к его великому, к его сладостному! Я решил оставить мир, жизнь земную посвятить для познания Христа, для усвоения Христу» (Там же. С. 522). Большое влияние на И. в принятии окончательного решения имел прп. Лев (Наголкин), с к-рым он поддерживал переписку.

И. поступил послушником в *Александров Свирский в честь Св. Троицы* мон-рь (Олонецкой губ.) и находился под духовным руководством прп. Льва. Родители отказали сыну в материальной помощи и прекратили переписку с ним. В мон-ре И. выполнял различные работы: в пекарне, на рыбной ловле, возницей — выказывая полное послушание воле старца. По благословению старца И. составил свое 1-е духовное соч. «Жизнь схимонаха Феодора», ученика прп. *Паисия (Величковского)* и учителя прп. Льва. Тогда же им были написаны прозаические миниатюры «Древо зимою пред окнами келлии» (1828), «Сад во время зимы» (1829).

В 1828 г., последовав за старцем Львом, И. переехал в Площанскую пуст. Орловской губ., а затем — в *Оптину пустынь* Калужской губ. Переезды и плохое питание ослабили здоровье И., поэтому в кон. 1829 г. он короткое время гостил в имении родителей, к-рые тщетно убеждали его отказаться от иноческого пути. Благодаря покровительству еп. Вологодского и Устюжского Стефана (Романовского) в 1830 г. И. поселился в *Семигородной (Седмигорской) в честь Успения Пресв. Богородицы* пуст., где написал «Плач инока». В февр. 1831 г. был перемещен в *Глушицкий Сосновецкий во имя св. Иоанна Предтечи* мон-рь.

28 июня 1831 г. еп. Стефаном И. был пострижен в монашество в Вологодском кафедральном соборе с наречением имени Игнатий в честь сщмч. *Игнатия Богоносца*. 5 июля был рукоположен во диакона, 20 июля — во иерея и оставлен служить при архиерейском доме. 6 янв. 1832 г. назначен строителем *Григориева Пельшемского Лопотова*





мон-ря Вологодской губ., к-рый находился в крайнем запустении. И. благоустроил обитель; увеличилось число братии до 30 человек. 28 янв. 1833 г. за труды по возрождению обители И. был возведен в сан игумена; тогда же состоялось примирение родителей с образом жизни их сына.

Неблагоприятный климат (мон-рь находился при р. Пельшме и был окружен болотами) и неустанные труды привели к ухудшению состояния здоровья И. М. В. Чихачёв по просьбе И. стал искать для него возможность перехода в др. обитель. Попытки найти место в Псковской или С.-Петербургской епархии через посредничество гр. А. А. Орловой-Чесменской оказались безуспешными, и только обращение к свт. *Филарету (Дроздову)* принесло желаемый результат. Летом 1833 г. митр. Московский предложил ему место настоятеля *Угрешского во имя свт. Николая Чудотворца* мон-ря, заметив: «Мне не безызвестны жизнь и качества игумена Игнатия» (Жизнеописание... // Полн. собр. твор. Т. 1. С. 38). Однако решение Святейшего Синода о переводе было отменено имп. Николаем I, к-рый вспомнил И. и пожелал встретиться с ним. «Ты мне нравишься, как и прежде!— сказал император молодому игумену на аудиенции.— Ты у меня в долгу за воспитание, которое я тебе дал, и за мою любовь к тебе. Ты не хотел служить мне там, где я предполагал тебя поставить, избрал по своему произволу путь,— на нем ты и уплати мне долг твой. Я тебе даю Сергиеву пустынь, хочу, чтоб ты жил в ней и сделал бы из нее монастырь, который в глазах столицы был бы образцом монастырей» (Там же. С. 40). По личному распоряжению императора в кон. дек. 1833 г. И. был назначен настоятелем *с.-петербургской Троице-Сергиевой муж. пустыни* С.-Петербургской губ. и 1 янв. 1834 г. возведен в сан архимандрита. В должности настоятеля пустыни И. оставался до 1857 г. Первой заботой настоятеля стало установление строгого порядка богослужения, а также внутренней дисциплины жизни братии в соответствии с уставом монашеской жизни. И. ввел практику откровения помыслов, вникал в духовную жизнь каждого инока. Под его управлением обитель возродилась: были построены 3 храма и неск. корпусов келий, восстановлены права

мон-ря на владение земель, устроено монастырское хозяйство. Финансовую поддержку пустыни оказывала имп. семья, к-рая благоволила И. Летом 1836 г. обитель была возведена в разряд первоклассных, вслед чего число братии увеличилось с 13 до 42 чел. И. привлекал в обитель также монахов из др. мон-рей. Его помощниками в этот период были М. В. Чихачёв, иером. Феофан (Комаровский; наместник Сергиевой пуст. в 1836–1841), прибывший в пустынь в 1835 г. из *Кириллова Новозерского в честь Воскресения Христова* мон-ря, иером. Игнатий (Васильев, по прозвищу Игнатий Большой; наместник Сергиевой пуст. в 1844–1851), приехавший в пустынь в 1834 г. из *Спасо-Преображенского Валаамского* мон-ря, келейник И. Малышев, вполн. архим. Игнатий (наместник Сергиевой пуст. с 1857).

С июня 1838 г. И. был назначен благочинным мон-рей С.-Петербургской епархии. В этом служении он обрел доверие и уважение как настоятелей мон-рей, так и монашествующей братии, видевшей в нем не только церковного администратора, но и опытного наставника. В кон. 30-х гг. И. оказал поддержку прп. Льву Оптинскому, на к-рого вслед. ряда доносов калужский епархиальный архиерей наложил прещения: он был переведен из скита в мон-рь, ему запретили носить схиму и принимать посетителей. В защиту старца прп. *Макарий* Оптинский написал письмо, к-рое И. передал митр. Филарету (Дроздову). После вмешательства епископов прп. Лев был оправдан (Преподобные старцы Оптиной пустыни: Жития, чудеса, поучения. Джорд., 1992. С. 53). В 1838–1839 гг. содействовал прекращению многолетней смуты в Валаамском мон-ре (Соколов. 2003. Ч. 1. С. 155–156). И. пользовался высоким авторитетом среди столичного общества. Под его влиянием морской офицер, дворянин Лев Васильевич Краснопевков вышел в отставку, в 1838 г. поступил в СПбДА и в 1845 г. принял монашество с именем Леонид (с 1859 — еп. Дмитровский, с 1876 г. — архиеп. Ярославский) и стал учеником и продолжателем традиции рус. старцев (см. ст. *Леонид (Краснопевков)*).

Весной 1847 г., после тяжелой болезни, И. подал прошение об увольнении на покой в *Бабаевский во имя свт. Николая Чудотворца* мон-рь Костромской еп. Ему был разрешен

лишь отпуск на 11 месяцев, к-рый он провел в этом мон-ре. За время лечения И. написал неск. очерков, вел обширную переписку. В 1848 г. он возвратился в Троице-Сергиеву пуст. В апр. 1851 г. И. был награжден орденом св. Владимира 3-й степени.

Лит. произведения И. впервые появились в печати в 1847 г. В ж. «Библиотека для чтения» были опубликованы статьи: «Валаамский монастырь» (1847. Т. 82. С. 66–90) с подписью «И. И. И.» и «Воспоминание о Бородинском монастыре» (Т. 85. С. 121–122) с подписью «И». В 1849 г. там же напечатана повесть «Иосиф: Священная повесть, заимствованная из Книги Бытия» (1849. Т. 96. С. 115–156) и вышла брошюра «Чаша Христова», 2-е изд. к-рой было искажено поправками духовной цензуры и не появилось в свет. В 1862 г. издано «Слово о смерти», а в 1864 г. «Прибавление к слову о смерти». В 1863 г. опубликованы «Поучения» И., «Слово о различных состояниях естества», «Слово о чувственном и духовном видении духов». Перед смертью И. в 1867 г. были изданы «Плач инока...» и «О молитве Иисусовой: беседа между старцем и учеником его». Большая же часть сочинений И. была напечатана в 1865–1867 гг. в подготовленном им самим 4-томнике. Среди произведений И.: аскетические и богословские наставления, проповеди; повести, очерки, стихотворения, прозаические миниатюры, а также письма. В первых публикациях И. был вынужден печататься анонимно. «Когда я жил в Сергиевой пустыни, тогда не благоволили, чтоб мой сочинения были издаваемы печатно, имея на то свои причины,— писал он брату 30 сент. 1862 г.— Что ж касается до меня, я никак не ищущу напечатания моих сочинений, никак не признаю их достойными напечатания или способными к назиданию христианского общества... Сначала мне не указывали прямо: на отказ употребляем был свой прием. Именно: так перемарывали рукопись и так изменяли сочинение, что рукопись делалась никуда не годною, а сочинение делалось чуждым мне и получало искаженный вид...» ([Письмо] № 52 // Полн. собр. твор. Т. 8: [Письма]. С. 404). Из совр. духовенства И. выделялся дворянским происхождением и высоким уровнем светского образования, вместе с тем он не обучался в духовных школах и не имел





систематического духовного образования; при этом в своих сочинениях И. стремился передать личный опыт аскетической жизни — все это вызвало настороженность иерархов и особое внимание цензуры к его лит. деятельности. Сочинения И. долгое время ходили среди его почитателей и духовных чад в рукописном виде.

И. состоял в дружеских отношениях с деятелями культуры: с художником К. П. Брюлловым, композиторами М. И. Глинкой и А. А. Плещеевым, публицистом В. И. Аскоценским, директором Придворной певч. капеллы А. Ф. Львовым, Н. В. Гоголем и др. И. оценивал произведения культуры с т. зр. христ. аскетизма. Так, о книге Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» в 1847 г. он писал: «Виден человек, обратившийся к Богу с горячностью сердца. Но для религии этого мало...» (Письмо по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями» Гоголя // Там же. Т. 4. С. 510). Книга «издает из себя и свет и тьму. Религиозные его понятия не определены, движутся по направлению сердечного вдохновения, неясного, безотчетливого, душевного, а не духовного... книга Гоголя не может быть принята целиком и за чистые глаголы Истины» (Там же. С. 511–512).

Назначенный в 1856 г. на С.-Петербургскую кафедру митр. Григорий (Постников) счел полезным для Церкви предложить И. на епископскую кафедру в образованной в 1843 г. Кавказской и Черноморской епархии. Кандидатуру И. одобрил имп. Александр II, к-рый, подобно своему отцу, питал глубокое уважение к нему. 23 окт. в Синоде произошло наречение И. во епископа, а 27 окт. 1857 г. в Казанском соборе при многочисленном стечении народа состоялась епископская хиротония. 4 янв. 1858 г. И. прибыл в Ставрополь. Обустройство епархии потребовало больших трудов, у архиерея не было своего дома, половина населения епархии (линейные казаки) была выведена из ведения епископа, Синод не выделял достаточных средств, значительное число раскольников проявляло враждебность по отношению к епископу. Активным помощником И. стал его брат П. А. Брянчанинов (1809–1891), занимавший должность ставропольского вице-губернатора, ему содействовал также фельдмаршал кн. А. И. Барятинский, наместник и главнокомандую-

щий рус. войсками на Кавказе. В течение неск. лет управления епархией И. устроил правильный порядок богослужения, добился повышения окладов духовенству епархии, построил в Ставрополе новое здание семинарии и архиерейский дом, в к-ром собрал монашескую общину, негласно называвшуюся «Андреевский Крестовый монастырь».

И. приветствовал намерение Александра II ликвидировать крепостное право, но в то же время осуждал высказывавшиеся в печати радикальные идеи. В разъяснении к пастве от 6 мая 1859 г. по поводу статей А. П. Щапова в ж. «Собеседник» он говорил: «Ни равенства, ни совершенной свободы, ни благоденствия на земле в той степени, как этого желают и это обещают восторженные лжеучители, быть не может. Это возведено нам словом Божиим; доказано опытом...» Всякая власть «сопряжена с насилием, подчинение сопряжено с страданием. Такими они остаются поныне; такими останутся до окончания мира» (Архипастырские воззвания по вопросу освобождения крестьян // Там же. С. 399–400). Т. о., по мнению И., освобождение крестьян стало бы лишь «изменением формы управления ими» (Там же. С. 403). В ж. «Колокол» 15 авг. 1859 г. появилась статья А. И. Герцена «Во Христе сапер Игнатий» с осуждением И. за его «востание против прогресса». Ответ И., в к-ром он разъяснял, что считает отмену крепостного права «совершенной необходимостью» при условии проведения реформы правительством, а «не народным бунтом», был опубликован лишь в 1913 г. (Во Христе сапер: К столкновению А. И. Герцена и преосвящ. Игнатия Брянчанинова // БВ. 1913. Т. 1. № 2. С. 195–203 (3-я паг.)). И. назвал «Колокол» открытым врагом Христа и христианства, а резкие выпады против себя — величайшей наградой пастыря (Жизнеописание. 2002. С. 357, 361). И. способствовал развитию церковной жизни в России: им были написаны ст. «О необходимости Собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви: Записки еп. Игнатия 1862–1866 гг.» (Полн. собр. твор. Т. 3. С. 518–530), кн. «Правила наружного поведения для новоначальных иноков» (СПб., 1864); велась обширная переписка.

В дек. 1857 г. кн. Барятинский представил государю проект миссионер-

ского общества, к-рое учреждалось для восстановления православия на Кавказе. Общество предполагалось устроить по светским принципам, а его председателем должен был стать наместник на Кавказе. Вслед резкого различия взглядов Барятинского и И. на форму правосл. миссии в нач. 1861 г. князь обратился к обер-прокурору с предложением переместить И. на др. кафедру. После консультации обер-прокурора с С.-Петербургским митрополитом и переписки последнего с И. выяснилось, что митр. Исидор не считает возможным перевести И. на одну из приемлемых для него кафедр. В июле 1861 г. И. подал прошение об уходе на покой и направил личное письмо о том же императору. 5 авг. 1861 г. состоялось его увольнение с назначением пенсии и с награждением орденом св. Анны 1-й степени.

В окт. 1861 г. И. прибыл в Никола-Бабаевский мон-рь. Настоятелем мон-ря был архим. Иустин (Татаринов), преданный ученик И., в прошлом его келейник. В июне 1862 г. в мон-рь приехал вышедший в отставку брат И., Петр, и поселился в обители на правах богомольца. В годы пребывания в мон-ре И. способствовал налаживанию хозяйственной жизни обители, началу строительства нового соборного храма по проекту архитектора И. И. Горностаева. И. подвизался в уединении, трудясь над усовершенствованием своих сочинений; вел переписку и принимал приходящих за советом. 14 авг. 1866 г. обитель посетили наследник цесаревич Александр Александрович и вел. кн. Владимир Александрович и беседовали с И. За время проживания в Никола-Бабаевской обители И. пересмотрел и подготовил к печати 4 тома сочинений, вышедших в 1865–1867 гг.; кн. «Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их» («Отечник») была опубликована в 1870 г. Все труды по собиранию материалов и изданию сочинений И. взял на себя его брат, посвятивший этому делу 30 лет жизни. 2-е и 3-е собрания сочинений были изданы в 1886 г. и 1905 г. В нач. 1917 г. в ж. «Русский паломник» было объявлено о подготовке нового собрания сочинений И. в связи с 50-летием со дня его кончины, но издание не было осуществлено. В 1993 г. в России вышло 1-е репринтное собрание сочинений в 7 т., за ним



последовали издания 1996–1998 гг., 2001 г. и 2001–2002 гг., а в 2001–2007 гг. было осуществлено 1-е комментированное издание полного собрания сочинений в 8 т.

16 апр. 1867 г., в день Пасхи, И. в последний раз совершил литургию, а 30 апр. мирно почил. В 1988 г. Поместным Собором РПЦ И. был причислен к лику святых. Мощи И. находятся в Толгском жен. мон-ре Ярославской епархии.

Учение. Святитель в последние годы жизни пересмотрел и тщательно отредактировал свои сочинения, считая их общехрист. достоянием, а себя лишь исполнителем воли Божией. «Это не мое сочинение, — говорил И. об «Аскетических опытах». — ...Я был только орудием милости Божией к современным православным христианам, крайне нуждающимся в ясном изложении душевного христианского подвига, решающего навечно участь каждого христианина» (Письма свт. Игнатия к С. И. Снегиревой // Полн. собр. твор. Т. 5. С. 533). Взгляды И. в течение жизни претерпевали изменения. Немногие биографические подробности, сохранившиеся в его сочинениях и письмах, а также опубликованные в последнее время ранние редакции сочинений показывают, что путь, пройденный святителем, не был лишен поисков и сомнений, обусловленных происхождением, образованием и впечатлениями юных лет. Вникая в дискуссии 20-х гг. XIX в., к-рые велись вокруг деятельности мистических кружков и Библейского об-ва, И. не мог усмотреть истину ни «в фанатизме, который не был запечатлен Евангельскою кротостию», т. к. дышал разгорячением и превозношением, ни «в учении своевольном, отделяющемся от Церкви, составляющем свою новую систему, суетно и кичливо провозглашающем обретение новой истинной веры христианской, чрез осмнадцать столетий по воплощении Бога Слова» (Плач мой // Там же. Т. 1. С. 519). И. не удовлетворяли ни позиция таких ревнителей православия, каким он считал адмирала А. С. Шишкова, ни позиция его противников — поклонников выходящего за границы Церкви «внутреннего» мистического христианства, хотя, судя по нек-рым упоминаниям, он склонялся больше к этой партии, о чем позднее сожалел (Приношение современному монашеству // Там же. Т. 5. С. 6). С пер-



Свт. Игнатий (Брянчанинов).
Портрет. Сер. XIX в.
(ГРМ)

выми его разделяло несогласие с грубым восприятием одной лишь «буквы» православия; со вторыми — опасение, что они не способны отличить истинную духовность от ложной.

На мировоззрение И., прежде всего через его духовного наставника прп. Льва Оптинского, оказала влияние традиция рус. старчества, восходящая к прп. Паисию (Величковскому). Вместе с тем нельзя сказать, что И. безусловно принадлежал к своему традиционному монашескому миру. В одном из писем «к иноку Леониду» святитель рассказывал о «голосе сердца», к-рый говорил в нем в дни юности и побуждал усомниться в предлагаемом наставниками пути монашеского делания, в то время как «другого голоса, другого свидетеля, который бы подтвердил, объяснил свидетельство сердца, — не было» (Птенцы гнезда Игнатиева // Там же. Т. 7. С. 505). И. не решился прислушаться к «голосу сердца», хотя его и не удовлетворяло мнение «молвою прославленных» старцев. Они «говорили другое, издавали другое мнение об этих предметах, не так, как я понимал и видел их» (Там же).

Основанием богословских взглядов И. является аскетическая лит-ра отцов вост. монашества и содержащаяся в ней «учение, повторенное всеми Отцами, учение, что единственный путь ко спасению — последование неуклонное наставлениям святых Отцов» (Плач мой // Там же. Т. 1. С. 520). И. опирался по преимуществу на творения отцов «Добротолубия», творцов «умного делания» вплоть до исихастов, таких как свт.

Григорий Палама, прп. Григорий Синаит, патриарх Каллист II и Игнатий Ксанфопулы, Никифор Уединенник. В немногих случаях, когда И. обращался к опыту древних зап. отцов, таких как прп. Иоанн Кассиан Римлянин, он усматривал в нем отображение все того же опыта вост. аскетов. В аскетической лит-ре И. видел не только руководство к достижению духовного совершенства, но и важный источник решения догматических вопросов, т. к. считал, что только подвижническая жизнь, в частности монашество, дает «дейтельное, живое познание человека и Бога, насколько это познание доступно человеку» (Аскетические опыты // Полн. собр. твор. Т. 1. С. 445).

Несмотря на то что для святителя правосл. аскетическая лит-ра обладала несомненным авторитетом, он допускал наличие и в ней ложных мнений, к-рые, являясь следствием человеческой немощи, не повреждают учения в целом. Так, высказываясь о сочинениях свт. Димитрия Ростовского, И. констатировал, что «святитель жил в Западной России, там образовался» в то время, когда там имели «сильное влияние иезуиты и вообще латинизм», поэтому, хотя его труды и «носят на себе печать благодатного помазания и сообщают это помазание читателям своим», однако «не совсем чисты, не вполне в Восточном характере» ([Письмо] № 12 // Там же. Т. 8: [Письма]. С. 531).

Истинность учения, по словам И., зиждется на единстве Писания, святоотеческого Предания и богослужения, к-рыми объемлется вся церковная жизнь, понимаемая как жизнь в Св. Духе: Писание как богопознание, святоотеческое Предание как руководство к исполнению Евангелия, богослужение как прославление Бога. Все вместе это составляет Православие. Наконец, деяния церковных Соборов как вехи исторического пути Церкви, ведомой Св. Духом. И. считал, что, прежде чем перейти к изучению Свящ. Писания, для правильного его понимания следует изучать святоотеческое Предание, ибо «писания отцов соединяются все в Евангелии; все клоняется к тому, чтобы научить нас точному исполнению заповедей Господа... И потому сначала более занимайся чтением святых отцов. Когда же они научат тебя читать Евангелие, тогда уже преимущественно читай Еван-



гелие...» (О чтении святых отцов // Там же. Т. 1. С. 103–104).

И. был убежден, что Свящ. Писание и творения св. отцов в равной степени необходимы для жизни христианина, составляют единое целое и вслед. этого не могут употребляться друг без друга. При обосновании богословских положений И. в первую очередь опирался на высказывания отцов-аскетов и богослужебные тексты, затем подтверждал их евангельскими цитатами, после чего переходил к свидетельствам церковных писателей. Эту логику И. объяснял значимостью опытного, деятельного богословия, без которого любая богословская система «есть скелет правильный, твердый, но сухой и безжизненный» (цит. по: *Шафранова О.* Пресвященный Леонид (Краснопевков) // Там же. Т. 6. С. 702). Для И. опыт отцов — это опыт совершенной евангельской жизни, и потому евангельская истина содержится в нем во всей полноте. По этой причине И. относился с духовной простотой к текстам, отражающим этот опыт. Так, комментируя рассказ блж. Феодоры о явлении ей смерти в подобии человека, «составленной из одних костей человеческих» (Слово о смерти // Там же. Т. 3. С. 101), И. замечал: «Многие перед кончиною своею видели смерть. Если значительная часть предметов видимого мира нам неизвестна, тем более неизвестны предметы мира невидимого, неизвестны особенно тем, которые на изучение их не обратили всего своего внимания, а занимаются ими только поверхностно. Не все, что кажется странным для плотского ума человеческого, уже странно и само по себе. Мы не должны ограничивать всемогущества Божия своими предрассудками» (Там же. Примеч. 1). С т. зр. И., если блж. Феодора видела смерть и описала, как она выглядит, следов., такова она и есть, каким бы странным это ни казалось «плотскому уму».

Не меньшим авторитетом для И. обладали и богослужебные тексты, написанные преимущественно св. отцами. По словам И., они содержат полный курс догматического и нравственного богословия (Письма свт. Игнатия к друзьям и знакомым // Там же. Т. 8. С. 220).

Учение о человеке. По учению И., назначение человека состоит в том, чтобы стать «жилищем», «сосудом» Св. Духа. При сотворении человека

Господь даровал ему это состояние, однако оно было утрачено по причине грехопадения и может быть обретено вновь только в христианстве и только как Божий дар (Слово о человеке // Там же. Т. 1. С. 541). Достигание состояния единения с Богом возможно вслед. того, что человек — образ и подобие Божие. Образ Божий в человеке обнаруживается в разумной силе, или способности души, именуемой «словесностью», и, подобно тому как Бог есть Троица, троичен: «образ Троицы-Бога — троича-человек» (Аскетические опыты // Там же. Т. 2. С. 122). Эта «троичность» образа заключается в том, что разумная сила души, по свидетельствам св. отцов, разделяется «на три частные силы: ум, мысль (или слово) и дух» (Там же). Ум — образ Отца, слово — образ Сына, дух как «совокупность сердечных чувств» — образ Св. Духа (Там же. С. 123). Подобие состоит в богоподобных свойствах души сотворенного человека: мудрости, благодати, святости и т. д. Грехопадение, заключающееся в «деятельном, опытном познании зла» (Там же. С. 342), расстраивает, но не уничтожает образ и подобие Божие в человеке, и в искуплении «троича-человек исцеляется Троицей-Богом» (Там же. С. 126). Слово исцеляет мысль, открывая ей истину; Дух Святой возводит дух человеческий от ощущений плотских к духовным, «уму является Отец — и ум содевается умом Божиим» (Там же).

Своеобразие религиозно-антропологических воззрений И. выражается прежде всего в его учении о природе души, изложенном с наибольшей определенностью в «Слове о смерти» и «Слове о чувственном и духовном видении духов». Поводом к написанию этих произведений для И. послужила необходимость обличить «лжеучение Запада» о духовности ангелов и души человека. Согласно И., в собственном смысле слово «дух» может применяться только к Богу, поэтому употребляющие его по отношению к душе и ангелам смешивают понятия о божественной и тварной природах. По учению И., душа человека вещественна и состоит из «эфира» — «тонкой», неизвестной человечеству субстанции (Слово о смерти // Там же. Т. 3. С. 73). Аргументируя свою т. зр., И. обратился к эмпирическим доказательствам вещественности души,

поскольку выражения отцов Церкви, нередко говоривших о невещественности души, могут быть истолкованы как в прямом смысле, так и в переносном, т. е. в смысле отличности души от тела. Доказательства И. сводятся к троякого рода свидетельствам: отцов Добротолюбия (сохранившимся в их сочинениях и житиях); совр. подвижников благочестия и свидетельствам науки.

В качестве свидетельств науки И. привлекал данные математики и химии. Математика, по его мнению, говорит о пропасти между бесконечным и числом: «На основании законов математики Бог должен быть признан существом, превысившим всякого определения, не имеющим ничего общего с существами, которые могут и должны изображаться числами, каковы духи» (Прибавление к «Слову о смерти» // Там же. С. 199). Следов., «если Бог — существо, то все без исключения твари, одаренные жизнью, уже не существа, а нечто иное. Если же они существа, то Бог есть нечто Иное, бесконечно превысившее того, что тут называется существом» (Там же). Утверждая принципиальное различие между бесконечным и числом, И. заключал, что по отношению к бесконечности «числа... все равны» и не производят «никакого изменения своим явлением в бытие» (Там же. С. 200). Из этого вывода, к-рый он считал «высшей идеей», содержащейся в науке о мироздании (Там же), следует, что и все творения, бесконечно отличные по существу от Творца, друг с другом имеют принципиальное единство природы. Химия в свою очередь учит о существовании невидимого вещества: «...многое, казавшееся невещественным, оказалось вещественным. Очевидно, что вещество простирается за пределы наших чувств на неизмеримый объем в бесчисленных, неизвестных нам формах под управлением законов, недоступных для постижения нашего» (Там же. С. 250). Т. о., между телесной и душевной природой человека существует не качественная противоположность, к-рая существует только между Богом и тварным миром, но «известная постепенность перехода от более грубого к более тонкому веществу» (Там же. С. 269). Мир невидимый невидим только падшему человеку, но именно в этом мире обитал человек до своего грехопадения. Этому тонко-вещественному





миру принадлежит рай сладости, в к-рый был введен первый человек и в к-ром и ныне обитают души праведных, видимые святым. «Рай веществен, — говорил И., — но вещество его тонко, как тонки души, как было тонко тело Адама до облечения его в кожаные ризы, как будут тонки воскресшие тела праведников по образу прославленного тела Господа нашего Иисуса Христа» (Слово о человеке // Там же. Т. 1. С. 570).

В отношении свидетельств св. отцов о вещественности рая И. полностью доверял преданиям, содержащимся в «божественных книгах», и не сомневался в их достоверности. Еще в ВЗ «Боговидец Моисей изображает рай изящнейшим и обширнейшим садом» (Слово о смерти // Там же. Т. 3. С. 78). Таким же его видели мн. угодники Божии в новозаветное время. Следов., «таков он и на самом деле: но вещество его и природа тонки, соответствуют естеству его жителей — духов, и потому недоступны для наших чувств, огрубевших и притупевших от падения» (Там же. С. 78–79). Кроме этого, святые неоднократно видели души усопших. В качестве доказательства И. приводит рассказ о мон. Ефросине, побывавшем в раю и принесшем оттуда 3 яблока. Райские плоды он передал игумену, к-рый разделил их для всей братии мон-ря, после чего в обители произошли мн. исцеления (Слово о человеке // Там же. Т. 1. С. 572). Наконец, «образец сгущения райского вещества, — говорит И., — совершился при успении Божией Матери. За несколько дней до сего святого успения предстал Пресвятой Деве Архангел Гавриил с сияющею финиковою ветвиею из рая и возвестил Ей блаженное переселение в горние обители» (Там же. С. 573).

Признавая достоверность приводимых рассказов о посещении святыми рая или видении душ усопших, И. считал также, что и внешний вид тел и предметов, к-рые они описывали, в точности соответствует реальности. Святитель настаивал на том, что душа именно такова, какой видели ее святые, т. е. имеет вид человека с лицом, волосами, руками, ногами и т. д., «словом, полное сходство с ним» (Слово о смерти // Там же. Т. 3. С. 73). Аналогичными свойствами обладают и др. существа невидимого мира — ангелы и демоны. «Демоны имеют по естеству такой

же наружный вид, как и ангелы, то есть вид человека в его теле» (Прибавление к «Слову о смерти» // Там же. С. 219).

Наряду с мнением о вещественности души И. полагал, что и тело, каким оно изначально было создано Творцом и каким снова станет в воскресении, духовно. Нынешнее «дебелое» состояние тела есть следствие грехопадения, приводящее к мысли о противоположности чувственного и духовного миров, к-рая в действительности весьма относительна (Слово о чувственном и о духовном видении духов // Там же. С. 9). Доказательством этого И. считал способность тела «вместе с душою участвовать в утешении благодатном» (Аскетические опыты // Там же. Т. 1. С. 283). Свидетельством изначальной «духовности» человеческого тела является также его способность переживать уже в этой жизни не только плотскую, но и божественную любовь. Наши тела, согласно И., «освободившись от недуга греховности, им неестественного и враждебного... еще во время земного странствования, влекутся постоянно к Богу сообразно естеству своему и действию Святого Духа, осеняющего естество очищенное» (Аскетическая проповедь // Там же. Т. 4. С. 247). Вместе с очищенными душами «они влекутся к Богу всею крепостию своею» (Там же). По всеобщем воскресении освященные тела, восприняв в себя освященные души, «возлетят силою божественной любви, силою Святого Духа в обители рая» (Там же).

Учение И. о телесности души и ангелов встретило резкие возражения. Свидетельства отцов в пользу «духовности» души были собраны в опубликованных на страницах ж. «Странник» рецензиях свящ. Павла Матвеевского. Наиболее последовательным оппонентом И. выступил свт. *Феофан Затворник*, направивший ему неск. писем на эту тему, а после смерти И. издавший брошюру: «Душа и ангел — не тело, а дух». На основе разбора свидетельств Свящ. Писания и св. отцов он утверждал наличие 2 качественно различных тварных природ: вещественной и духовной, или умной, к к-рой и принадлежат человеческие души и ангелы. Свт. Феофан опровергал тезис И. о том, что всякое конечное существо должно быть определено во времени и пространстве, а следов.,

иметь нек-рую телесность, следующим образом: понятие бесконечного не означает пространственной бесконечности, но только бесконечную степень совершенства. Тогда «если неограниченное, бесконечное существо не означает неограниченности пространственной, то и ограниченность существа не означает необходимости ограниченности, по отношению к пространству» (*Феофан Затворник*. 1999. С. 167). И если понятие о форме неизбежно связано с представлениями о веществе, то «из понятия о тварях невещественных выходят другие положения: вместо протяжения, или, как говорят, количества экстенсивного, в них существует количество интенсивное, степень напряжения духовных сил и умственно-нравственных качеств. Такое свойство духовных существ не требует, чтобы они непременно оформлялись в пространстве, хотя деятельность их непременно должна проявляться где-либо» (Там же. С. 169–170).

Спор о природе души не был новым в рус. традиции. О существовании чувственного рая спорили еще в XIV в. св. *Василий Калика*, архиеп. Новгородский, и *Феодор I*, еп. Тверской. Сохранилось только послание св. Василия, к-рое содержит аргументы в пользу существования чувственного рая, схожие с аргументами И. Он писал, что о гибели земного рая «мы не слышали, и в Писании, где об этом святом рае пишется, о том не нашли... Илия святой в раю живет, встретил его там Агапий святой и кусок хлеба у него взял. И святой Макарий за двадцать поприщ жил от святого рая. А Ефросим святой был в раю, и три яблока принес из рая, и дал игумену своему Василию... [и] когда приблизилось Успение Владычицы нашей Богородицы, ангел цветущие финиковые ветви из рая принес, знаменуя этим, где Она теперь будет...» (Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае // ПЛДР. М., 1981. Т. 6. С. 43). Дальнейший ход мысли новгородского архиепископа ведет его к изложению апокрифического сказания о том, как «то место святого рая находил Моислав-новгородец и сын его Иаков» (Там же. С. 47). И. не обращался к апокрифам, однако в его рассуждениях присутствует характерная для древнерус. традиции цельность восприятия мира и жизни, основанная на общности Пи-





сания, Предания и богослужебной жизни. Для И. в споре о душе был важен мистико-аскетический аспект, в то время как для свт. Феофана важнее был нравственно-аскетический аспект. «Душа — эфирна. — Кто же это думает у нас, Богу молится, чаёт горняго и ради того отказывается от всего земного и вещественного?» — спрашивает свт. Феофан (Переписка свт. Феофана Затворника со свт. Игнатием // Полн. собр. твор. Т. 7. С. 109). И. в свою очередь неоднократно повторял, что для него в данном вопросе решающее значение имел опыт (свой и чужой) соприкосновения с миром невидимым. Так, напр., в ответе свт. Феофану от 4 июня 1865 г. он писал: «Вступил я в монастырь в 1827 году, а начал заниматься Писанием и отцами гораздо раньше, — можно сказать, с детства. С 1843 года, независимо от меня, необходимость заставила вникать подробнее и точнее в значение души и сотворенных духов... В противность понятиям, заимствованным у западных мечтателей, опыт доказывает верность учения Отцов со всею решительностью» (Там же. С. 110). В др. месте И. рассказывает об опыте знакомого ему мирянина, который, проводя благочестивую жизнь, сподобился увидеть «мытарства, шествие по ним душ, видел отверзшиеся небеса и там то самое, что видел св. Андрей» (Письма свт. Игнатия к Н. Н. Муравьеву-Карскому // Там же. Т. 5. С. 469). До конца жизни И. не отступил от своих воззрений, защищая в них прежде всего достоверность своего духовного опыта.

Учение о спасении. Исходным пунктом в деле спасения для каждого человека, по мысли И., должно стать ощущение близости вечной гибели. Гибель эта состоит в том, что вслед грехопадения Св. Дух, «Который составлял как бы душу всего существа человеческого» (Слово о человеке // Там же. Т. 1. С. 581), отступил от него, и человек, будучи предоставлен своему собственному естеству, «зараженному греховным ядом» (Там же. С. 578), вступил в общение с диаволом. Христианство возвращает человеку первоначальное достоинство «сосуда» Св. Духа. Дар творения становится даром искупления, к-рое состоит в замещении согрешившего человека Искупителем. Казни, на к-рые обречен был человеческий род после грехопадения, заменены Его казнью, недо-

статок заслуг человеческих — бесконечным достоинством Богочеловека, жертвы, приносимые человеком, — единой искупительной Жертвой. «Жертва за греховность человечества должна была быть чуждою греха, вполне непорочною. Этого мало: она должна была быть безмерной цены, чтобы могла искупить человечество, виновное пред бесконечным Богом, невыкупимое, следовательно, никакой ограниченной ценой, как бы эта цена ни была велика. Естество человеческое соделало Богочеловека способным быть Жертвою, а естество Божеское дало этой Жертве безмерную цену» (Аскетическая проповедь // Там же. Т. 4. С. 383). Наконец, тело и кровь, доставшиеся человеку от согрешившего праотца Адама, замещаются Христовыми Телом и Кровью.

В изложении догмата Искупления И. придерживался позиции, распространенной в рус. академической богословской науке того времени, позднее обозначенной как «юридическая теория искупления», и считал ее не противоречащей святоотеческому учению. Подобно свт. Григорию Паламе, И. придерживался мнения о том, что исцеление человеческой природы было совершено в самом акте воплощения, т. к. Спаситель воспринял человеческое естество таким, каким оно было до Адамова грехопадения (Аскетические опыты // Там же. Т. 2. С. 308), из чего следует, что Его тело изначально обладало свойствами, к-рые являло по воскресении (см.: Аскетическая проповедь // Там же. Т. 4. С. 392).

Следствием искупления человеческого рода является то, что отныне «все добрые дела человеческие немощные, нисходившие во ад, заменены одним могущественным добрым делом: верою в Господа нашего Иисуса Христа» (Письма свт. Игнатия к друзьям и знакомым // Там же. Т. 8. С. 179). Поэтому с наступлением новозаветного времени «добродетели и общественные и частные, истекающие из падшего человеческого естества, утратили по вочеловечению Бога значение: они заменены великим делом Божиим — верою в Того, Егоже посла Бог...» (Аскетические опыты // Там же. Т. 2. С. 308). Поскольку все искуплены одной ценой — Христом и цена эта безмерно высока, то относительно нее исчезает всякая разница между людьми в достоинстве. Все люди равны перед

Богом, и вслед этого «простейший человек, не имеющий никакого развития по стихиям мира, спасается при посредстве христианства одинаково с ученым и с мудрецом» (Аскетическая проповедь // Там же. Т. 4. С. 139). Вера в Господа Иисуса Христа обнаруживается прежде всего в исповедании этого безмерного значения искупительной цены, а значит в отвержении всякого собственного достоинства: «дается искупительная цена при условии самоотвержения» (Там же). На этом положении зиждутся 2 основных практических вывода сотериологии И. Во-первых, поскольку Христос замещает Собой все человечество, все добрые дела, совершенные не во Христе и не ради Христа, не имеют отныне никакой цены или вовсе не существуют. Всякий признающий за ними хоть какую-то цену умаляет тем самым достоинство Жертвы Христовой и, более того, богохульствует (Письма свт. Игнатия к друзьям и знакомым // Там же. Т. 8. С. 180). Все, кто признают спасение возможным при наличии лишь мнимых добродетелей падшего естества, «уничтожают значение Христа, отвергают Христа» (Аскетические опыты // Там же. Т. 1. С. 466). Поэтому «крещеный не имеет права поступать по влечению сердечных чувств, зависящих от влияния на сердце плоти и крови, как бы ни казались эти ощущения добрыми: от него принимаются только те добрые дела, в совершение которых возбуждают сердце Дух Божий и Слово Божие, которые принадлежат естеству, обновленному Христом» (Там же. С. 465). Для спасения необходима жизнь по Евангелию, вполне возможная только в правосл. Церкви, сохранившей в своем Предании неповрежденное евангельское ведение. По этой причине спасение вне Православия немислимо, вне зависимости от нравственного облика человека (Письма свт. Игнатия к друзьям и знакомым // Там же. Т. 8. С. 179–184). Во-вторых, отвержение всякого человеческого достоинства относительно достоинства усвоенной нам Жертвы Христовой означает отвержение самого себя и осуществляется в покаянии, т. е. признании своей окончательной гибели вне Искупителя: «Без покаяния невозможно ни признать Искупителя, ни пребывать в исповедании Искупителя. Покаяние есть сознание своего падения, соделавшего





естество человеческое непотребным, оскверненным и потому постоянно нуждающимся в Искупителе» (Аскетические опыты // Там же. Т. 1. С. 471). Деятельное самоотречение, покаяние определяется И. как «отвержение разума, правды, воли, принадлежащих падшему естеству, для исполнения воли и правды Божией...» (Там же. Т. 2. С. 361).

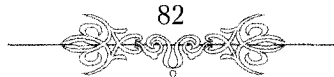
Аскетика. Объяснению значимости и содержания пути христ. аскетизма в творениях И. уделено больше всего внимания. По учению И., процесс очищения души и стяжания христ. добродетелей требует подвига и насилия над падшим естеством: «Всякое духовное делание, будучи собственно даром Божиим в нас, непременно нуждается в понуждении нашем к нему» (Аскетические опыты // Там же. Т. 1. С. 180). Состояние падения, в котором пребывает каждый человек, не обновленный Св. Духом, становится очевидным для него только тогда, когда исполнение заключенной в евангельских заповедях воли Божией встречает ожесточенное сопротивление ума и сердца. Из внутренней борьбы, вскрывающей глубинные противоречия в природе человека, рождается истинное покаяние, к-рое, будучи укорененным в христианине, приводит его к первому дару благодати — умиленнию, т. е. состраданию своему бедственному положению и неминуемой вечной гибели. Иначе этот дар называется даром видения своих грехов. Такое видение является «не по произволу человека, но от прикосновения к духу нашему Духа Божия» и этим существенно отличается от обычного созерцания, к-рым может заниматься каждый, когда пожелает (Слово о смерти // Там же. Т. 3. С. 53–54). От видения своего падения подвижник «переходит постепенно к видению падения, которым объято все естество человеческое. Затем открывается ему постепенно мир падших духов...» (Там же. С. 55). И. различал смертные и не смертные грехи. Смертный грех убивает вечной смертью душу грешника, и если такой умирает без покаяния, то лишается всякой надежды на спасение. К смертным грехам И. относил ересь, раскол, отступничество от христ. веры, богохульство, волшебство, убийство, самоубийство, блуд, прелюбодеяние, противоестественные блудные грехи, пьянство, святотатство, грабеж, воровство и

«всякую жестокою бесчеловечную обиду» (Аскетическая проповедь // Там же. Т. 4. С. 364). Из них невозможно покаяние только в грехе самоубийства, все др. отпускаются в таинстве Покаяния. Грехи несмертные — следствие немощи, общей для всех христиан. Их необходимо врачевать постоянным покаянием, потому что в противном случае несмертные грехи обратятся в греховный навик и, подобно мешку с мелким песком, могут утопить душу человека в аду так же, как и тяжелый камень смертного греха (Там же. С. 364–365). Проследившая связь между исполнением заповедей и покаянием, И. делал вывод, что правильное покаяние может возникнуть в душе человека только в том случае, если он имеет верное представление о заповедях, т. е. если принадлежит к правосл. Церкви: «...покаяние возможно только при точном, хотя бы и простом знании православной христианской веры, чуждом всякой ереси и зломудрия. Заимствовавшие свой образ мыслей о добродетелях и правилах жизни из романов и других душевредных еретических книг не могут иметь истинного покаяния...» (Слово о смерти // Там же. Т. 3. С. 108).

Из истинного покаяния рождается молитва, к-рая состоит в том, что человек, видя себя лишенным блаженства, к-рое прежде имел, теперь молит Бога о его возвращении. Однако было бы ошибкой при этом искать в молитве благодатных даров для себя, т. к. поиск духовных наслаждений есть признак ложной, мечтательной, «прелестной» молитвы. Пребывание в непрестанной близости ко Христу — удел св. людей, таких как ап. Иоанн Богослов, «егоже любляше Иисус» (Ин 21. 20), и др. святых, «наперсников святой любви» (Аскетические опыты // Полн. собр. твор. Т. 2. С. 70). Человек, не достигший святости, не должен искать места рядом со Христом. «Здесь не наше место. Наше место в сонме прокаженных, расслабленных, слепых, глухих, немых, беснующихся. Мы принадлежим к числу их по состоянию душ наших, и в числе их приступим к Спасителю нашему» (Там же). Грешникам не свойственно благодатное наслаждение, «им свойствен плач» (Там же. Т. 1. С. 152). Истинный подвижник во всем полагается на Бога и стремится к тому, чтобы молитва его была бескорыстной. «Будь бескорыстен перед Бо-

гом, — пишет И. — Никак не позволяй себе ожидания благодати: это состояние и учение находящихся в самообольщении, отпавших от Истины (Птенцы гнезда Игнатиева // Там же. Т. 7. С. 468). Молитва должна иметь «два крыла»: внимание и покаяние (Аскетическая проповедь // Там же. Т. 4. С. 33). О внимании И. говорил, что оно — «душа молитвы», без к-рой всякое молитвенное делание бесплодно. Сосредоточенности на молитве помогает внутреннее ощущение и даже поза приговоренного к казни преступника, стоящего перед судьей. Наилучшим же образом внимание достигается через заключение ума в слова молитвы, лучшей из к-рых И. считал *молитву Иисусову* ([Письмо] № 105 // Там же. Т. 8: [Письма]. С. 436–437).

Учению об Иисусовой молитве посвящены следующие сочинения И.: «О молитве Иисусовой. Беседа старца с учеником», «Слово о молитве Иисусовой», «Слово о молитве умной, сердечной и душевной», «Приношение современному монашеству» (гл. 23–26). Молитва Иисусова — это «установление Божественное» (Аскетические опыты // Там же. Т. 1. С. 196). Она не только позволяет сосредоточиться всецело на покаянной мысли о помиловании, но и содержит в себе залог благодатной радости через обладающее божественной силой имя Иисуса: «Вся сила и все действие молитвы Иисусовой истекает из покланяемого и всемогущего имени Иисус...» (Там же. Т. 2. С. 291). Имя Христово оживляет душу человека, поскольку «Господь Иисус — жизнь, и имя Его — живое» (Там же. Т. 2. С. 226). Учение о «Божеской силе имени Иисусова» имеет, по словам И., достоинство основного догмата Церкви (Там же. Т. 1. С. 204–205). В изложении этого учения святитель далек от крайностей буд. имяславческих споров (см. ст. *Имяславие*), т. к. утверждал лишь то, что имя, ограниченное по определению, будучи воспринято неограниченным Богом, усвоило от Него неограниченное достоинство и силу (Там же. Т. 2. С. 223). По замечанию игум. Марка (Лозинского), И., «в противоположность распространенному мнению, что Иисусовой молитвой могут заниматься лишь одни монахи... считал и многих мирян способными заниматься этим спасительным деланием» (Марк (Лозинский). 1997. С. 60). В то же время И. огра-





ничивал творение Иисусовой молитвы мирянами, как правило, «устной» практикой, т. е. произнесением молитвы «очень неспешно вслух тихим голосом» (Там же. С. 61), допуская ее повторение в уме только в присутствии посторонних людей.

И. учил, что «в упражнении молитвою Иисусовою есть свое начало, своя постепенность и свой конец бесконечный» (Аскетические опыты // Полн. собр. твор. Т. 1. С. 207). Новоначальные монахи, как и миряне, должны заниматься прежде всего устной молитвой, продвижение же к более высоким ступеням молитвенного подвига обусловлено деятельным исполнением евангельских заповедей и опытным постижением учения св. отцов (Там же. Т. 2. С. 241). В свою очередь этот опыт «не замедлит открыть уму молящегося теснейшую связь между заповедями Евангелия и молитвою Иисусовою» (Там же. Т. 1. С. 208). Для достижения высших ступеней молитвы необходимо долго подвизаться в борьбе со страстями, чтобы «истребить в себе свойства греховные, привитые падением, и стяжать свойства, указанные Евангелием...» (Там же. Т. 2. С. 201). Тогда мало-помалу в человеке успокаиваются душевные движения, вызванные разгорячением крови, и молящегося согревает теплота Св. Духа, «вместе орошая и прохладяя душу» (Там же. С. 202).

В душе, предочищенной покаянием, последовательно обнаруживаются действия Св. Духа: равнодушие к миру, примирение со всеми, сострадание и любовь к падшему человечеству и каждому отдельному человеку; наконец, молитвенное соединение ума с сердцем, а затем и всей души с телом. Молитва, соответствующая этим духовным состояниям, также последовательно может быть подразделена на умную, «когда произносится умом с глубоким вниманием, при сочувствии сердца», сердечную, «когда произносится соединенными умом и сердцем, причем ум как бы нисходит в сердце и из глубины сердца воссылает молитву» и душевную, «когда совершается от всей души с участием самого тела... причем все существо соделывается как бы едиными устами, произносящими молитву» (Там же. С. 202). Соединение рассеченных прежде грехом ума, сердца, души и тела «есть вместе и соединение человека с самим с собой, и соединение его

с Господом» (Там же. С. 204). Это мистическое соединение с Богом подразумевает совершенство любви, преуспеяние в которой «сопряжено с неизъяснимым духовным утешением, наслаждением и просвещением» (Там же. Т. 1. С. 120). О высших плодах молитвы И. говорил достаточно сдержанно из опасения повредить новоначальным. Однако анализ сочинений И. говорит о том, что «сам Владыка, несомненно, был причастником не только «первоначальных» даров Иисусовой молитвы, но и высших даров, последующих за первоначальными» (Марк (Лозинский). 1997. С. 274).

Основной опасностью в духовной жизни И. считал уклонение в прелесть. Разбору этого явления святитель уделил много места в своих творениях. По определению И., «прелесть есть повреждение естества человеческого ложью» (О молитве Иисусовой: Беседа старца с учеником // Полн. собр. твор. Т. 1. С. 212). Еще в раю диавол использовал ложь, чтобы соблазнить Адама и Еву. Прародители рода человеческого приняли ложные слова искушителя за истину, а в словах Божиих усомнились. В результате они нарушили заповедь, данную Богом, и отпали от источника жизни. Пораженное грехом человеческое естество в потомках Адама и Евы стало больше стремиться к злу, чем к добру, принимая наслаждение от общения со злом за благо. Причина подобного обмана в том, что силы души человека — воля, чувство, разум — извращены грехом. «Мы родимся такими, — говорил И., — мы не можем не быть такими: и потому все мы, без всякого исключения, находимся в состоянии самообольщения и бесовской прелести» (Там же. С. 213). Из этого обмана, к-рому подпало все человечество, освободил людей Господь Иисус Христос, Который Сам есть Истина (ср.: Ин 14. 6) и возвестил ее всему миру. Человеку предоставлена свобода подчиниться Богу или диаволу, к-рый искушает каждого человека. «Он старается обольстить и обмануть нас, опираясь на наше состояние самообольщения; наши страсти — эти болезненные влечения — он приводит в движение; пагубные требования их облачает в благовидность, усиливается склонить нас к удовлетворению страстям» (Там же. С. 214). Те, кто не сопротивляются искушению с помощью еван-

гельского учения, по мысли И., попадают в полное подчинение диаволу и из самообольщения переходят в состояние бесовской прелести.

И. считал, что существуют разные виды прелести, соответствующие страстям, к-рыми они порождены. Признаком любой разновидности прелести является *гордость*. «Ужасная гордость, подобная гордости демонов, — писал И., — составляет господствующее качество усвоивших себе ту или другую прелесть» (Там же. С. 233). Все виды прелести связаны с молитвенным деланием. Они «возникают из того, что в основание молитвы не положено покаяние» (Там же. С. 215), и сводятся к 2 главным, к-рые в свою очередь «происходят или от неправильного действия ума, или от неправильного действия сердца» (Там же. С. 239). Первого рода прелесть состоит в том, что «молящийся сочиняет силой воображения своего мечты или картины, заимствуя их, по-видимому, из Священного Писания, в сущности же — из своего собственного состояния...» (Там же. С. 216). И. называл такую молитву мечтательной и считал ее «влиянием сатаны». Подобная молитва обычно связана с явлением молящемуся видений, света, обонянием благоухания, слышанием голосов и т. д. С этим видом прелести связан др., более обширный, к-рый И. называл «мнением». Человек, находящийся в таком состоянии, не разгорячает воображения, но при этом сосредоточивается на переживании разнообразных «сердечных ощущений» и ошибочно приписывает их действию благодати. Мечтательность также действует в таком человеке, но «действует исключительно в области отвлеченного» (Там же. С. 232). Обольщенный «сочиняет мнимодуховные состояния, тесное дружество со Иисусом, внутреннюю беседу с Ним, таинственные откровения, гласы наслаждения...» (Там же). Кроме стремления к благодатным ощущениям люди, подверженные этому заблуждению, имеют высокое мнение о себе и приписывают себе благодатные дары и душевные добродетели, «они как бы упоены собой, своим состоянием самообольщения, видя в нем состояние благодатное» (Там же. С. 230). На этом основании И. полагал, что именно от «мнения» произошли ереси, расколы, безбожие, богохульство (Там же. С. 235). Внутренняя связь





обоих типов прелести состоит в том, что и ум и сердце, не очищенные от страстей и не обновленные Св. Духом, стремятся к видению Бога и переживанию Его присутствия в душе, но, будучи не способны к этому, сочиняют в себе мнимость благодатных даров с целью наслаждения. Т. о., подобные состояния «являются от действия утонченных тщеславия и сладострастия» (Там же. С. 233).

Единственное средство, к-рое может помочь избежать прелести, — покаянное устройство души, т. е. постоянное сокрушение сердца, потому что заповедь о покаянии вмещает в себя все прочие заповеди Божии (Там же. С. 228). Только идущие путем покаяния постепенно обретают благодатные дарования, к-рые преждевременно пытаются найти прельщенные. Подлинное благодатное озарение имеет иную природу, чем представляет его себе плотский человек. Также и истинные благодатные ощущения не имеют ничего общего с опытом прельщенных и приходят по мере очищения души покаянием.

Учение о монашестве. Если достижение спасения возможно для всех христиан, то совершенство — удел прежде всего монахов. Монашеству как хранителю и творцу опытного богословия, выраженного в «умном делании», И. отводил особую роль. «Монашество есть дар Божий» (Аскетические опыты // Полн. собр. твор. Т. 2. С. 346), оно установлено Самим Господом Иисусом Христом и ведет свое начало от апостолов. Полемизируя с широко распространенными в сер. XIX в. представлениями о возникновении монашества, И. утверждал, что последнее появилось не вслед гонений и не по причине природной склонности к уединению. Причина появления монашества — стремление к всецелому единству с Богом, к-рое затруднительно для христиан, живущих в миру (Там же. Т. 1. С. 430), т. к. не может быть реализовано без выполнения заповедей о полном самоотречении, данных Господом Иисусом Христом (Мф 16. 24, 19. 21; Лк 14. 26–27, 33). В этих евангельских заповедях, по мнению И., «предписаны именно те условия, из которых составляются существенные обеты монашества» (Там же. С. 433). Важнейшее значение в этом сверхъестественном жителстве имеет подвиг нестяжания и безбрачной жизни,

к-рый обновляет естество человека и возводит его к благодатному состоянию. К такому подвигу способен всякий «произволяющий» (Там же. С. 440), однако для его успешного прохождения желательно вступить в мон-рь в юности, пока страстные навыки не укоренились в душе подвижника.

Монашество есть «наука из наук» (Там же. С. 445), и для успешного прохождения этой науки начинающему необходим опытный руководитель, старец — «духоносный наставник, который бы волею Духа умерщвлял падшую волю подчинившегося ему о Господе, а в этой падшей воле умерщвлял и все страсти» (Приношение современному монашеству // Там же. Т. 5. С. 63). Это учение является достоянием всей аскетической традиции Востока, однако, полностью разделяя его, И. расставил в его изложении свои акценты. В отличие от мн. авторов (таких как преподобные Иоанн Кассиан Римлянин, авва Доротея Газский, Иоанн Лествичник, Варсонофий Великий и др.) он останавливался подробнее не на обязанностях послушника, а на требованиях, предъявляемых к старцу: «Страшное дело — принять по самовольному и самовольно на себя обязанности, которые можно исполнять только по велению Святого Духа и действием Духа» (Там же. С. 65). Подчеркивая ответственность духовного наставника за своих учеников, И. утверждал, что подлинный руководитель должен быть «духоносным», иначе он может повредить послушнику. По мнению И., известные из истории монашества примеры послушников, достигших спасения и при неопытных старцах, не опровергают тезиса о необходимости духовной высоты и опытности старца, т. к. это исключения, к-рые только подтверждают общее правило: «...вера в истину спасет, вера в ложь и бесовскую прелесть губит...» (Там же). Более того, эти идеальные взаимоотношения старца с послушником суть достояние древности, «духовное таинство» (Там же. С. 67), к-рое не дано современности. С целью выразить «дух старчества» И. написал неск. диалогов старца и ученика, посвященных важнейшим вопросам монашеской жизни («О молитве Иисусовой: Беседа старца с учеником», «О смирении» и др.). Советник — вот «скромное звание» (Там же. С. 71), на к-рое мо-

жет претендовать тот, кому поручено окормление новоначальных. Советник не отвечает за совет, если дал его смиренно и не по собственному произволению, «также и получивший совет не связывается им» (Там же). Как подающий совет, так и принимающий должны прежде всего руководствоваться Свящ. Писанием и творениями св. отцов — именно такой путь, писал И., наиболее «сообразен с нашим слабым временем» (Там же. С. 72). Не считая возможным беспрекословное послушание духовному отцу в жизни монахов XIX в., И., однако, не отрицал послушания, усматривая в нем, как и в прочих христ. добродетелях, различные формы и степени. Монахам И. особенно рекомендовал оказывать «настоятелю и прочему монастырскому начальству нелицемерное и нечеловекоугодное послушание, чуждое лести и ласкательства, послушание ради Бога» (Приношение современному монашеству // Там же. Т. 5. С. 68), к-рое понимал как духовное упражнение, воспитывающее смирение. В этом же смысле И. советовал оказывать послушание вообще всем братьям мон-ря. По мнению И., подобное послушание ограничивается соответствием приказаний закону Божию, уставу мон-ря и распоряжениям игумена (Там же).

Воззрения И. на послушание выведены им не только из чтения св. отцов, но и из собственного опыта монашеской жизни. По мысли И., оскудение наставников связано с «драмой» Русской Церкви, к-рая обозначилась отделением «жизни гражданской» от «жизни церковной» (Аскетические опыты // Там же. Т. 1. С. 451). Секуляризация монастырских имений нанесла монашеству сокрушительный удар ([Письмо] № 125 // Там же. Т. 8: [Письма]. С. 450), к-рый поразил не только его хозяйственную деятельность, но и внутреннюю организацию. Мон-ри стали сословными, вход в них оказался затруднительным для лиц, не принадлежащих к духовному сословию, и это отрицательно сказалось на духовном подвиге. Даже оптинские старцы, по мнению И., учили лишь телесному подвигу, страшась «умного делания». Прп. Макарий Оптинский, к-рого И. считал «лучшим наставником монашества» своего времени, «решительно отвергал умное делание, называл его причиной прелести и преподавал одно те-



лесное исполнение заповедей» (Переписка свт. Игнатия с игум. Антонием (Бочковым) // Там же. Т. 4. С. 547). Вместе с тем недостатки монашества суть недостатки христ. общества в целом: монашество — лишь барометр, к-рый и в закрытой комнате «верно указывает уличную погоду» (Письма свт. Игнатия к Пресвященному Леониду // Там же. Т. 6. С. 744). И если доживает свой срок оно, то доживает свой срок и христианство, а значит — и весь мир. Правда, монахи еще «испускают лучи света на христианство» (Плач мой // Там же. Т. 1. С. 523), в них пока еще есть строгое догматическое и нравственное правосл. учение и даже подвижники, небезуспешно занимающиеся умным деланием, которые «возделали себя чтением Писания и святых Отцов, при вере и молитве, одушевленной смиренным, но могущественным покаянием» (Там же).

Критика «Запада» во многом определила взгляды И. на догматическое богословие и аскетику. Верование Зап. Церкви (под которой И. понимал все совр. ему зап. христианство — и католичество, и протестантизм), согласно И., должно быть безусловно отвергнуто, т. к. оно заражено ересью, к-рая является хулой на Св. Духа. В сочинениях И. не однажды дает определение ереси: «Что такое — ересь? Ересь есть примесь к откровенному Богопознанию учения, заимствованного из плотского мудрования, общего отступникам духам и отступникам человекам. Откровенное Богопознание преподано Самим Богом; оно не терпит никакой примеси; оно вполне отвергается как прямым отрицанием, так и примесью. Такая примесь — отрицание прикрытое» (Слово о чувственном и о духовном видении духов // Там же. Т. 3. С. 33. Примеч. 1). Ересь, в понимании И., — это прежде всего «грех ума» (Понятие о ереси и расколе // Там же. Т. 4. С. 456), к-рый расценивается им как «возмущение и восстание твари против Творца, восстание и возмущение ничтожнейшего, ограниченного существа — человека против всесовершенного Бога», против Его откровения, к-рое не нуждается в человеческом вмешательстве и должно быть «принято и содержимо одною смиренною верою, как вполне превысшее человеческого разума», с благоговением и покорностью (Там же. С. 447–448).

По мнению И., понятие «ересь» шире, чем «вероучительное заблуждение», поскольку содержит в себе двоякую хулу на Св. Духа: «...она хулит или догмат Святого Духа, или действие Святого Духа» (Письма свт. Игнатия к друзьям и знакомым // Там же. Т. 8. С. 183). Подобно тому как богословие разделяется на теоретическое и опытное, ересь может проявляться не только в вероучении, но и в опыте жизни: «К ересям должно отнести и то учение, которое, не прикасаясь ни догматов, ни таинств, отвергает жителство по заповедям Христовым, и позволяет христианам жителство языческое. Это учение... — отречение от Христа... В новейшие времена языческая жизнь явилась первоначально в недрах папизма; языческое чувство и вкус папистов выказываются с особенной яркостью в применении искусств к предметам религии, в живописных и изваянных изображениях святых, в их церковном пении и музыке, в их религиозной поэзии» (Понятие о ереси и расколе // Там же. Т. 4. С. 462). Понятие «ересь» в сфере опытного богословия для И. синонимично с аскетическим понятием «прелесь». Поэтому если основной характеристикой Православия он считал жизнь в Св. Духе, то характеристикой зап. христианства — жизнь в прелести, к-рая понимается в таком контексте как «усвоение человеком лжи, принятой им за истину» (О молитве Иисусовой: Беседа старца с учеником // Там же. Т. 1. С. 213). Прелесь прорастает из ереси и охватывает собой все сферы духовной и душевной жизни: аскезу, философию, культуру. Так, живописец, пытающийся выразить целомудрие, которое неизвестно ему из опыта жизни, вдыхает в написанный им образ лишь «утонченное сладострастие» (Прибавление к слову о смерти // Там же. Т. 3. С. 273). Также ученые, занимающиеся богословием как одной из человеческих наук, не ведают Таин Св. Духа, открытых «для неких христиан» (Слово о чувственном и о духовном видении духов // Там же. С. 7), т. к. ученость, «предоставленная самой себе, есть самообольщение, есть бессовеский обман, есть знание, преисполненное лжи и поставляющее в ложное отношение ученого и к себе, и ко всему» (Слово о человеке // Там же. Т. 1. С. 590). Именно «ученость» ответственна за появление христ.

ересей, к-рыми она стремилась «ниспровергнуть святую Веру» (Там же). В целом, по словам И., и философы, и художники всегда «были величайшими поборниками идолопоклонства и врагами истинного Богопознания» (Там же). И. считал, что приговор прелести, произнесенный св. отцами, может быть применен к совр. ему зап. христианству в целом и в частности, поэтому исключал возможность к.-л. приложения зап. учений к жизни правосл. христианина: «Проехал я довольно пространства, видел людей набожных посреди мира и в монастырях. Эти люди ныне крайне редки и то с весьма малым знанием, а иные со смешанными понятиями, а оттого, что в мед подливает деготь, т. е. читают Святых Отцов православной Церкви, да не оставляют и поддельных святых темного Запада. И сбывается русская пословица: бочка меду, да ложка дегтю. Все и выкидывай вон!» (Письма свт. Игнатия к друзьям и знакомым // Там же. Т. 8. С. 106). В то же время единственный рус. автор, включенный в «Отечник» И., — свт. Тихон Задонский — положительно относился к труду лютеранского теолога И. Арндта «Об истинном христианстве» и рекомендовал своим духовным чадам прочитывать его вслед за Библией (Тихон Задонский, свт. Творения: В 5 т. М., 1994. Т. 5. С. 330).

Как антитезу зап. мистике И. стремился выстроить свое мистическое учение. Известна попытка святителя реализовать это намерение в специальном систематическом труде. И. резко отрицательно относился к сочинению Фомы Кемпийского «О подражании Христу», которое в его время было весьма популярно в России. В письме, датированном 1849 г., И. сообщал, что работает над созданием кн. «Последование Христу», которую замыслил как правосл. альтернативу «Подражанию» ([Письмо] № 30 // Полн. собр. твор. Т. 8: [Письма]. С. 557). Работа И. не сохранилась, однако основные положения задуманного труда рассеяны по его аскетическим произведениям. Мечтательная молитва зап. подвижников противопоставляется у И. молитве сосредоточенно внимательной; созерцание как дело человеческого ума — видению как дару благодати; притязания на возвышенные духовные состояния — покаянию; сораспятие Христу в переживании



крестной богооставленности — сопоставлению благоразумному разбойнику; разгоряченность мнимо-духовной любви — «тонкому хладу» подлинной духовной любви. Подобное противопоставление стало классическим для последующих работ по «сравнительной аскетике» (ср., напр.: *Новоселов М. А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М., 2004*).

Для И. «Восток» и «Запад» представляют собой два мира, к-рые имеют очень мало точек соприкосновения не только в религ. отношении, но и в отношении культуры: просвещения, искусства и т. д. Эти «миры» не связывает даже общеевроп. наследие христ. откровения, смысл к-рого закрыт для Запада (ср.: *Аскетические опыты // Полн. собр. твор. Т. 1. С. 107*). Лишь научные знания и достижения точных наук И. признавал равнозначным свидетельством о Боге для Запада и Востока: «Мечтатели сделали себя безбожниками, а изучившие глубоко математику всегда признавали не только Бога, но и христианство, хотя и не знали христианства как должно. Таковы были Невтон и другие... Мудрец греческий Платон воспрещал упражнение в философии без предварительного изучения математики. Верный взгляд на дело!» (Слово о смерти // Там же. Т. 3. С. 120. Примеч. 1). И. признавал возможность религ. диалога между Востоком и Западом на языке науки и считал желательным, «чтобы кто-либо из православных христиан, изучив положительные науки, изучил потом основательно подвижничество православной Церкви и даровал человечеству истинную философию, основанную на точных знаниях, а не на произвольных гипотезах» (Прибавление к «Слову о смерти» // Там же. С. 198).

При жизни И. его отношение к инославии в церковно-академической среде нередко воспринималось скептически (ср., напр.: *Филарет [Дроздов], митр. Письма к прп. Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: 1837–1867. Серг. П., 2007. Ч. 2. С. 205*).

Резко разделяя Восток и Запад, И. столь же резко высказывался по вопросу о границах Церкви. В отличие от свт. Филарета (Дроздова), к-рый полагал, что «христианская Церковь может быть только либо «чисто истинная», исповедующая истинное и спасительное Божествен-

ное Учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо «не чисто истинная», примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие» (*Филарет [Дроздов], митр. Разговоры между испытующим и уверенным о православии греко-российской церкви // Творения. М., 1994. С. 408*), И. не допускал возможности существования «не чисто истинной» Церкви. С его т. зр., «способна восхвалить Бога похвалою богоугодною одна Православная Церковь; одни истинные сыны ее, верные недру ее — ее догматическому и нравственному преданию — способны наследовать благословение» (*Судьбы Божии // Полн. собр. твор. Т. 2. С. 73*). За границами этой единственной «истинно чистой» Церкви нет никакой существенной разницы между язычниками, мусульманами, католиками, лютеранами и т. д. (ср.: *Слово о спасении и о христианском совершенстве // Там же. С. 309*); спасение в основанных на лжи учениях невозможно: «Молитвы тех, которые действиями своими противятся Богу, не приняты, отвергнуты Богом.— Раскольник и еретик чужды смирения, как чужд смирения диавол, а потому они чужды спасения, как чужд его диавол» (Поучение к простому народу при посещении епархии // Там же. Т. 4. С. 357).

Церковно-общественные взгляды. И. критически оценивал современное ему состояние Русской Церкви. Прежде всего он указывал на уклонение от христ. нравственности: «Общая безнравственность приготовляет отступничество в огромных размерах» ([Письмо] № 121 // Там же. Т. 8: [Письма]. С. 434). Под влиянием зап. ложного просвещения рус. христ. общество устремилось к «светскости» (Там же), а пастыри Церкви не могут противостоять процессу секуляризации, т. к. утратили свое духовное значение, «порождаемое решительным отрешением от мира» (Там же. С. 448). Сословность духовенства привела к подмене церковных интересов личными, произошло отчуждение священства от паствы. «Миролюбие, ненасытное стремление к светным почестям, к накоплению капиталов уничтожило в пастырях христиан, оставило в них лишь презренных ненавистных полицейских по ненависти их к народу, по злоупотреблениям и безнравственно-

сти» (Там же). В высшем церковном управлении происходит борьба священников и архиереев, обер-прокурора и синодальных членов. Кроме того, наличие в Синоде протопресвитеров, к-рые управляют военным и придворным духовенством независимо от архиерея, по мнению И., может быть приравнено к церковному расколу (Понятие о ереси и расколе // Там же. Т. 4. С. 466).

Для оздоровления церковного управления И. считал необходимым созыв Собора рус. архиереев, а также вост. патриархов, с участием представителей монашества, белого духовенства и мирян. Собор должен рассмотреть все постановления, к-рыми руководствуется Русская Церковь. Необходимо упразднить сословность духовенства. Для этого нужно приготовить «в приходские священники избранных лиц приходом, а во епископы — епархией» (О необходимости Собора по состоянию Российской Церкви // Там же. Т. 3. С. 527). В монархиях необходимо восстановить уставы и правила св. отцов (И. полагал, что наиболее подходящим для совр. монашества уставом является скитский устав прп. *Нила Сорского*), а это возможно только через духовных наставников и не может быть делом светских людей.

Вместе с тем И. не считал, что вмешательство светских лиц в дела церковного управления приносит только вред Церкви. Прежде всего он признавал право избрания епископов государем вполне согласным с духом церковных канонов (Письма свт. Игнатия к Н. Н. Муравьеву-Карскому // Там же. Т. 5. С. 451–452). Большое значение И. придавал должности обер-прокурора, который, по его мнению, необходим для Церкви, чтобы заботиться о ее нуждах, соотнося их с гос. интересами. Для этого обер-прокурор должен быть равным высшим гос. сановникам и иметь право всеподданнейшего доклада. Инструкция, к-рая была составлена Петром Великим для обер-прокуроров, стесняла их деятельность, что наносило «величайший вред делу Церкви» (О необходимости Собора по состоянию Российской Церкви // Там же. Т. 3. С. 528), поэтому когда в XIX в. обер-прокуроры (А. Н. *Голлицын* и Н. А. *Протасов*) получили более широкие полномочия, они, по мнению И., стали «самыми полезными людьми для Церкви в материальном отношении, самыми рев-



ностными защитниками прав ее, защитниками сильными, более сильными, чем сам Синод» (Там же. С. 529). Однако такое положение обер-прокуратуры непрочное, т. к. оно есть плод случайных придворных связей. Кроме того, обер-прокуроры часто входят в столкновение с Синодом, поэтому для блага Церкви, считал И., необходимо закрепить их фактический статус, переименовав в попечителей правосл. Церкви. В этом случае «внутренняя борьба в Синоде, потрясающая и разрушающая его, борьба между светской и духовною властями, борьба непрестанная, хотя и не всегда явная, уничтожится: попечитель, имея значение и права высшего сановника (будучи членом Государственного Совета и Комитета Министров), будучи Попечителем, а не Министром, не встретит причин для борьбы, которая возникает из стремления к возвышению, стремления, вызываемого необходимостью» (Там же. С. 529–530). Попечитель также должен контролировать все вероисповедания в России на правах министра. Без придания надлежащего статуса обер-прокурору созыв Собора, по мнению И., будет бесплодным вслед обязательного столкновения гос. и церковной властей. И. призывал беречь обер-прокурора, потому что он имеет на «монашество и на всю Церковь Русскую особенное влияние» ([Письмо] № 42 // Там же. Т. 7: [Письма]. С. 149). Причину такого влияния обер-прокурора И. связывал с оскудением церковной иерархии: «Какое время! Для поддержания Церкви нужно быть во главе управления светскому лицу, потому что обуйшая соль способна только быть попираемою человеками» ([Письмо] № 121 // Там же. Т. 8: [Письма]. С. 448). Признавая большую роль светских властей в церковном управлении, И. тем не менее считал недопустимым переход к ним полноты церковной власти, т. к. это, по его мнению, является признаком приближения антихриста (Там же).

Свои взгляды на будущее России и Русской Церкви И. с большой осторожностью высказывал в частной переписке (см.: Письма свт. Игнатия Брянчанинова к Н. Н. Муравьеву-Карскому // Там же. Т. 5. С. 436–483; Переписка свт. Игнатия с игум. Антонием (Бочковым) // Там же. Т. 4. С. 526–565). По его словам, «России предназначено огромное значение» (Письма свт. Игнатия к Н. Н. Му-

равьеву-Карскому // Там же. Т. 5. С. 478). Российская империя однажды будет преобладать во вселенной. Для этого необходимо, чтобы ее население соответствовало ее пространствам. Неизбежные нападения врагов не смогут поколебать предначертаний Промысла и только заставят рус. народ собраться с духом и самоутвердиться: все внешние препятствия будут, в конечном счете, только способствовать укреплению и расширению его могущества. События истории, по мнению И., подтверждают это: «Петр I пожаловал в Париж гостем в 1714-м году, а 1814-м пожаловала туда русская армия» (Там же. С. 479). Врагам России И. отвечал в духе мессианских пророчеств времен Александра I словами 2-го псалма: «Вскую шатающаяся языцы, и людие поучишася тщетным» (Там же). В своих выводах И. опирался, в частности, на известное упоминание народа Рос в кн. пророка Иезекииля, а также на толкование *Андрея Кесарийского* на 20-ю гл. кн. Апокалипсис (см.: Толкование на Апокалипсис святого Андрея Кесарийского. М., 2000. С. 175–176). Однако мировое господство российского народа послужит тому, что именно он может стать «орудием гения из гениев» — антихриста, к-рый осуществит идею всемирной монархии (Переписка свт. Игнатия с игум. Антонием (Бочковым) // Полн. собр. твор. Т. 4. С. 536). Идея Третьего Рима и рус. мессианства, по мнению И., обнаружит себя в будущем как эсхатологический Вавилон. В этих условиях единственным средством спасения становится прямое следование писаниям св. отцов и удаление от жизни гибнущего мира.

*Свящ. Павел Хондзинский,
Г. В. Бежанидзе, Н. Ю. Сухова,
А. И. Яковлев*

Соч.: Сочинения епископа Игнатия: В 4 т. СПб., 1865–1867; Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова: В 7 т. М., 1993^р; Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. М., 2006–2008 [Полн. библиогр.]

Лит.: *Матвеевский П., свящ.* Мнения св. Отцев и учителей Церкви о природе духов // Странник. 1864. Нояб. Отд. 2. С. 69–88; *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Игнатий (Брянчанинов), еп. Ставропольский и Кавказский, — возродитель духовной жизни в России. М.; Фессалоники, 1994; *Любомудров А. М.* Святитель Игнатий Брянчанинов в полемике с либеральной интеллигенцией о христианском понимании свободы // Лит-ра и история / ИРЛИ. ПД. СПб., 1997. Вып. 2. С. 373–388; *Марк (Лозинский), игум.* Духовная жизнь мирянина и монаха по тво-

рениям и письмам еп. Игнатия (Брянчанинова). М., 1997; *он же.* Святитель Игнатий Брянчанинов о любви к ближним // Любовь истинная и мнимая. М., 1997. С. 10–21; *Феофан Затворник, свт.* Душа и ангел — не тело, а дух. М., 1999; *Осинов А. И.* Святитель Игнатий об основах духовной жизни // Об основах духовной жизни: Сб. мат-лов. Серг. П., 2000. С. 99–126. (Троицкий благовестник); Отец современного иночества: Воспоминания современников о свт. Игнатии Ставропольском. М., 2001; *Доримедонт (Сухинин), иером.* Учение святителя Игнатия Брянчанинова о послушании в свете святоотеческого Предания. М., 2002; Жизнеописание еп. Игнатия Брянчанинова. М., 2002; Ключ к отечнику свт. Игнатия Брянчанинова / Сост.: митр. Иоанн (Снычев). СПб., 2003; *Соколов Л. А.* Святитель Игнатий: Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения: [В 3 ч.]. М., 2003^р; *Духанин В. Н.* Сокровенный дар: Восхождение к Богу по учению свт. Игнатия (Брянчанинова). М., 2004; *Ипатов С. Н.* Святитель Игнатий как проповедник: Лингвист. исслед. Вологда, 2007; Свт. Игнатий (Д. А. Брянчанинов, 1807–1867): Библиогр. указ. / РНБ. СПб., 2007.

Иконография. Достоверных прижизненных изображений И. известно немного, среди них — живописный портрет неизвестного художника сер. XIX в. (ГРМ; см.: Рус. мон-ри: Искусство и традиции: Альбом / ГРМ. СПб., 1997. С. 161). Святитель изображен в сане архимандрита, в рясе, клобуке, с наперсным крестом с украшениями. Он представлен поколенно вполборота влево, сидящим в кресле, обитом красным бархатом, правой рукой придерживает книгу на колене, левая с четками вокруг занятая — на подлокотник кресла, взгляд обращен на зрителя. Близкий по иконографии портрет (с книгой в руке и панагией на груди) был написан после назначения И. на Кавказскую кафедру в 1857 г. (*Соколов.* 1915. Ч. 1. Вкл.). Портрет святителя с др. разворотом головы, с панагией на груди и с тростью в левой руке, написан предположительно в сер. — 3-й четв. XX в. (его фотография экспонировалась в МДА на выставке, посвященной 100-летию со дня преставления святителя, воспроизв. см.: Портреты: [Набор открыток] / ЦАК МДА. Серг. П., б. г.). Др. живописный образ из собрания ЦАК МДА, вероятно, тоже выполнен к 100-летию кончины святителя — это погрудное фронтальное изображение в рясе и епитрахили, с панагией и крестом, без клобука, вокруг головы нимб (приписан позднее?); надпись: «Еп. Игнатий Брянчанинов».

Портрет И. на офорте Л. Е. *Дмитриева-Кавказского* (1882, экземпляры в ГРМ, РГБ, см.: Духовные светочи России. С. 158. Кат. 144; Религиозный Петербург / ГРМ. СПб., 2004. С. 425), представляющий святителя достаточно молодым, исполнен уже после его смерти на основе раннего оригинала, возможно портрета 1857 г. или полотна из ГРМ. И. представлен по пояс, в рясе и клобуке, с наперсным крестом и орденами св. Владимира 3-й

степени и св. Анны (в отличие от живописного аналога), в кресле, с небольшой книгой (Евангелие?) и четками в левой руке, правая лежит на столике. На нижнем поле под изображением имеются портреты-ремарки архим. Игнатия (Мальшева), И. и схим. Михаила (Чихачёва), отпечатанные коричневой краской. Центральная полуфигура представляет И. в последние годы жизни — анфас, в рясе, с непокрытой головой, смотрящим вперед. Воспроизведена фотография 1865 г., на к-рой И. запечатлен сидящим в кресле, в рясе, с панагией и наперсным крестом, с четками в левой руке (Соколов. 1915. Ч. 1. Вкл.). По сведениям Д. А. Ровинского, существовали и отдельные отпечатки портретов-ремарок (Ровинский. Словарь гравированных порт-



Свт. Игнатий (Брянчанинов).
Портрет. Сер. — 3-я четв. XX в. (?)
(ЦАК МДА)

ретов. Т. 2. Стб. 995). В книге Л. А. Соколова воспроизведены 2 гравюры и неск. портретов И. (Соколов. 1915. Ч. 1, 2. Вкл.). На одном из них (вероятно, посмертном) святитель показан в полном архиерейском облачении — саккосе, омофоре, палице и митре, с панагией и крестом на груди, с благословляющей десницей и жезлом с сулоком в левой руке. В правом верхнем углу портрета надпись: «Игнатий», под репродукцией — факсимильная подпись и примечание автора книги: «в период жизни в Николо-Бабаевском монастыре». Известны 2 рисунка с изображением И. как офицера (в мундире) и как перомонаха (в рясе и скуфье) погрудно, влоборота влево (Марк (Лозинский). 2007. С. 53, 72).

Совр. иконописных изображений И. очень много, от оглавных изводов (икона А. Козлова, 2007) до житийных композиций. Первая икона была написана к его канонизации в 1988 г. (ризница СДМ, воспроизв.: ЖМП. 1989. № 5. С. 56; Русь Святая: Кр. иллюстр. история Православия на Руси / Авт.-сост.: Ю. Г. Малков. М., 1995. С. 244) — поясное изображение святителя в архиерейской мантии с серафимами на скрижа-

лях и в клобуке, с панагией и крестом на груди, с благословляющей десницей и архиерейским посохом в левой руке; надпись: «С(в)ТИТЕЛЬ ИГНАТИЙ / брянчанинов». Впосл. написано много икон, повторяющих данный извод: подобный образ с частицей мощей святого находится в храме Сошествия Св. Духа на апостолов, расположенном на бывш. Лазаревском кладбище в Москве, также в Горненском жен. мон-ре в Айн-Кареме близ Иерусалима, образ на раке И. в Толгском монастыре, работа 2005 г. А. Гудкова в Ярославле (Мухина Н. Н. Новая реальность: Современное искусство Ярославля. М., 2006), аналогичная икона письма О. Норкиной из Алатыря (в левой руке Евангелие). Существует резная икона святителя данного извода (мастер П. Алёшин, частное собрание). Уложенный вариант этого типа демонстрирует эмалевая икона (автор Е. Вдовкина), на полях к-рой изображены Деисус и вологодские преподобные.

Поясной образ И. с Евангелием в руках также получил распространение (иконы письма Н. В. Масюковой, И. Б. Терентьева). На иконе с.-петербургского иконописца В. Т. Ждановой 2007 г. (написана для Антониева Дымского мон-ря) он предстает в полном архиерейском облачении — саккосе, омофоре и митре, с панагией на груди, на иконе Е. Васильевой — нетрадиционно, в саккосе и омофоре, но с клобуком на голове. Один из необычных поясных образов И. как духовного писателя создан в Курске — в рясе, с панагией, с непокрытой головой, с пером и развернутым свитком в руках (надпись: «Покаемъ жизнь грѣховнѣю на жизнь евъльскѣю»).

Ростовые образы святителя нередко являются частью большого композиционного замысла, как, напр., на триптихе в Троице-Сергиевой пуст. под С.-Петербургом (1994, иконописец Г. В. Гашев): фигура И. в молении расположена справа от центрального образа Св. Троицы (в одеждах, стилизованных под древние образцы), слева помещен образ прип. Сергия Радонежского. В иконостасе храма прип. Сергия Радонежского Троице-Сергиевой пуст. Х. Г. Прохоровой написана икона И. в рост в епископском облачении древнего типа (без палицы и панагии). В С.-Петербурге (2007, иконописец В. Михайленко) и в Алатыре (2007, иконописец О. Норкина) написаны ростовые иконы И. с храмом в руках: это Воскресенский собор Троице-Сергиевой пуст. и собор Иверской иконы Божией Матери Николо-Бабаевского мон-ря. Святитель облачен в крещатую фелюнь и омофор, на др. иконе — в архиерейскую мантию и клобук. На образе, исполненном в 2007 г. в Пекове мон. Алишнем (Оборотовым), он показан прямолично в рост в богослужебном облачении (на голове митра), с благословляющей десницей



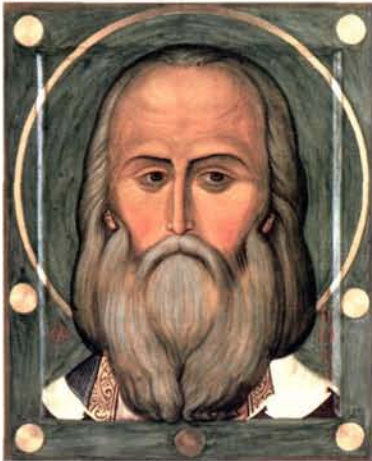
Свт. Игнатий (Брянчанинов).
Гравюра Л. Е. Дмитриева-Кавказского.
1882 г. (РГБ)

и Евангелием в левой руке. Ковчег с частицей св. мощей и иконой И. хранится в Николо-Угрешском мон-ре.

Первая житийная икона И. выполнена по заказу Вологодской епархии Масюковой в иконописной мастерской МДАиС (1999, находится в Димитриевом Прилуцком мон-ре, см.: Марк (Лозинский). 2007. Вкл.) в стиле рус. житийных икон XV–XVI вв. Она представляет святителя в архиерейской мантии, с развернутым свитком в левой руке. Средник окружают 17 клейм с сюжетами жития святителя: 1. Рождество святого. 2. Уединение и молитва отрока Димитрия. 3. Исповедание перед царем желания Единому Богу служить. 4. Следование за прип. Львом (Наголкиным). 5. Образ древнего послушания. 6. Видение во сне Креста и чудесное исцеление. 7. Монашеский постриг святого. 8, 9. Иноческая жизнь святого в мон-рях. 10. Поставление И. во игумены Троице-Сергиевой пуст. 11, 12. Наставление иноков и братская любовь И. 13. Хиротония святого во епископа Кавказской епархии. 14. Святитель управляет Кавказской епархией. 15. Благословение братии Николо-Бабаевского мон-ря. 16. Труды святителя по написанию поучений современному иночеству. 17. Погребение И.

Другая икона создана к торжествам 200-летия со дня рождения святого в стиле древней синайской иконописи с.-петербургским худож. Козловым (ц. прип. Сергия Радонежского Троице-Сергиевой пуст.). В среднике — поясной образ святителя в крещатой фелюни и омофоре, без головного убора, правой рукой он благословляет, в левой держит архиерейский жезл. Вокруг расположены Деисус (вверху в центре) и 17 клейм

с сюжетами Жития И., в частности: 1. Моление о чадородии и рождество святого. 2. Молитва и богомыслие св. отрока Димитрия. 3. Встреча святого с царем. 4. Уход святого из мира и послушание прп. Льву (Наголкину). 5. Святой в болезни слышит глас Божий и видит Крест. 6. Монашеский постриг И. 7. Рукоположение И. во иерея. 8. И. наставляет паству. 9. Царь назначает И. игуменом Троице-Сергиевой пуст. 10. По-



Свт. Игнатий (Брянчанинов).
Икона. 2007 г. Иконописец А. Козлов
(частное собрание)

стижение тайны Божественной Трапезы «в сиянии светила великого». 11. Посещение и устройство Валаамской обители. 12. Обновление ц. прп. Сергия Радонежского. 13. Хиротония И. во епископа Кавказского. 14. Молитвы и труды святителя на Кавказе. 15. Благословение братии Николо-Бабаевского мон-ря. 16. И. пишет духовные сочинения. 17. Положение святого во гроб.

Образ И. включен в совр. композиции Соборов С.-Петербургских, Вологодских, Валаамских святых. На иконе «Собор Вологодских святых» (2007, иконописец Э. Лысенко, г. Скопин) святитель представлен в рост в 1-м ряду (с правой стороны от всеградского собора Спаса Всемилоственного) в саккосе, омофоре и митре, напротив свт. Антония Вологодского. Иконописцами Н. Г. и Н. А. Богдановыми для Валаамского мон-ря написан образ «Собор св. отцов, на Валааме просиявших» — святые предостоят Валаамской иконе Божией Матери на фоне обители (И. в правой группе в монашеских одеждах). На иконе Козлова И. изображен вместе с избранными новопрославленными святыми прп. Серафимом Вырицким, свт. Феофаном Затворником и сщмч. Философом Орнатским. В надписях на иконах И. именуется Кавказским, нередко указана его фамилия.

Образ И. вводился в храмовые росписи кон. XX — нач. XXI в.: фреска в визант. стиле в Троицком соборе Пахомиева Нерехтского монастыря (2004, иконописец

А. В. Алёшин), роспись в академической манере в храме Вознесения Господня Павловского Посада Московской обл. (2006–2008, мастерская С. В. Саксонова). Совр. иконописцы при передаче портретного сходства опираются, как правило, на сохранившийся живописный портрет святителя в бытность его архимандритом или на его фотографию в сане епископа 1865 г. Существуют совр. живописные портреты И., напр. в художественной галерее при храме преподобных Зосимы и Савватия Соловецких в Гольянове в Москве.

Лит.: Ровинский. Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 995; Соколов Л. А. Еп. Игнатий Брянчанинов: Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения: [В 3 ч.] К., 1915. М., 2003; Духовные светочи России. С. 157–159; Жизнеописание свт. Игнатия Брянчанинова: [Сб.]. СПб., 2007; Марк (Лозинский), игум. Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам еп. Игнатия (Брянчанинова). Кириллов, 2007; Образ Божий: Иконы, стенопись, мозаика. СПб., 2009. С. 22, 191–194, 239–240.

С. Е. Большакова

ИГНАТИЙ (Газадини (Гозадино) Иаков; 1716/1717, сел. Китнос, о-в Китнос — 16.02.1786, близ Мариуполя, ныне Донецкой обл., Украина), свт. (пам. 3 февр.), митр. Готский и Кафский. Из греч. рода, переселившегося из Италии на Китнос в XII в. В 1613 г. предки И. построили в Китносе ц. св. Саввы. В детстве И. был отвезен к родственнику монаху на Афон, где в юношеские годы принял монашество. На Афоне И. получил образование, был рукоположен во диакона, иерея и хиротонисан во епископа. Затем был вызван в К-поль, где получил сан архиепископа и стал членом Патриаршего синклита.

В 1771 г. К-польский патриарх *Феодосий II* назначил И. митрополитом Готской и Кафской (Готфейской и Кефайской) епархии в Крыму. 23 апр. 1771 г. прибыл в *Балаклавский во имя вмч. Георгия Победоносца мон-рь*, а 27 апр. — в *Бахчисарайский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь* в предместье Бахчисарая Мариамполе, где находился центр епархии. И. направил усилия на возрождение и сохранение греками национального самосознания и правосл. веры. В ходе русско-тур. войны рус. войска в 1771 г. захватили мн. города Крыма, в т. ч. Кафу (Феодосию), куда 15 авг. того же года по приглашению рус. военного начальства ездил И. Присутствие русских войск способствовало укреплению положения христиан на полуострове. И. решил воспользоваться ситуацией и

29 сент. написал в Святейший Синод прошение о принятии его епархии в юрисдикцию Русской Церкви. В нояб. обратился к имп. Екатерине II с просьбой принять крымских греков в подданство Российской империи. Не дождавшись ответа, 8 дек. 1772 г. снова направил Екатерине II письмо с аналогичной просьбой.

Вскоре в условиях политической нестабильности Крымского ханства Екатерина II решила переселить крымских христиан в Россию с целью подорвать экономику ханства и поставить его в зависимость от России. Командующий русскими войсками в Крыму ген.-поручик А. А. Прозоровский 25 февр. 1778 г. получил указание приглашать христиан на поселение в Азовскую и Новороссийскую губернии, а губернаторы — принимать и расселять выходцев из Крыма. Особое место в организации переселения отводилось И., к-рый 23 апр. того же года во время пасхальной литургии в Успенской ц. Бахчисарайского мон-ря сообщил пастве о предложении российской стороны. Составил воззвание, в котором описывал тяжелое положение христиан в Крыму под татар. гнетом и свободу и безопасность, ожидавшие их в России. Среди христиан началась агитационная работа духовенства и близких к митрополиту людей, в частности вызванного им с Китноса племянника, вполн. капитана И. А. Гозадина. В результате удалось склонить часть христиан к переселению.

Организация переселения была поручена новому командующему рус. войсками в Крыму и на Кубани ген.-поручику А. В. Суворову. 16 июля 1778 г. он принял составленное И. «Постановление крымских христиан», в котором были сформулированы их условия («пункты митрополита Игнатия») по переселению: поселение отдельно от других народов, гражданская и духовная автономия, разрешение всеобщими свободными выборами определять свою администрацию, сохранение Готской и Кафской епархии и ее подчинение Святейшему Синоду. С этими условиями согласилось и арм. духовенство. 17 июля того же года И. просил предоставить ему монаршую грамоту, гарантирующую выполнение условий, поскольку из-за неопределенности будущего мн. христиане отказывались от переселения. Выполнить такую просьбу сразу было

невозможно, ген.-губернатор Малороссии гр. П. А. Румянцев пообещал, «что православные христиане должны быть весьма обнадежены, что найдут под скипетром спокойную жизнь, возможное благополучие и такие выгоды, каких себе предположить не могут». С нач. авг. духовенство еще активнее взялось за агитационную работу среди христиан, благодаря чему переселение в сер. авг. стало наращивать темпы и 18 сент. было завершено. В этот день в Россию отправился И. вместе с последней партией переселенцев. 24 окт. он приехал в Александровскую крепость (ныне Запорожье), где прибывшие проходили регистрацию. Всего из Крыма было выведено свыше 30 тыс. христиан, в т. ч. ок. 8 тыс. детей.

14 марта 1779 г. указом Екатерины II И. был принят в российское подданство, Готская и Кафская епархия перешла в юрисдикцию Святейшего Синода и была размещена на части территории Славянской и Херсонской епархий. Митрополит поселился в *Самарском Пустынном во имя свт. Николая Чудотворца мон-ре*, занимался вопросами создания монастыря во имя вмч. Георгия Победоносца в окрестностях Павлограда. Ездил по местам проживания греков, к-рые временно были поселены вдоль рек Орель и Самара от Екатеринослава (ныне Днепропетровск) почти до Харькова в крайне стесненных условиях. Из-за скученности населения, голода, эпидемий многие люди умирали. Переселенцы обвиняли И. в своих бедах, но его усилиям противодействовало руководство Азовской губ., прежде всего губернатор В. А. Чертков. И. протестовал против насильственного поселения греков в местах, выделяемых без учета их желания. Писал просьбы и жалобы в разные инстанции, после обращения в нач. мая 1779 г. к кн. Г. А. Потёмкину был приглашен в С.-Петербург, где участвовал в согласовании мест проживания переселенных христиан. 21 мая Екатерина II подписала жалованную грамоту, согласно которой выходцам из Крыма даровались свободы и привилегии. Благодаря настойчивости И. ордером Потёмкина от 29 сент. того же года, а затем указом Екатерины II от 2 окт. для греков был создан Мариупольский у. В апр. 1780 г. началось его заселение, строился Мариуполь, названный в честь Божией Матери, появился Мариупольский

греч. суд — орган, выполняющий адм., полицейские и судебные функции в уезде. На новых землях греки получили значительные земельные наделы, были освобождены от рекрутской повинности, не разрешалось размещение воинских частей в их населенных пунктах. Уже в 1780 г. И. выстроил в Мариуполе несколько церквей: Харалампиевскую соборную, Рождества Пресв. Богородицы, вмч. Феодора Стратилата и Успенскую, куда была помещена старинная икона Божией Матери «Одигитрия», привезенная из Крыма. Участвовал в строительстве и освящении сельских церквей уезда.

И. поселился в Мариуполе, первоначально жил в убогой землянке. 7 сент. 1780 г. в его доме был пожар, уничтоживший мн. документы по истории Готской и Кафской епархий и переселения греков в Россию. После этого для него был построен удобный дом. Для отдыха он избрал дачу в 5 км от города вверх по р. Кальмиус, где ему была выделена земля площадью 1500 дес. Он развел там



Рака на месте захоронения свт. Игнатия (Газадина) в ц. вмч. Екатерины в Мариуполе. Фотография. 1900 г. (ГИМ)

фруктовый сад, выстроил каменную келью. Планировал основать в этом месте мон-рь во имя вмч. Георгия Победоносца. Из-за голода и новых людских потерь напряженные отношения между И. и частью греч. общины сохранялись и в Мариуполе. Председатель Мариупольского греч. суда признал действия И. по обустройству своей дачи незаконными

и собрал толпу, к-рая снесла ограду и уничтожила сад. Митрополит после очередного богослужения попросил своих сторонников отделиться от противников и проклял последних. Конфликт продолжался вплоть до смерти И. Уже после его кончины мариупольские греки связывали многочисленные природные катаклизмы, в т. ч. частые засухи, с его проклятием.

Скончался после 2-недельной болезни на своей даче. Готская и Кафская епархия с его смертью прекратила существование, а ее приходы перешли в Феодосийско-Мариупольское викариатство Славянской и Херсонской (позже Екатеринославской и Херсонской) епархий. Погребен в Харалампиевском соборе Мариуполя, в кресле, в сидячем положении, по обычаю того времени и предсмертному завещанию. Над могилой святителя поставили памятник и вывезенную им из Крыма икону вмч. Георгия Победоносца. По приказанию викария Екатеринославской епархии Феодосийского еп. Дорофея (Возмуйлова) памятник был снят, а место погребения закрыто досками. И. завещал свое имущество, значительная часть к-рого была привезена из Крыма, священникам и храмам Мариуполя и уезда. Однако греч. суд сразу после его кончины повелел запечатать его комнаты своей печатью и поставить караулы без согласования с родственниками покойного.

Несмотря на ряд конфликтов, почитание И. проявлялось при его жизни. Так, жители с. Георгиевка, основанного в Приазовье пленными грузинами и валахами, выкупленными при переселении у крымских татар, переименовали село в Игнатьевку (ныне Староигнатовка Тельмановского р-на Донецкой обл.). Почитание И. укрепилось среди потомков переселенцев. В Мариуполе с почестями встречали его племянника И. А. Газадина, приехавшего из Крыма, а также внука Игнатия, названного в честь деда. В 1845 г. для Харалампиевского собора в Мариуполе было построено новое здание. Греки обратились с просьбой при переносе собора на новое место разрешить им перенести прах митрополита, но Синод не разрешил трогать останки покойного. В 1847 г. греки просили при сносе здания старого собора разрешить им за свой счет поставить на месте погребения И. памятник. Синод предложил вместо памятника



устроить часовню, однако вопрос со сносом храма затянулся. В 1867 г. греки обратились с новой просьбой разрешить им за свой счет возобновить собор как церковь с новым посвящением во имя вмц. Екатерины. Получив разрешение, они начали ремонтные работы. В мае того же года при перемещении старого деревянного пола под правым клиросом была случайно вскрыта усыпальница И. и обнаружены его нетленные мощи. В 1886 г. в Мариуполе торжественно отпраздновали 100-летие со дня его смерти. Городская дума постановила учредить стипендию в память И. в Мариупольском ДУ, выставить в зале думы его портрет, 16 февр. 1886 г., в день кончины И., отслужить панихиду на его гробнице.

После установления советской власти ц. св. Екатерины в 1936 г. была разрушена, мощи святителя перенесли в подвал Мариупольского городского краеведческого музея. В 1942 г., во время оккупации города немцами, по инициативе греков мощи при участии многочисленного народа были перенесены в открытый в одном из жилых домов храм. При отступлении из города в сент. 1943 г. немцы подожгли это здание. Уцелевшие останки И. собрал иподиак Василий Мултых (впоследствии протоиерей) и перенес в Преображенскую ц. В 1993 г., по завершении строительства и освящения кафедрального собора во имя свт. Николая Чудотворца в Мариуполе, мощи были перенесены в этот храм.

11 июня 1997 г. решением Свящ. Синода УПЦ И. был причислен к лику местночтимых святых. 15 нояб. 1998 г. в соборе во имя свт. Николая Чудотворца состоялся чин прославления свт. Игнатия Мариупольского, торжество возглавил Предстоятель УПЦ, митр. Киевский и всея Украины *Владимир (Сабодан)*. В 1999 г. часть мощей была перенесена в Бахчисарай. В честь И. освящены престолы неск. храмов в Мариуполе и Донецке и храм на территории Донецкого металлургического завода, построенный в 2003 г. В 1998 и 2008 гг. в Мариуполе были установлены памятники митрополиту.

Арх.: РГИА. Ф. 797. Оп. 37. Отд. 2. Д. 134. Л. 6–11; РГАДА. Ф. 16. Ед. хр. 689; Мариупольский краевед. музей. № 3467–Д.
Ист.: ИРИ. К., 1827². Т. 1. Ч. 1. С. 41; ПСПиР. 1915. Т. 2. С. 221–222.

Лит.: *Гавриил (Розанов)*, архиеп. Переселение греков из Крыма в Азовскую губ. и основание Готфийской и Кафийской епархии //

ЗапООИД. 1844. Т. 1. Отд. 1. С. 197–204; *Хартахаџи Ф.* Игнатий, митр. Готфийский и Кафейский // Иллюстрация: Всемирное обозр. 1861. № 171. С. 321–322; *Серафимов С. А., свящ.* Крымские христиане (греки) на сев. берегах Азовского м. // Херсонские Ев. Приб. 1862. Ч. 5. № 3. С. 145–177; *Н-ий М.* Митр. Игнатий // Екатеринославские Ев. 1872. № 10. Ч. неофиц. С. 157–165; *Арсений (Иващенко)*, архим. Готская епархия в Крыму // ЖМНП. 1873. Ч. 165. № 1. Отд. 2. С. 60–86; *Феодосий (Макаревский)*, еп. Мат-лы для ист.-стат. описания Екатеринославской епархии: Церкви и приходы прошедшего XVIII ст. Екатеринослав, 1880. Вып. 2; Мариуполь, 1892. С. 5–44, 94–138; *Латышев В. В.* К начальной истории г. Мариуполя. Од., 1914; *Газзидинов И. И.* По поводу одной старой рукописи / Публ.: Е. И. Газзидинова // РС. 1915. Т. 163. № 7. С. 111–131; *Мултых В., прот.* Мои воспоминания. Мариуполь, 2000; *Калоеров С. А.* От Крыма до Мариупольского греч. округа. Донецк, 2008.

С. А. Калоеров

ИГНАТИЙ [греч. Ἰγνάτιος], прп. (пам. греч. 7 дек.). Время и место жизни неизвестны. Согласно греч. стишному Синаксарю, мощи почившего в мире святого находились близ Влахернской ц. в К-поле (ГИМ. Син. греч. 390 (354), 1295 г.). Память И. и посвященное ему двустиише были перенесены из стишного Синаксаря в греч. печатные Минеи (Венеция, 1595), в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* и в переведенные юж. славянами в XIV в. стишные Прологи, а оттуда – в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 231 (1-я паг.)). В совр. календаре РПЦ имя И. не отмечено.

Ист.: *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 529; SynCP. Col. 284; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 2. Σ. 260.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 378; Ἰγνάτιος // ОНЕ. Т. 6. Σ. 715; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 210–211.

Э. П. А.

ИГНАТИЙ († 1-я пол. XV в.), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборах Вологодских и Новгородских святых), Белозерский, молчальник, мон. *Кириллова Белозерско-го в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*. Основные сведения о святом содержатся в Житии прп. Кирилла Белозерского, созданном *Пахомием Логофетом* в 1462 г. И. назван в числе первых монахов, которые пришли в мон-рь при жизни его основателя прп. *Кирилла* (т. е. между 1390 и 1427). Ко времени поступления в число братии Кириллова Белозерского мон-ря И. уже имел опыт подвига безмолвия. В Житии И. назван «мужем совершенным и великим в добродетели». Святой отличался крайней нестяжательностью,

строгим постничеством, в его молитвенное правило входило большое число земных поклонов, в продолжение 30 лет он спал стоя или чуть присев, «не лежа на ребрах». После прп. Кирилла И. был наиболее почитаемым старцем мон-ря. Однако в последующие годы, видимо, он был забыт, память подвижника не отмечена в келарских монастырских обиходниках XVI–XVII вв. Некий Игнатий упоминается в синодике Кириллова мон-ря после преподобных Кирилла, *Мартиниана* и *Ферапонта Белозерских*, *Нила Сорского* (РНБ. Кир.-Бел. № 752/1009. Л. 1, XVI в.), но отождествить его с И. можно только гипотетически. Имя святого не встречается в святцах и в «Описании о российских святых» (сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.). Скорее всего И. был канонизирован как местночтимый святой ок. 1831 г. в Соборе Новгородских святых (празд. подтверждено в 1981). Имя святого включено также в Собор Вологодских святых, празднование к-рому установлено в 1841 г.

Ист.: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Изд. подгот.: Г. М. Прохоров, Е. Г. Водолазкин, Е. Э. Шевченко. СПб., 1993. С. 86–87; Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 368.

Е. В. Романенко

ИГНАТИЙ († ранее 1434, Киево-Печерский мон-рь), прп. (пам. 20 дек., 28 авг. – в Соборе преподобных отцов, в Дальних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста – в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов), Киево-Печерский, в Дальних пещерах почивающий, архим. *Киево-Печерского в честь Успения Пресв. Богородицы* мон-ря. И. упомянут в 1-м известном помяннике Киево-Печерского мон-ря кон. XV – нач. XVI в. (*Голубев С. Т.* Древний помянник Киево-Печерской лавры. К., 1892. С. 4). Изображение И. имелось в стенописи древнего монастырского Успенского собора. Время настоятельства и кончины И. определяется на том основании, что его преемник архим. Никифор I упомянут как настоятель в лаврской рукописи, переписанной в 1434 г. Иосифом (*Запаско Я. Н.* Українська рукописна книга. Львів, 1995. С. 295). Биохимическое обследование св. мощей Киево-Печерских святых, проводившееся в 1982 г., показало, что И. преуспевал в возрасте ок. 60 лет. В кратком жизнеописании И., основанном





Прп. Игнатий
Киево-Печерский.
Фрагмент гравюры
«Собор всех святых
Киево-Печерской лавры».
Гравер В. Белецкий.
1756 г. (РГБ)

на надписи, переписанной в XVII в. с его надгробной доски, сообщается: «Преподобный Игнатий, архимандрит Печерский, за святое свое житие одержал дары чудотворения от Бога и молитвою своею многих недужных исцелял, также и кому его просфору, которою он служил, дано вкусити, исцеление принимал. По смерти тут есть положенный телом, а душою в небе со Христом, и молится о нас» (*Модест (Стрельбицкий), еп.* Краткие сказания о жиз-

ни и подвигах святых отцов Дальних пещер Киево-Печерской лавры. К., 1885. С. 37).

Местная канонизация подвижника совершилась в XVII в., когда киево-печерский архим. *Варлаам (Ясинский)*; 1684–1690, вполн. митрополит Киевский) установил празднование Собору преподобных отцов, в Дальних пещерах почивающих, тогда же была составлена служба Собору. В 5-м тропаре 1-й песни канона преподобным отцам Дальних пещер И. прославляется как «пастырь иночествующих и целитель болящих». Общецерковное почитание святого установлено указами Святейшего Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно которым разрешалось печатать службы Киево-Печерским преподобным и вносить их имена в общецерковные московские месяцесловы. С 1843 г. совершается празднование Собору всех Киево-Печерских святых и святых, в Малой России просиявших. Существуют тропарь и кондак И., написанные, по-видимому, в XVII в. Отдельный день памяти святому — 20 дек. установлен во 2-й пол. XIX в. Ист.: Службы преподобным отцам Печерским. К., 1763. Л. 108; Миняя (МП). Дек. Ч. 2. С. 121–122; Авг. Ч. 3. С. 131.

Лит.: *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847. С. 18, 294; *Истомин М. К.* вопросу о древней иконописи Киево-Печерской лавры. К., 1897. Прил. С. 6; *Лива пещер лаврских.* К., 1997. С. 66, 94, 135; *Жиленко І. В.* Святіння: Історія Києво-Печерської лаври XI–XVII століть. К., 2005. С. 343.

И. В. Жиленко, Е. В. Лопухина

Иконография. В иконописном подлиннике кон. XVIII в. об облике И. сказано: «Надсед, брада Сергиева, власы с ушей, на главе шапка, риза поповская бакан, испод празелень, и патрахиль [енитрахиль] злато, видно на исподней ризе, обема рукама держит Евангелие, прижал у сердца» (БАН. Строг. № 66. Л. 314 об., «левая страна» 2-й).

Единоличный образ И. сохранился в местном ряду 3-ярусного иконостаса пещерной ц. прп. Феодосия Киево-Печерского в Дальних пещерах лавры (1-я пол. XVIII в., поновление — 1863, иером. Пафнутий (Львов);

Рака с мощами прп. Игнатия
Киево-Печерского
(Дальние пещеры Киево-
Печерской лавры).
Фотография. 2007 г.

живопись исполнена на металле). И. изображен в рост в небольшом повороте влево, с непокрытой головой, в мантии и епитрахили, с благо-



Прп. Игнатий Киево-Печерский.
Икона. 40-е гг. XIX в. Мастерская Киево-
Печерской лавры (Дальние пещеры Киево-
Печерской лавры)

словляющей именованно десницей, в левой руке — архимандритский жезл (с навершием в виде посоха). Поясной вариант иконографии — преподобный в мантии со скрижалями, в поручах и клобуке, с наперсным крестом, надпись: «С: Пр(д)б: Игнатий Архимандри(т) Печер(с)» — представлен на находящейся у раки И. в Дальних пещерах иконе 40-х гг. XIX в. письма иером. *Иринарха* с учениками из лаврской мастерской. Облик И. имеет индивидуальные особенности (впалые щеки, седая раздвоенная борода).

Изображение И. в основном встречается в композиции «Собор Киево-Печерских святых», как правило в правой группе святых, за прп. Феодосием Киево-Печерским, в ряду иноков, почивающих в Дальних пещерах (известно более 15 гравюр и много литографий), иногда ошибочно он писался в святительском облачении. Одно из ранних изображений — на иконе Собора Киево-Печерских святых посл. трети XVIII в. (1771?, Иркутский обл. худож. музей — *Крючкова Т. А.* Иркутские иконы: Кат. / Иркутский обл. худож. музей. М., 1991. С. 62. Кат. 28), где И. представлен в 1-м ряду 3-м справа (за свт. Феофилом Новгородским), с окладистой бородой с проседью и длинными волосами, ниспадающими на плечи, в фелони, поручах и митре, с наперсным крестом, с жезлом в левой руке, в надписи назван архимандритом. На иконе 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР) он в архиерейской мантии, омофоре и митре, с анагией на груди, с Евангелием в левой руке, небольшая седая борода раздвоена, надпись на нимбе: «С. Игнатий архим.»). Подобное изображение И., но с высоким жезлом в руке — на аналойной иконе 2-й пол.

XIX в. (СГХМ — «Азъ есмь Путь...»: Святыни путевые и паломнические: Кат. выст. Саратов, 2005. Кат. 45. Ил.). С Евангелием в руках, в мантии, омофоре и митре И. изображен на иконе 2-й пол. XIX в. (частное собрание, см.: И по плодам уз-



Свт. Феофил Новгородский и прп. Игнатий Киево-Печерский. Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых». Посл. четв. XVIII в. (1771?) (Иркутский обл. художественный музей)

нается древо: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]). Его фигура помещена необычно — в левой группе святых (третьим в 1-м ряду), за прп. Антонием Киево-Печерским, но рядом с др. подвижниками Дальних пещер; на нимбе надпись: «Игнатий». На большом полотне «Собор преподобных отцов, негленно почитающих в пещере преподобного Феодосия» 1890 г., написанном в мастерской лавры (находится при нижнем входе в Дальние пещеры), И. — старец с длинными седыми волосами и окладистой, немного раздвоенной бородой, изображен прямолично в рост в 1-м ряду, в священническом облачении — крещатой фелони, поручах, митре, в руках держит большое Евангелие.

В произведениях тиражной графики И. представлен, как правило, в 1-м ряду 3-м справа, старцем без выраженных индивидуальных особенностей, в фелони, омофоре и митре, с жезлом, иногда с Евангелием в руке: на гравюре 1-й четв. XIX в. (РГБ, иконографически близка к изображению на листе № 1513 из собрания Д. А. Ровинского — Ровинский. Народные картинки. Кн. 3. С. 624), на раскрашенной гравюре 1-й трети XIX в. (ГЛМ), на раскрашенном литографском переводе 1883 г. из мастерской А. Абрамова (ГРМ, см.: Рус. мон-ри: Искусство и традиции / ГРМ. СПб., 1997. С. 169). На тоновой литографии 1893 г. (ГЛМ) и хромолитографии 1894 г. из мастерской Киево-Печерской лавры (РГБ), а также

на большом эмалевом образке 3-й четв. XIX в. (Нововалаамский мон-рь в Финляндии) и на иконе посл. четв. XIX в. (ц. Воздвижения Креста в Женеве, Швейцария) И. в священнической фелони и митре с крестом, в левой руке жезл (на тонолитографии и финифти в деснице крест).

Образ И. вводился в монументальные циклы. В росписи на сев. стене трапезной части лаврской ц. во имя преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских (нач. XX в., худож. И. С. Ижакевич) он предстает вполборота вправо на фоне интерьера с иконами и с раскрытой книгой на аналое, в мантии архимандрита, в епитрахили и клобуке, в левой руке посох, правая прижата к груди. В числе подвижников XV в. — в стенописи галереи рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись в акад. стилистике кон. 60-х — 70-х гг. XIX в., работы иеродиаконов Пансия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.).

И. включен в группу чудотворцев Дальних пещер в иконографии «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанной мон. *Иулианией (Соколовой)* под рук. свт. *Афанасия (Сахарова)*, в частности на ее иконах 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (2 в ризнице ТСЛ, СДМ, см.: *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239) и на списках иконописцев кон. XX — нач. XXI в. (храм Христа Спасителя,



Свт. Феофил Новгородский и преподобные Игнатий и Феодор Киево-Печерские. Фрагмент тонолитографии «Собор Киево-Печерских святых». 1893 г. (ГЛМ)

ц. свт. Николая в Клённыхках, ц. свт. Николая Чудотворца на Глинках в Вологде и др.). На лицевых святцах рус. святых 1959–1962 гг., выполненных мон. *Иулианией* в виде прорисей (частное собрание; см.: *Juliana (Sokolova), nun.* Russian Saints = Святыне Руси / Ed. N. Aldošina. [Juväskyla], 2000. P. 45), И. в фелони и клобуке, с раздвоенной на конце боро-

дой, с благословляющей десницей и жезлом в левой руке изображен под 19 дек. вместе с прп. *Илией Муромцем*.

Лит.: *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; *Маркелов.* Святыне Древней Руси. Т. 2. С. 117; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: [Кат.] / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006. С. 33, 53, 63, 64.

И. Б. Вологодская

ИГНАТИЙ († кон. XVI в., Ломская пуст. (ныне с. Спас-Лом Череповецкого р-на Вологодской обл.)), прп. (пам. 28 дек. и 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), Ломский, Сарский, Ярославский, Вологодский, основатель Ломской пуст. в честь Перенесения из Эдессы Нерукотворного образа Господа Иисуса Христа. Основными источниками сведений о преподобном являются его Житие, сохранившееся в списке 1-й пол. XVIII в. (РНБ. Колоб. № 643), а также «Описание о российских святых» (в разд. «Града Вологды святые») и родственная ему «Повесть о российских чудотворцах». В 2 последних сочинениях кончина преподобного отнесена к 7100 (1591) г., дата, по-видимому, недописана. В рукописи из собрания Колобова имеются также служба И. под 20 дек. (пам. спмч. *Игнатия Богоносца*; нач.: «Преподобен и честен светилник Божественный и светносный») и Похвальное слово святому (нач.: «Тайну цареву добро есть хранити»). Создание Жития И., а также, вероятно, службы и Похвального слова можно отнести к нач. 60-х гг. XVII в., когда Ломская пустынь находилась под управлением строителя Ивана *Неропова* (дек. 1656–1665). Два описанных в Житии чуда датируются маем и авг. 1659 г., заключение в сочинении отсутствует; по-видимому, перечень чудес предполагалось продолжить.

Составитель Жития признается, что ничего не знает о том, кем были пришедшие «на место, идеже ныне монастырь стоит» иноки И. и Иоаким (пустынь была основана близ г. Ломска в Пошехонском у.). В «Описании о российских святых» вместо Иоакима назван «Исаакский, иже бысть за Ломом» (Описание о российских святых. С. 133. № 271). И. основал Ломскую пуст., тогда как Иоаким отправился немного дальше «и преиде реку Сару от того монастыря едино поприще, и ту нача жительствовати... и близ того монастыря над Даровицею рекою на берегу



Прп. Игнатий Ломский.
Икона. Кон. XVII —
нач. XVIII в. (ЧерМО)

из земли течет кладезь... на тот кладязь ходят для здравия, тою водою умываются и ея пьют» (РНБ. Колоб. № 643. Л. 72 об. — 73). В XIX в. было записано неск. топографических легенд, связывающих с Иоакимом название одного из ближайших местечек — Якимово. Согласно преданию, на тропинку вдоль р. Даровицы Иоаким клал плетенные им лапти, местные жители забирали их и взамен оставляли хлеб.

В Житии И. назван основателем «пустыни Всемилостиваго Спаса пречистаго Его Нерукотвореннаго образа и Пречистыя Богородицы честнаго и славнаго Ея Благовещения». В «Повести о российских чудотворцах» (РНБ. Q. I. 382. Л. 34, 1-я треть XVIII в.) об И. сказано: «Преподобный Игнати(й), пустынный монастыря Покрова Богородицы, иже на Лому, в Вадожеской волости, на реке Саре, ученик преподобнаго Кирилла Белозерскаго». Указание на Воложскую вол. дало основание архиеп. Филарету (Гумилевскому) считать И. основателем 2 пустыней: Спасской на Лому в Пошехонском у. и Воложской Покровской в Ростовском у. (Филарет (Гумилевский). РСв. Ч. 3. С. 605; ср.: Зверинский. Т. 2. С. 85, № 684; Т. 3. С. 153, № 2044; Таисия (Карцева), мон. Русские святые. СПб.,

2004. С. 600). Однако источники не сообщают о создании И. 2 монастырей. Вероятно, преподобный основал только пустынь на Лому, здесь он был погребен, в бывшей монастырской церкви под спудом почивают его мощи. Ломская пустынь иногда именовалась Богородичной, помимо Жития И. об этом свидетельствует опись монастырского имущества, составленная последним строителем обители иером. Гавриилом в сер. XVIII в. (Прп. Игнатий чудотворец. 1892. Стб. 788).

Приведенные в агиографической лит-ре сведения о том, что И. начал иноческую жизнь в Кирилловом Белозерском в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ре (Филарет (Гумилевский). РСв. Ч. 3. С. 605) и подвизался в Димитриевом Прилуцком в честь Всемилостивого Спаса, Происхождения честных древ Креста Господня муж. мон-ре (Титов. 1890. С. 60), подтверждения в Житии не находят. Именование И. учеником прп. Кирилла Белозерского (ИРИ. Ч. 6. С. 1022; Крылов. 1861. С. 47, № 45) также лишено оснований. В синодике, хранившемся в XIX в. в бывш. монастырской Спасской ц., после И. поминался строитель Вениамин Нижегородец, за ним — иером. Герасим, иером. Макарий, бывший строителем пустыни в 1654 г. (Прп. Игнатий чудотворец. 1892. Стб. 788). Исходя из этих сведений, можно утверждать, что И. подвизался в кон. XVI в. Встречающееся в лит-ре именование И. иконописцем (Иулиания (Соколова М. Н.). Труд иконописца. Серг. П., 1998. С. 155) ошибочно и основано, вероятно, на отождествлении И. с прп. Игнатием, иконником Симонова Нового московского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря, упоминаемым в «Отвещании любозазорным» прп. Иосифа Волоцкого и называемым в «Сказании о святых иконописцах» «спостником Кирилла Белозерского» (Кочетков. Словарь иконописцев. С. 292).

Расцвет Ломской пустыни связан с управлением монастырем в должности строителя Иоанна Неронова, активного деятеля раннего периода старообрядчества. При нем было начато строительство новой церкви, обитель получала вклады, в т. ч. земельные владения от царя Алексея Михайловича, церковную утварь, книги (в 1658 стольник Р. Ф. Боборыкин вложил в мон-рь напрестольное Евангелие). По распоряжению

Неронова началась запись чудес (преимущественно исцелений), происходивших у гроба И. Одно из чудес заключалось в том, что по молитвам святого в монастырском амбаре долгое время не оскудевала последняя мера муки, из к-рой пекли хлеб. Неронов пытался превратить Ломскую пуст. в один из центров «старой веры». Нек-рое время в обители жил близкий к Неронову Феоктист, бывш. игум. московского во имя свт. Иоанна Златоуста мон-ря, сюда в дек. 1664 г. Неронов предлагал отпустить «на покой» Аввакума Петрова. Независимо от Жития И. среди старообрядцев возник рассказ о чудесных явлениях святого в защиту «старой веры», составивший гл. 10 «Христианоопасного щита веры против еретического ополчения» старообрядческого писателя Авраамия: «Сказание отчасти чудес преподобнаго отца нашего Игнатия, игумена Вологодского, иже на Саре реце пустытника, чудотворца» (нач.: «Многая прензящая преминув сятаго чудеса, сотворенная из древних времен»; опубли.: МДИР. Т. 7. С. 35–40). В «Сказании отчасти...», датированном сент. 1664 г., содержится рассказ о явлениях И., записанный у жительницы дер. Василевой Янгосарской вол. Иустины. По словам Иустины, при последнем явлении И., в частности, сказал ей: «Поиди ты ко государю царю, написа моя к тебе явления, знамения и чудеса, чтобы он, царь, пенне и службу не мятежно учинил Алексием, митрополитом Московским, чудотворцем, и книги две — старой Служебник да новой положил к нему, чудотворцу, в раку. А уже бо люд мрет без причастия, как есть скот гинет. А не убоися-де ты ни отнюд ничево». Это чудо, правда с оговоркой, что оно произошло в его отсутствие, пересказал Неронов в «допросных речах» 24 авг. 1665 г. Допросы строителя Ломской пуст. стали следствием конфликта между ним и Вологодским архиеп. Симоном, в 1665 г. потребовавшим подчинения ему обители. Неронов отстаивал самостоятельность монастыря, был судим и сослан сначала в Спасо-Прилуцкий, затем в Иосифов Волоколамский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь, после чего Ломская пустынь начала постепенно приходить в запустение. В нач. XVIII в. в ней жили 5 монахов.

В жалованной грамоте царя Алексея Михайловича 1659 г. основатель

Ломской пуст. именуется «преподобным отцом и чудотворцем». К 1664 г. пустынь могла называться Игнатиевой. Так, на хранившемся в обители чудотворном Ломском списке Нерукотворного образа Спасителя (ныне в собрании Череповецкого музея) есть запись: «Образ сей написан во обитель, нарицаемую Игнатиеву пустыню, по вере и по обещанию дворцоваго села Фрязинова бывшаго прежде крестьянина Феодула Григорьева сына Бажен-Зелейщикова. Писал раб костромитин изограф Сергей со Стахием и Василием. Конец положи сему начертанному Божественному делу лета 7172 месяца июня во 2-й день» (Прп. Игнатий чудотворец. 1892. Стб. 789–790). В 1688 г. существовали тропарь, кондак и Похвальное слово И., а также описание чудес (упом. в следственном деле из фонда Вологодской ДС – ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 1476. Л. 54; сведения о данной ркп. представлены сотрудником НБ Вологодского гос. педагогического ун-та Р. П. Биланчуком). Однако, в связи с тем что мон-рь имел связи со старообрядцами, почитанию И. во 2-й пол. XVII в., видимо, чинились препятствия, и оно не получило большого распространения. В том же следственном деле помещено разбирательство о пропавших мощах И., спрятанных в 1688 г., «чтобы простолоудинам соблазна не было». Возможно, с целью восстановления почитания святого в нач. XVIII в. появилось предание, согласно к-рому И. не был безвестным иноком, но учеником прп. Кирилла Белозерского. Память И. в святцах встречается редко: под 28 дек. – в Кайдаловских святцах кон. XVII в. (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 2. Ч. 1. С. 390, 396), под 29 дек. – в святцах нач. XIX в.: «И преставление преподобнаго отца нашего Игнатия, иже на Лому пустыни, Ростов. В 1596-м» (БАН. Дружин. № 131. Л. 91 об.). В «Алфавите русских святых» старообрядческого мон. *Ионы Керженского* 1807–1811 гг. под 28 дек. помещены память и краткое Житие И. (ЯМЗ. № 15544. Л. 253–254).

Ломская обитель была упразднена в 1764 г., Спасская ц. стала приходской. К этому времени в деревянном храме было 3 престола: главный – в честь Нерукотворного образа Спасителя и 2 приделных – в честь Благовещения Пресв. Богородицы и во имя сщмч. Игнатия Богоносца.

В XIX в. ситуация с почитанием И. изменилась. К 1827 г. на месте деревянного храма в обители был воздвигнут каменный. В связи с постройкой известно чудо И.: подрядчик, приказавший вскрыть могилу преподобного, ослеп и прозрел по молитвам к святому, после того как место захоронения было закрыто «и благочестно засыпано». Мощи И. покоились под спудом в Благовещенском (юж.) приделе Спасской ц. за клиросом. Над местом погребения стояла деревянная рака, к-рая в 1835 г. была обита латуною и обнесена чугунной решеткой. На раке находилась икона преподобного в рост, рядом с гробницей хранились его железные вериги. К 300-летию со дня предполагаемой кончины И. в храме были проведены ремонтные работы, в т. ч. перестроен иконостас, возобновилась запись чудес у гроба подвижника (в «Памятной церковной книге» имелись записи об 11 чудесах; см.: Прп. Игнатий чудотворец. 1892. Стб. 791).

Спасская ц. была закрыта в кон. 30-х гг. XX в., богослужение в ней возобновилось в 1948 г., но 5 нояб. того же года храм был закрыт «временно» для оформления статуса памятника архитектуры, с тех пор богослужение в храме не совершается. В наст. время храм разрушен, мощи И. почивают под спудом в Благовещенском приделе.

Канонизация И., по-видимому, совершилась включением его имени в сер. 80-х гг. XX в. в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, состав к-рого был определен при подготовке к изданию богослужебных Миней (Миней (МП). Май. Ч. 3. С. 372). Впосл. имя И. вошло в Собор Ростово-Ярославских святых (при установлении празд. Собору в 1964 имя И. в него не было включено).

Ист.: Описание о российских святых. С. 130, № 265; МДИР. 1874. Т. 1. С. 143, 197, 202–207, 287–289, 305; 1885. Т. 7. С. 35–40; Благовестник Газ. Вологда. 2004. № 4/5. Лит.: ИРИ. Ч. 5. М., 1815. С. 21; Ч. 6. М., 1815. С. 1022; Крылов А. Ист.-стат. обзор Ростовско-Ярославской епархии. Ярославль, 1861. С. 47, № 45; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 207; Город Пошехонье (Ярославской губ.) и его уезд. Ярославль, 1890. С. 44–45; Титов А. А. Город Любим и упраздненные обители в Любиме и его уезде: (Мат-лы для истории рос. иерархии). М., 1890. С. 60; он же. Вкладные и записные книги Иосифо-Волоколамского мон-ря XVI в. и упраздненные монастыри и пустыни в Ярославской епархии. Ярославль, 1908. С. 188–189; Прп. Игнатий чудотворец и основанная им Спасо-Лом-

ская пуст., что ныне с. Спасского на Лому церковь // Ярославские Ев. 1892. № 50. Стб. 785–791; Голубинский. Канонизация святых. С. 325; Сведения о преподобном Игнатии Ломском // ЖСв. Кн. доп. 1-я. С. 583–584; Краткие сведения о монастырях и церквях Ярославской епархии. Ярославль, 1908. С. 438; Папченко А. М. Иоанн (Гавриил) Неропов // СККДР. Вып. 3. Ч. 2. С. 72–76; Сипицына Е. В. Книжные собрания небольших мон-рей Ярославской епархии до нач. XX в. // СРМ. 2005. Вып. 15. С. 147–157; Щеголева Е. Г., Рудченко В. М., Русакомский И. К., Смирнов Г. К. Архитектура и монументальное искусство Ярославской обл.: Кат. Вып. 1: Пошехонье, Пошехонский р-н. Ярославль; Рыбинск, 2006. С. 235–238.

А. А. Романова

Иконография. Согласно текстам иконописных подлинников последней трети XVII – 30-х гг. XIX в. под 20 дек. (нам. сщмч. Игнатия Богоносца), И. следует



Сщмч. Игнатий Богоносца и прп. Игнатий Ломский. Икона. Кон. XVII в. (ГТГ)

изображать: «Надсед, аки Варлаам Хутынский, в схиме» (РНБ. Погод. № 1930. Л. 130), «подобием сед, брада поуже Кирилла Белозерскаго, в клобуке, ризы преподобническа, нецыи пишут без клобука» (Филлимонов. Иконописный подлинник. С. 42), «сед, брада Кириллы Белозерскаго, в клобуке» (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 100 об.; см. также: Большаяков. Подлинник иконописный. С. 58).

Наиболее ранним известным образом И. является икона кон. XVII – нач. XVIII в. (ЧерМО, см.: Древние лики: Памятники правосл. культуры из собр. худож. музея Череповца: Иконопись, лицевое шитье, деревянная скульптура / ЧерМО. М., 2003. С. 44, 67–68. Кат. 38); святой изображен в рост, фронтально, в расе зеленого цвета и в коричневой мантии, в синем парамане, куколь на плечах; десницей благословляет, в левой руке держит свиток, волосы и большая окладистая борода почти седые, надпись:

«ПРП(Д)БНЬИ ИГНАТИИ». Образ происходит из ц. в честь Нерукотворного образа Спасителя Ломской пуст.; в Череповецкий КМ поступил в 1963 г. Упоминается о существовании в церкви Ломской пуст. 8 икон И., в их числе — «иконное изображение преподобного Игнатия во весь рост» вологодского иконописца Ивана Никифорова (работал в нач. XVIII в. — см.: *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 447), положенное на раку святого (Прп. Игнатий чудотворец и основанная им Спасо-Ломская пуст., что ныне с. Спаского на Лому церковь. Ярославль, 1892. Стб. 7–9). В нач. XX в. был выполнен поясной образ И., держащего развернутый свиток с традиц. текстом: «Не скорбите убо братіа моѧ по о семь» (Миней (МП). Дек. Ч. 2. Прил.).

На иконе «Сщмч. Игнатий Богоносец и прп. Игнатий Сарский» кон. XVII в. (ГТГ) И. изображен, очевидно, вместе со своим небесным покровителем, в правой части, в молении Нерукотворному образу Спасителя (в связи с посвящением Ломской пуст.), с поднятой для крестного знамения десницей. Он облачен в зеленую рясу и коричневую мантию, куколь на плечах, округлая борода средней величины с проседью, надпись: «ПРП(до)БНЬИ ИГНАТИИ са(р)скіи і вологодскіи чудотворе(ц)». Аналогично И. поименован в сонме святых на неск. иконах «Спас Вседержитель, с предстоящими и принадлежащими Вологодскими чудотворцами» 2-й пол. XVIII — XIX в., происходящих из церквей Вологды (почти на всех иконах изображен в правой части композиции). На иконе 2-й пол. XVIII в. (находилась в ц. Сретения Владимирской иконы Божией Матери, ВГИАХМЗ) представлен 81 святой, И. помещен в одном ряду с преподобными Александром Свирским, Григорием и Кассианом Авиесскими, у него волнистые волосы со значительной проседью и широкая борода до середины груди; надпись на нимбе: «П. Игнатій Сарскій». Подобную иконографию имеют 2 подлинные иконы: 1778 г. московского иконописца Лазаря Климова Ершова «со товарищи» (из кафедрального Троицкого собора Архангельска, АМИИ) и 1779 г. вологодских иконописцев Димитрия и Ивана Сумароковых из ц. свт. Николая Чудотворца во Владычной слободе (ВГИАХМЗ). И. изображен в молении, вполоборота влево, рядом с прп. Иоасафом Каменским, напротив — преподобные Иосиф Заоникиевский и Герасим Вологодский. И. показан средневеком с волнистыми волосами, открывающими высокий лоб, с едва заметной проседью, с длинной, раздвоенной на конце бородой, в монашеских одеждах — желтой рясе, мантии красноватого цвета, зеленом парамане, с куколем на плечах; надпись на фоне: «Пр Игнати Сарски». К этим произведениям близка небольшая икона



Прп. Игнатий Ломский.
Фрагмент иконы «Спас Вседержитель,
с предстоящими и принадлежащими
Вологодскими чудотворцами».
1779 г. Иконописцы Димитрий и Иван
Сумароковы (ВГИАХМЗ)

нач. XIX в. из семинарской ц. прп. Кирилла Белозерского (ВГИАХМЗ), где И. (с окладистой бородой и с разведенными в молитве руками) тоже помещен рядом с прп. Иоасафом.

Изображение И. в академической стилистике присутствует в группе подвижников XVI в. в стенописи галереи рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.). В составе Собора русских святых преподобный в куколе с надписанием: «п Игнатіи Вологодскіи» — 4-й справа во 2-м ряду левой группы преподобных на иконе 1-й пол. XIX в. из старообрядческой молельной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР).

В иконописи XX в. поясной образ И. в молении перед Толгской иконой Божией Матери (во 2-м ряду слева) включен в композицию «Собор Ярославских святых», созданную мон. *Иулианией* (Сokolовой) в Загорске (ныне Сергиев Посад) в 1962–1973 гг. (не сохр.? Фотография из альбома нгум. Марка (Лозинского) — *Алдошина*. 2001. С. 228). Святой изображен с «шапкой» волос и округлой бородой средней величины, на нимбе надпись: «св. преп. игнатій ломскій». В композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанной мон. *Иулианией* под рук. свт. Афанасия (Сахарова) (иконы 1934 г., 50-х гг. XX в. в ризнице ТСЛ, СДМ), и на ее повторениях кон. XX — нач. XXI в. (храм Христа Спасителя, церкви Воскресения Христова в Сокольниках, свт. Николая в Клённиках в Москве и др.) И. написан в группе Ярославских чудотворцев (последний во 2-м ряду преподобных). Рисунок то-

го же автора — прямоличная фигура И. в куколе, со свитком в руках под 28 дек. на лицевых святцах русских святых, созданных после 1959 г. в виде прорисей (частное собрание; см.: *Juliana (Sokolova), nun. Russian Saints = Святые Руси / Ed. N. Aldošina. [Jyväskylä], 2000. P. 45*). Для Миней МП прот. Вячеславом Савиных и Н. Д. Шелягиной выполнен рисунок преподобного в рост, в схиме, с непокрытой головой, с благословляющей десницей и развернутым свитком в левой руке с текстом: «Не скорбите оубо братіе мои по по» (Изображения Божией Матери и святых правосл. Церкви. М., 2001. С. 111). Ростовской образ И. в визант. стилистике (2000, иконописец А. В. Алёшин) имеется на фреске в часовне прп. Филиппа Иранского в Череповце. Лит.: *Маркелов*. Святые Др. Русн. Т. 2. С. 117. № 201; *Icons russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 112–113. Cat. 37; Алдошина И. Е. Благословенный труд. М., 2001. С. 228, 231–239; Прп. Димитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец: К 500-летию Сретения чудотв. образа 3 июня 1503 г. М., 2004. С. 94, 96. Кат. 39, 41.*

Л. Л. Полушкина, Е. А. Виноградова

ИГНАТИЙ, прп. (пам. 21 мая; в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), Островский — см. *Игнатий, Леонид, Дионисий, Феодор, Феранонт, Коршлий*, преподобные, Островские.

ИГНАТИЙ (Иван Андреевич; ок. 1480, Вел. Луки, ныне Псковской обл. — 19.05.1522 (или 1523, или 1525), Димитриев Спасо-Прилуцкий мон-рь близ Вологды), прп. (пам. 19 мая, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых, 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), Прилуцкий, Вологодский, Угличский, старший сын угличского и звенигородского кн. Андрея Васильевича Большого и кнг. Елены Романовны, брат св. кн. угличского *Димитрия Андреевича*, племянник вел. кн. *Иоанна III Васильевича*. Основные сведения об И. содержатся в Постниковском и Пискаревском летописцах, в Житии преподобного, в Житии св. Димитрия Андреевича и в «Житии святого и благоверного князя Андрея Васильевича Углицкого и чад его благоверных князей Иоанна и Димитрия, новых страстотерпцев» (2 последних текста, созданные по образцу Жития И., известны в единственном списке 80-х гг. XVIII в. — ГИМ. Увар. № 818. Л. 142–167 об.). Существует свыше 20 списков Жития И., к-рые датируются временем не ранее сер. XVII в.

(ГИМ. Увар. № 759–4°. Л. 107–123, XVII в. (1661 г.?); РГБ. Больш. № 37. Л. 76–90, сер. XVII в.). О несохранившемся списке Жития И. XVI в. сообщается в «Указце» книгохранителя *Димитриево Прилуцкого в честь Всемилостивого Спаса, Происхождения честных древ Креста Господня муж.*



Прп. Игнатий Прилуцкий.
Шитый покров
из Спасо-Прилуцкого мон-ря.
60-е гг. XVII в. (ВГИАХМЗ)

мон-ря Арсения Высокого, составленном в 1584 г.: «Маия в 19 день святого благоверного князя Игнатия Углицкаго, иже на Прилуце у Спаса мощи его лежат. Слово о житии и о чудесех его в соборнике в том же в полдес, в начале каноны толкованы. А канун Игнат(е)въ поют на понахиде вечер у Игнатъева гроба» (*Шляпки И. А. Указец книгохранителя Спасо-Прилуцкого мон-ря Арсения Высокого 1584 г. СПб., 1914. С. 13. (ПДПИ; 184)*). Вместе с Житием в рукописях помещены 7 посмертных недатированных чудес И. В 1, 2 и 5-м рассказах о чудесах как о событиях недавнего прошлого сообщается о похоронах князя. Включенное в концовку 4-го чуда моление преподобному, содержащее упоминание о вел. князьях, а не о царях, может служить веским доводом в пользу выдвинутой В. О. *Ключевским* вер-

сии о возникновении Жития И. до сер. XVI в. Если принять во внимание, что в 6-м чуде упоминается игум. Афанасий (1541–1546), то описания чудес могли быть созданы до 1546 г. Автором Жития и, вероятно, описания чудес был инок Спасо-Прилуцкого мон-ря Лонгин. В агиографических сборниках Житие И. часто соседствует с Житиями преподобных Димитрия Прилуцкого и Иоасафа Каменского (см., напр.: ГИМ. Син. № 866–8°, 40-е гг. XVII в.). Неск. позднее возникла Проложная редакция Жития, представленная почти исключительно в печатных Прологах. Впервые она появляется в издании Пролога 1662 г. (Л. 452 об.–453 об.). Единственный известный список проложного Жития (РНБ. СПбДА. № 280–4°. Л. 114 об.–116 об., 1-я пол. XVIII в.) восходит, вероятно, к печатному тексту.

Место рождения И. указано в Житии, там же сообщается, что святой был крещен прп. *Паисием* Угличским. Через неск. дней, после того как 5 сент. 1491 г. кн. Андрей Васильевич был схвачен в Москве, его сыновья Иоанн и Димитрий были арестованы в Угличе (дочери кн. Андрея Евдокия и Ульяна остались на свободе). Княжичей отправили в пожизненное заключение в Переславль-Залесский, в Архангелогородском летописце отмечено, что на них «железа возложиша сентября в 22 день» (ПСРЛ. Т. 37. С. 98). В описи архива Посольского приказа 1614 г. указана «запись целовальная 7017-го [1508/09] году, по чему целовал князь Михайло Васильевич Шуйской, что был приставлен у князей Ондреевых детей Ивановича удельного в Переславле» (Описи Царского архива XVI в. и архива Посольского приказа 1614 г. / Ред.: С. О. Шмидт. М., 1960. С. 60). В описи архива Посольского приказа 1626 г. упоминаются «тетради сторожевые княж Андреевых детей... как они сидели в тюрьме в Переяславле скованы с лета 7016 [1508] мая по лето 7022 [1514] мая по 8 число» (Описи архива Посольского приказа 1626 г. М., 1977. Ч. 1. С. 57). В этом же архиве в XVII в. хранились крестоцеловальные записи переславских наместников кн. М. В. Шуйского и В. М. Заболотского-Чертенка о надзоре за княжичами «по государеву указу» и «наказная память, как стеречи княж Ондреевых детей и над приставы смотрити» (ДДГ. С. 471). Документы говорят о личном по-

стоянном надзоре вел. кн. *Василия III Иоанновича* за узниками. Опись 1626 г. дает основание предполагать, что И. и его брат переводились из Переславля в др. места, возможно в Белоозеро и в Вологду. В Житии И. сообщается о 3 местах его заточения: сначала в Переславле, затем в Белоозере и, наконец, в Вологде.

В заточении И. провел 30 лет, в тюрьме он увещевал младшего брата смиренно переносить страдания. Согласно Житию И., братья не разлучались до смерти старшего. Неза-



Преподобные
Димитрий и Игнатий Прилуцкие.
Икона. 1-я пол. XVIII в. (ВГИАХМЗ)

долго до кончины кн. Иван был пострижен в схиму игум. Спасо-Прилуцкого монастыря Мисаилом (Панкратьевым; 1510–1538). Согласно одним источникам, И. представился в 1522 г. (Житие; ПСРЛ. Т. 28. С. 161; Т. 37. С. 195, 196), согласно другим — в 1523 г. (ПСРЛ. Т. 3. С. 198; Т. 30. С. 202). Встречающаяся в ряде списков Жития дата 7033 (1525) г. является, вероятно, следствием прочтения даты «3аг» (т. е. 7030-го) как «3аг» (т. е. 7033). По общению Жития, отпевание И. совершил игум. Мисаил в Воскресенском соборе Вологды при большом стечении народа. Сразу же после кончины святого по молитвам к нему начали совершаться чудотворения. Исцелилась парализованная Александра, жившая в посаде Вологды. Услышав о кончине И., она стала призывать его в молитве и тотчас получила исцеление; на следующий день, когда выносили из темницы тело святого, она велела вести себя за гробом и, как только прикоснулась к нему, почувствовала себя здоровой. После отпевания игум. Мисаил в сопровождении большого числа горожан перенес тело И.

в Спасо-Прилуцкий монастырь и похоронил под алтарем собора в честь Происхождения честных древ Креста Господня (Всемиловитого Спаса), близ могилы прп. *Димитрия* Прилуцкого. Здесь совершилось еще одно чудо: после прикосновения к гробу И. исцелился смертельно больной крестьянин Михаил из с. Коровничьего (Прилуки). По повелению игум. Мисаила над могилой И. была установлена каменная гробница по образцу надгробия прп. Димитрия. Трудившийся над ее изготовлением каменщик Давид из того же села во время работы сел на гробницу князя и был наказан за неблагоговейное отношение к святыне тяжелой болезнью. Давид получил исцеление на 3-й день после молитв к святому и смог закончить работу. Др. чудеса по молитвам к И. связаны с исцелением от различных болезней жителей близлежащих селений и монаха Спасо-Прилуцкой обители Гурия. В дек. 1540 г. был освобожден из заточения в Переславле св. кн. Димитрий Андреевич, в 1543/44 г. князь скончался и был похоронен около брата в соборе Спасо-Прилуцкого мон-ря.

Почитание И., как свидетельствуют рассказы о чудесах по молитвам к святому в его Житии, началось сразу после его кончины. В «Слове воспоминательном о святых чудотворцах, в Росии восиявших, яко о святости жития, тако и о преславных чудесах их» старообрядческий писатель Семен Денисов (см. в ст. *Денисовы*) характеризует основания почитания князя-схимника: «Игнатий Углецкий, незлобивый Христова Евангелия ученик, изгнание, темницы и узы от близокровных претерпевый, за многолетняя нужды многорадостное на небесах мздовоздаяние обрете» (ГИМ. Муз. № 1510. «Поморский сборник». Л. 19 об., 1-я пол. XVIII в.). Точных данных о канонизации И. нет. В одной из редакций Угличского летописца содержится известие, по-видимому отражающее местное предание, что И. был прославлен на Соборе 1551 г. (см. в ст. «*Стоглав*») по представлению Ростовского архиеп. Никандра (*Голейзовский Н. К.* Начало деятельности Кассиана Учемского по письменным источникам // ДРВМ. 2002. № 4(10). С. 22. Примеч. 13). Считать эту информацию достоверной нельзя. Служба И. датируется XVI в., наиболее ранний список — в сборнике служб кон. XVI в.: ГИМ.

Увар. № 681–4°. Л. 494–506 (нач.: «Ныне приспе днесь святого ти успения»). Первые буквы тропарей канона образуют акrostих: «Господи Боже, помилу(й) Илию». Можно предположить, что автором канона был книжник круга митр. св. *Макария* Илия. Тропарь (нач.: «В житии своем многи скорби претерпел еси») и кондак (нач.: «Изрядная отрасль благочестиваго корене, дивный благородия цвет») святому впервые опубликованы в Святцах с летописью (М., 1646. Л. 244–244 об.).

Едва ли не самым ранним свидетельством общерус. почитания И. является запись в Уставе служб московского Успенского собора, составленном по распоряжению патриарха



Прп. *Игнатий* Прилуцкий.
Фрагмент шитой пелены
«Преподобные *Димитрий* и *Игнатий*
Прилуцкие». 1-я пол. XVII в.
(ВГИАХМЗ)

Филарета в 1621 г., о праздновании памяти преподобного (названного «новым чудотворцем») 19 мая — «аще волиет настоятель». Однако вскоре (до 1634) память И. была исключена из числа «нарочитых» празднований (*Голубинский*. Канонизация Святых. С. 420–421). И. под 19 мая упоминается во мн. святцах XVII в., в частности, в святцах Коряжмского мон-ря 1621 г. (РГБ. Унд. № 237. Л. 189 об.), в святцах 1626 г. РНБ. Кир.-Бел. № 516/773. Л. 18 и в др. В Месяцеслове *Симона* (*Азарь-*



Преподобные *Димитрий*
и *Игнатий* Прилуцкие.
Икона. Нач. XVIII в.
(ВГИАХМЗ)

ина) ок. сер. 50-х гг. XVII в. (РГБ. МДА. № 201) память святого отмечена дважды: под 19 мая (Л. 317 об.) и под 23 июня (Л. 321 об.). Имя И. приведено в неск. изданиях Святцев, вышедших в Москве в 40–60-х гг. XVII в. В описи Спасо-Прилуцкого мон-ря 1623 г. упоминаются отдельная икона И., а также образ Христа, Богоматери и св. Иоанна Предтечи: «В подножии чудотворец *Дмитрей* да благоверный князь *Игнатей* молебнии, оклады ободраны в литовской погром», среди святынь монастыря указаны вериги князя-схимника. Почитание И. тесно связано с почитанием прп. Димитрия Прилуцкого. Известна общая молитва святым (РНБ. Q.1.365. Л. 226 об.—230 об., кон. XVII — нач. XVIII в.). В 1654 г., когда в Вологде распространялась моровая язва, Вологодский архиеп. Маркелл возглавил крестный ход в монастырь на поклонение Прилуцким чудотворцам. Спасо-Прилуцкий мон-рь мог называться «домом Всемиловитого Спаса и преподобных и богоносных отец наших *Димитрия* и князя *Игнатия*, иже на Прилуце Вологодских чудотворцев». Сохранился покров на гробницу И. сер. XVII в.— вклад в Спасо-Прилуцкий мон-рь боярина И. Д. Милославского (ВГИАХМЗ). В 1882 г. над гробницами преподобных *Димитрия* и И. были устроены медные литые сени.

Несмотря на то что в XVII в. почитание И. было устойчивым как в Вологде (и в близлежащих местностях), так и в Москве, общецерков-

ной канонизации святого не было. С большой долей уверенности можно утверждать, что И. назван в челобитной, поданной в 1690 г. игум. вологодского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мон-ря (Галактионовой пуст.) Авраамием, братией мон-ря и вологодцами «всяких чинов» патриарху Адриану, в к-рой было написано: «Просияша внутрь и окрест Вологды града чудеса преподобный отец Герасим, и преподобный Галактион, и Игнатий, и мощи их нетленны, и чудеса сотворяють недугующим многая» (см. Герасим, прп.; Галактион (Бельский), прмч.). В связи с этим вологжане просили об освидетельствовании мощей названных святых и об их общецерковном прославлении. Патриарх поручил Вологодскому архиеп. Гавриилу провести по данной челобитной расследование. В 1691 г. архиеп. Гавриил отправил патриарху донесение, в котором приводились краткие сведения о святых Герасиме и Галактионе (которые архиеп. Гавриил оценил как «неподлинны», написав, что об этих святых «известия совершеннаго несть»), а «о Игнатии, како поживе, и где, и что от него бысть, и где он лежит, в коем месте, ничто же писано» (можно предположить, что отсутствие информации об И. в ответе архиеп. Гавриила было связано с тем, что в составлении челобитной о канонизации не участвовали монахи Спасо-Прилуцкого мон-ря). На основании донесения архиеп.



Вериги,
по преданию принадлежавшие
прп. Игнатию Прилуцкому
(ц. прп. Димитрия Прилуцкого
Спасо-Прилуцкого мон-ря)

Гавриила патриарх издал указ: «Сего ради наша мерность... из земли мощей их... взимати не повелеваем, также и прославляти в церкви яко совершенных мнимых чудотворцев

пением, и почитанием, и на иконах изображении возбраняем» (цит. по: Голубинский. Канонизация святых. С. 432–434). Этот указ по сути явился повторением решения *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.* о Вологодских святых. Вологодский архиеп. Симон предлагал Собору для свидетельствования Жи-



Преподобные Димитрий
и Игнатий Прилуцкие.
Эмалевая икона. Сер. — 2-я пол. XIX в.
(ВИАХМЗ)

тие прмч. Галактиона и др. Вологодских подвижников. Собор отказал в их общецерковном прославлении и разрешил «только в поминовение о них в обителях их творити». По-видимому, неудачи в попытках добиться общерус. прославления И. породили в XVIII в. предание о канонизации святого на Стоглавом Соборе (см. выше).

Указ патриарха Адриана, противоречивший реальной церковной жизни Вологодчины, не мог остановить почитание названных святых, в т. ч. И. В 1-й пол. XVIII в. известны престолы, посвященные князю-схим-

нику, в частности, в нижней церкви Спасского собора Спасо-Прилуцкого мон-ря (в 1642 Вологодский и Великопермский еп. Варлаам в подклети собора освятил ц. во имя прп. Димитрия Прилуцкого; вероятно, в нач. XVIII в. престол был освящен во имя преподобных Димитрия и И.); к 1737 г. существовал храм во имя преподобных Димитрия и И. на подворье Спасо-Прилуцкого монастыря в Китай-городе в Москве (Там же. С. 153. Примеч. 4). Об И. сообщается в «Описании о российских святых» (сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.; С. 113–114). Вологодский еп. Евгений (Болховитинов) в 1811 г. внес И. в свой список Вологодских святых (см.: Суворов Н. И. Краткое сведение об угодниках Божиих, в пределах Вологодской епархии почивающих, прославленных Церковью и местно чтимых: Сост. митр. Евгением (Болховитиновым) // Вологодские Ев. 1864. Ч. неофиц. № 1. С. 11). Местная канонизация И. подтверждена включением его имени в Собор Вологодских святых, празднование которому было установлено в 1841 г. Вологодским еп. Иннокентием (Борисовым). «Страдалец Божий Игнатий» прославляется во 2-м тропаре 3-й песни канона службы всем святым земли Вологодской (Минея (МП). Ч. 3. С. 461). В 1964 г. имя И. вошло в новоучрежденный Собор Ростово-Ярославских святых. Во 2-й пол. XIX в. в тюремной церкви Вологды почиталась икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость», которая, согласно преданию, была родительским благословением И. и его брату. Однако эта легенда, не зафиксированная в источниках ранее XIX в., недостоверна, т. к. данная иконография возникла не ранее посл. трети XVII в.

Надгробия преподобных Димитрия и И. были утрачены после закрытия Спасо-Прилуцкого монастыря (1924). В возрожденной в 1992 г. обители в нижней церкви



Рака над могилой
прп. Игнатия Прилуцкого
(ц. прп. Димитрия Прилуцкого
Спасо-Прилуцкого мон-ря)

Спасского собора (освящена во имя прп. Димитрия Прилуцкого) над могилами преподобных

установлены деревянные надгробия. Рядом с ракой И. хранятся вериги, которые, по преданию, носил святой.

Ист.: Житие Иоанна—Игнатия Угличского // Ярославские Ев. 1873. № 28. Ч. неофиц. С. 223–224; Житие Кассиана Угличского // Там же. № 14. Ч. неофиц. С. 114–115; Житие Пансия Угличского // Там же. № 17. Ч. неофиц. С. 137; Житие при. Игнатия, Прилуцкого чудотворца (в мире князя страдальца Иоанна). Вологда, 1911; ПСРЛ. Т. 12. С. 214; Т. 13. С. 135; Т. 20. Ч. 1. С. 357; Т. 24. С. 209; Т. 25. С. 330, 333; Т. 26. С. 287; Т. 28. С. 161, 321–322; Т. 29. С. 39; Т. 30. С. 202; Т. 34. С. 26, 178, 180; Т. 37. С. 97–98, 195–196; Угличский летописец: По списку Е. В. Барсова из собр. рукописей Ростовского музея / Отв. ред.: А. А. Севастьянова; подгот.: Я. Е. Смирнов. Ярославль, 1996. С. 43–44, 46; Жития Игнатия Вологодского, Игнатия Ломского, Герасима Вологодского и Кассиана Угличского: Тексты и словоуказатель / Ред.: А. С. Герд. СПб., 2009. С. 49–60, 5–17.

Лит.: *Ключевский*. Древнерус. жития. С. 271; *Верюжский*. Вологодские святые. С. 387–404; *Экземлярский А. В.* Великие и удельные князья Сев. Руси в татар. период, с 1238 по 1505 г. СПб., 1891. Т. 2. С. 149–150; *Добряков Д. К.* Сказание о чудотворной иконе Божией Матери «Всех скорбящих Радосте», находящейся в вологодской тюремной церкви. Вологда, 1897; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. Прил. 3. С. 556; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 153, 420, 421, 425, 432–434; *Савваитов П. И.* Описание вологодского Спасо-Прилуцкого мон-ря. Вологда, 1914. С. 25, 41–45; *Серебрянский Н. И.* Древнерус. княжеские жития. М., 1915. С. 290–291; *Каван М. Д., Прохоров Г. М., Логгин* // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 69–71; Старая Вологда, XII — нач. XX в.: Сб. док-тов и мат-лов. Вологда, 2004. № 181; *Шульгина Э. В.* Лицевой сборник житий Вологодских святых XVII в. (ГИМ. Увар. 107–1*) // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 242–261; *Биланчук Р. П.* Иван Угличский (Игнатий Прилуцкий) (1480–1522): Благоверный князь, вологодский и угличский святой // Вологда в минувшем тысячелетии: Человек в истории города. Вологда, 2007. С. 24–25.

А. А. Бульгачёв, А. А. Романова

Иконография. На миниатюрах Шушмиловского тома Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. запечатлено взятие под стражу кн. Андрея Васильевича Угличского и его сыновей Иоанна и Димитрия, где И. изображен в княжеских одеждах и шапке, безбородым, без нимба (РНБ. Ф. IV. 232. Л. 457 об. — 459 об.). Сохранились сведения об изображениях И. кон. XVI — 1-й четв. XVII в. в подклети собора в честь Происхождения честных древ Креста Господня (Всемилоственного Спаса) Димитрия Прилуцкого мон-ря: образ И. (как образ блгв. кн. Димитрия Андреевича Угличского) находился рядом с иконой Богородицы; близ гроба И. стояла икона Спасителя (типа Спаса Смоленского) «с преподобными отцами Димитрием Прилуцким да Игнатием Угличским» (ГИМ ОПИ. Ф. 61. Д. 113. Л. 37; ГАВО. Ф. 512. Оп. 1. Д. 21).

Одно из ранних сохранившихся изображений И. — в стенописи Архангельско-

го собора Московского Кремля (1652–1666, по иконографической программе 1564–1565) на сев. грани сев.-вост. столпа в 3-м ярусе. И. с нимбом, в голубой островерхой схиме с красными крестами, в темно-коричневой мантрии и охристой рясе, без пояса; обе руки возле груди, левая раскрыта ладонью вовне. Он изображен средовеком с короткой, острой на конце бородой. Образ святого обращен к месту погребения его отца — кн. Андрея Васильевича Угличского, что может свидетельствовать о молитве-покаянии гос. власти в лице царя за проступки перед князьями-родичами (*Самойлова*. 2004. С. 206).

На иконах и в монументальной живописи И. в основном изображался в схиме, с куколом на голове. В иконописных подлинниках посл. четв. XVII — 1-й пол. XIX в. под 19 мая и 23 июня дано следующее описание облика святого: «в схиме, [аки] Александр Ошевенский» (ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 112); «аки Варлам в схиме, надсед» (Там же. Ф. Отд. поступления. Оп. 23. № 294. Л. 160); «в схиме, аки Ефрем Сирий, надсед» (Там же. Перетц. № 524. Л. 162; в др. ркп. добавлено: «риза преподобническая, испод празель» — РНБ. Погод. № 1931. Л. 157);



Прп. Игнатий Прилуцкий.
Роспись Архангельского
собора Московского
Кремля. 1652–1666 гг.

«в схиме, что Ефрем Сирий, а инде пишут надсед, брада Василия Великого» (БАН. Струг. № 66. Л. 108; см. также: *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 99–100). Судя по нек-рым описаниям, существовала и княжеская иконогра-



Всемилоственный Спас,
с принадлежащими преподобными
Димитрием и Игнатием Прилуцкими.
Хорувь. 40-е гг. XVII в. (ВГИАХМЗ)

фия И.: «Мало надсед, аки Варлаам Хутын[ский], на нем шуба» (ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 123); «надсед, брада Василия Кесарийского, ризы княжеския» (Там же. Перетц. № 524. Л. 175 об.). В пособии для иконописцев 1910 г. сказано: «...не стар, типа русского, лицом худ, борода узкая, но длинноватая, с малой проседью; одежды монашеския, на голове схима. В руках хартия с его изречением: «Не скорби, брате, от темницы и от уз сих. Бог стряпо нашему и государю о нас тако известил подати полезная душам нашим: понеже учини нам о свете сем суетнем не пещися, но помолимся [Господу] Б[о]гу, дабы [Госпо]дь Б[о]г милость Свою нам послал, да с радостию претерпим во имя Его и забывимся вечныя муки»» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 287).

К 50-м гг. XVII в. относится упоминание о 1-й надгробной иконе И. (не сохр., см.: ГАВО. Ф. 512. Оп. 1. Д. 44. Л. 77 об.). Шитый надгробный покров 60-х гг. XVII в. (ВГИАХМЗ, впервые упом. в описи 1675 г. среди вновь прибывших церковных вещей — ВГИАХМЗ ОПИ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1. Л. 105 об.; А. В. Силкиным датирован 2-й пол. 50-х гг. XVII в. — *Силкин А. В.* Мастерские лицевого шитья в доме боярина И. Д. Милославского (в печати)), созданный в московских мастерских боярина И. Д. Милославского, передает вариант древней иконографии: святой изображен в куколе, благословляющим, со свитком в левой руке. В изображении И. присутствуют индивидуальные черты: широкий лик, близко посаженные глаза, прямой нос, суженная книзу светло-коричневая борода с легкой проседью, невысокая широкоплечая фигура, большие кисти рук. Вверху — поясное изображение Спаса Вседержителя, на каймах — общий тропарь и начало кондака преподобному. Ближкое к образу на покрове изображение И. — на аналойной иконе избранных святых XVII в. (ВГИАХМЗ) из Дюди-

вой Иоанно-Предтеченской пуст., располагавшейся неподалеку от Спасо-Прилуцкого мон-ря. Согласно описям 1819 и 1914 гг., на гробнице И. находился его образ «в рост, в схиме» (Там же. Д. 16. Л. 15 об.). На иконе кон. XIX в. (ризица Спасо-Прилуцкого мон-ря), выполненной в традиции надгробного образа, И. написан (первоначально в рост, в сине-й схиме с желтыми крестами, правая рука возле груди, в левой, опущенной, свиток) вместе с прп. Дмитрием Прилуцким. В иконостасе т. н. палатки на нижнем этаже собора Всемилоостивого Спаса, где, по преданию, находилась келья прп. Дмитрия, в 1914 г. справа от царских врат помещалась икона И. с блж. Николаем и мц. Дарией на полях (Там же. Д. 22. Л. 16). В паперти нижнего храма в 1914 г. находились иконы Прилуцких чудотворцев: образ И. — справа, прп. Дмитрия — слева (Там же. Д. 1. Л. 21 об.).

С XVII в. были распространены изображения И. вместе с прп. Дмитрием Прилуцким в молении Господу Вседержителю. И. с надписью: «вологодский чудотворец» — был изображен в утраченной стенописи св. врат Спасо-Прилуцкого мон-ря, выполненной в 1635 г. костромским иконописцем Денисом с товарищем Терентием. Его образ был представлен в композиции типа деисусной с внешней стороны врат, «в подножии молящимся Спасу Вседержителю» он был написан с внутренней стороны врат.



Прп. Игнатий Прилуцкий.
Фрагмент иконы «Спас Вседержитель,
с предстоящими и припадающими
Вологодскими чудотворцами».
1779 г. Иконописцы Дмитрий и Иван
Сумароковы (ВГИАХМЗ)

Мастера выполнили также «местный» образ Прилуцких чудотворцев «на однойшке. Вверху Отечество» (ГАВО. Ф. 512. Оп. 1. Д. 49. Л. 45, 48–49; см.: Кочетков. Словарь иконописцев. С. 177). Позднее деисусные иконы с образами обоих святых помещались над входом в монашеские кельи. В надписях святой, как правило, именуется «преподобным князем Игнатием».

Ранние сохранившиеся изображения И. этого извода — вышитые для Спасо-При-

луцкого мон-ря хоругви 40-х гг. XVII в. и пелена 1-й пол. XVII в. (ВГИАХМЗ), на к-рых И. представлен в молении (соответственно коленапреклоненно и в рост), в округлой схиме, с удлиненной темной бородой. Иконография пелены (фигура И. в правой части композиции, вполборота влево, иногда со свитком в руке, в куколе в отличие от прп. Дмитрия) повторяется на иконах сер.— 2-й пол. XVII в. из церкви Вологды и тех мест, где имелись монастырские вотчины и подворья (ВГИАХМЗ, АМИИ — из ризницы Соловецкого мон-ря, ГИМ, частное собрание Н. С. Паниткова). Ростовской образ И. в схиме выгравирован на дробнице XVII в., украшающей оплечье фелони (ВГИАХМЗ), в нижнем ряду, справа от центрального изображения свт. Василия Великого, с надписью: «преп. чудотворец князь Игнатий»; парный ему образ — прп. Дмитрий Прилуцкий, вместе с прп. Алексием, человеком Божиим, со свт. Николаем Чудотворцем, с вмч. Феодором Стратилатом. Иконографию хоругви (И. припадает к Спасу Всемилоостивому вместе с прп. Дмитрием Прилуцким) повторяет икона XVIII в. из Илиинской ц. Вологды (ВГИАХМЗ), на которой святые изображены коленапреклоненными.

На основе этой иконографии сложилась композиция икон Господа Вседержителя с Вологодскими чудотворцами, получившая распространение в Вологде в XVIII–XIX вв. По-видимому, одна из первых икон находилась в главном иконостасе собора Спасо-Прилуцкого монастыря (2-я пол. XVII в., ВГИАХМЗ) — святой в схиме предстает Спасителю в числе 28 местных святых (надпись: «преподобный князь Игнатий»). На иконе XVIII в. из ц. Рождества Пресв. Богородицы на Верхнем долу (ВГИАХМЗ) И. в правой группе сверху, рядом со свт. Алексием, митр. Московским; на иконе XVIII в. (ГРМ) — крайний справа в нижней части группы; на иконе кон. XVIII — нач. XIX в. (ц. прав. Лазаря в Вологде), выполненной в живописной манере, коленапреклоненный святой слева в 1-м ряду, с длинными четками на руке. На иконе 1779 г., написанной вологодскими мастерами Дмитрием и Иваном Сумароковыми для ц. свт. Николая Чудотворца во Владычной слободе Вологды (ВГИАХМЗ), И., с раздвоенной на конце светло-коричневой бородой без проседи, в голубой схиме, красной мантии, охристой рясе, изображен припадающим к Спасителю, напротив прп. Дмитрия. Варианты композиции известны также в произведениях XVIII–XIX вв. из Троицкой (Герасимовской) ц. на Кайсаровом ручье, из ц. Спаса Преображения на Болоте, из семинарской ц. прп. Кирилла Белозерского в Вологде (ВГИАХМЗ).

В XVII–XX вв. изображения И. и прп. Дмитрия как св. покровителей Спасо-

Прилуцкого мон-ря дополнялись видом обители. Наиболее ранний пример — на иконе сер. XVII в. (после 1654, ГМЗК): преподобные держат модель обители (вид с сев. стороны) (см.: Полякова. 2006. С. 202). Подобным образом И. изобра-



Преподобные Дмитрий и Игнатий
Прилуцкие, с житием прп. Дмитрия.
Икона. 2-я пол. XVIII в. (ВГИАХМЗ)

жен в среднике житийной иконы прп. Дмитрия Прилуцкого 2-й пол. XVIII в. из ц. вмч. Георгия Победоносца на Наволоке в Вологде (ВГИАХМЗ). На иконе 1-й пол. XVIII в. из Горнего Успенского мон-ря Вологды (ВГИАХМЗ) Прилуцкие чудотворцы изображены вполборота друг к другу с развернутыми вверх свитками (текст у И.: «Господи Владыко, Царю Святый, помилуй призывающих имя Твое святое...»), между фигурами — панорама обители. Аналогичное изображение в иконописной манере — на иконе XIX в. из кафедрального собора Рождества Богородицы Вологды (И. в схиме простирает руку к Спасителю, изображенному над церковными строениями). На нек-рых иконах XIX в. прп. Дмитрий и И. (со сложными крестообразно или молитвенно на груди руками) показаны фронтально на фоне монастыря (ВГИАХМЗ). На живописном эмалевом образке сер.— 2-й пол. XIX в. (ВГИАХМЗ) оба преподобных без куколя, седовласые, с развернутыми свитками. Уникальная живописная икона XIX в. написана в вологодском остроге каторжником М. В. Соловьёвым (частное собрание, Вологда).

На иконах XVII–XVIII вв. И. нередко изображали среди избранных святых и на полях. В сер. XVII в. иконы-пялницы с образом И. находились в главном иконостасе и на юго-вост. столше монастырского собора. Святой был написан на иконе прп. Дмитрия Прилуцкого вместе с вмч. Феодором Стратилатом; молящимся в земном поклоне — на иконе Седмица; в молении образу Спасителя «во облаце»; «в подножии — перед

Богородицей с Младенцем на престоле, со стоящими около святыми»; на Владимирской иконе Божией Матери — вместе с ап. Иоанном Богословом и вмч. Феодором Стратилатом (ГАВО. Ф. 512. Оп. 1. Д. 44). На иконе XVII в. из ц. Рождества св. Иоанна Предтечи Дюдиковой пуст. (ВГИАХМЗ) Прилуцкие чудотворцы написаны вместе с Устюжскими блаженными Прокошем и Иоанном. На иконе избранных святых 1715 г. письма Лаврентия Туфанова из вологодской ц. равноапостольных царя Константина и царицы Елены (ВГИАХМЗ) образ И. помещен вместе с фигурами преподобных Димитрия Прилуцкого, Галактиона Вологодского, Александра Свирского, Сергия Радонежского и Саввы Московского. Святой изображен в верхнем ряду слева предстоящим Св. Троице, указывает на прп. Димитрия в 1-м ряду. На иконе XVIII в. «Явление Богородицы и свт. Николая пономарю Юрьшу, с русскими чудотворцами» из ц. Спаса Преображения на Болоте Вологды (ВГИАХМЗ) И. показан коленапреклоненным (слева в нижнем ряду) вместе с преподобными Димитрием Прилуцким, Дионисием и Амфилохием Глушицкими. Образ И. (под записью кон. XVIII в.) имеется на поле иконы «Иоанн Богослов в молчании» XVII в., происходящей из ц. ап. Андрея Первозванного во Фрязинове (ВГИАХМЗ). Вероятно, как избавитель от зубной боли (о чем свидетельствует житийное чудо об исцелении мон. Гурия) И. представлен вместе со спмч. Антипией Пергамским (икона из ГРМ, см.: Из коллекций акад. Н. П. Лихачева: Кат. выст. СПб., 1993. С. 262, № 253).

В XVIII в., после составления общей службы прп. Димитрию и И. и устройства храма во имя обоих преподобных на нижнем этаже собора Всемиловитого Спаса, их изображения стали помещать в алтарях вологодских храмов — напр., роспись 1717 г. ц. св. Иоанна Предтечи в Рошенье, выполненная ярославскими мастерами, стенопись кон. XVIII — нач. XIX в. в ц. прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке, в к-рой образы Прилуцких чудотворцев помещены на зап. стене алтаря. В иконографии И. появляется новая деталь — длинные четки на ладони левой руки. Известно, что над горным местом надвратного храма в Спасо-Прилуцком мон-ре находилась икона 1723 г. Господа Вседержителя на престоле и молящихся И. и прп. Димитрия работы иконописцев Кинешмы — И. Д. Полонова и А. Ф. Кувшинникова (*Савваитов*. 1914. С. 29). На богослужебных предметах, напр. на осеняльном кресте 1749 г., И. с прп. Димитрием изображены в молении Св. Троице; ростовые образы преподобных выгравированы на серебряных золоченых дробницах XVII в., украшающих оплечье фелони из Спасо-Прилуцкого мон-ря (ВГИАХМЗ). Образы При-



Прп. Игнатий Прилуцкий
в числе избранных святых.
Икона. 1715 г.
Иконописец Л. Туфанов
(ВГИАХМЗ)

луцких чудотворцев находились на вестовом колоколе, отлитом в 1738 г. И. Коркуцким для соборной колокольни (Там же. С. 30, 48).

В монументальной академической живописи образ И. в медальоне был помещен среди др. русских святых в росписи 70-х гг. XIX в. худож. М. Н. Васильева в приделе блгв. кн. Александра Невского храма Христа Спасителя (*Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя* / [Сост. заключ. части: Б. Споров]. М., 1996^н. С. 78), а также среди подвижников XVI в. в стенописи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре



Всемиловитый Спас
с преподобными Димитрием
и Игнатием Прилуцкими
в молении. Фреска фронтона
крыльца Спасского собора
Спасо-Прилуцкого мон-ря.
1998 — ок. 2000 г.
Мастер А. В. Алёшин

(живопись кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Пансия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.). Сюжет из житийной иконографии И. — перенесение его тела для погребения в Спасо-Прилуцкий мон-рь — представлен на миниатюре из сборника житий Вологодских святых кон. XVII — нач. XVIII в. (ГИМ. Увар. № 107. Л. 38). Святой изображен с нимбом, лежащим в гробу со

сложенными на груди руками, в темно-зеленой схиме с красными крестами и в необычной по цвету темно-красной мантии.

Образ И. вводился в Собор Угличских святых: на иконе нач. XVIII в. (УИХМ) святой предстоит Спасителю крайним справа в 1-м ряду (правая рука с раскрытой ладонью, в левой свиток), рядом с блгв. кн. Романом Угличским; на пяднице кон. XVIII в. из частного собрания И. с седой бородой (руки со свитком в молении) — крайний слева, возле преподобных Кассиана Учемского и Пансия Угличского. В составе Соборов рус. святых И. в схиме включен в правую группу блгв. князей и княгинь на иконах поморского извода: кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК; надпись: «Кн(з) игнатий оуглицкий»), 1814 г. письма Петра Тимофеева из старообрядческой Зеленковской моленной и XIX в. (обе в ГРМ), 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ — *Icones russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda, Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52*). На иконе нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ) святой в виде средовека в монашеском одеянии и в куколке представлен в 4-м ряду слева, с надписью на нимбе: «При(д) Иоанн Кн(з)». На иконе «Образ святых Российских чудотворцев» сер. — 2-й пол. XIX в. (ГТГ, см.: *Ibid.* P. 144–147. Cat. 53) — необычное изображение И. в княжеских одеждах, с непокрытой головой (в 7-м ряду крайний слева).

В иконописи XX в. образ И. встречается на иконе «Все святые, в земле Русской просиявшие», написанной мон. *Иуданшей (Соколовой)* в 1934 г. (ризица ТСЛ — келейный образ свт. Афанасия (Сахарова); списки нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. — ТСЛ, СДМ), а так-

же на списках кон. XX — нач. XXI в., напр. на иконах из московских церквей свт.

Николая Чудотворца в Клённиках (1997, Н. Е. Алдошина) и равноап. кн. Владимира (2001, М. Проскурова), из вологодской ц. свт. Николая Чудотворца на Глинках (2004–2005, Н. В. Масюкова, см.: *Совр. иконопись: Москва / Авт.-сост.: А. Л. Николаева. М., 2006. С. 43, 52–53, 110–111*). И. представлен в группе Вологодских чудотворцев 4-м справа во 2-м ряду, над прп. Димитрием Прилуцким.

В кон. XX — нач. XXI в. для Спасо-Прилуцкого монастыря были созданы произведения церковного искусства по местным иконописным образцам XVII–XVIII вв. И. и прп. Димитрий представлены с обителью на храмовой иконе 1995 г. ц. во имя прп. Димитрия Прилуцкого на нижнем этаже собора Всемилоственного Спаса. В традиц. композиции «Спас Всемилоственный» И. представлен



Прп. Игнатий Прилуцкий.
Икона, 2001 г.
(Спасо-Прилуцкий мон-рь)

справа перед Спасителем: на большой пяднице 1998 г. — без схимы, седовласым, коленопреклоненным; на фреске фронтона крыльца собора — припадающим, в молении (1998 — ок. 2000, А. В. Алёшин). В 2001 г. для гробницы И. написана 1-я икона-пядница с поясным изображением святого (фигура влоборота, в руке развернутый свиток). В наст. время на гробнице пребывает большой ростовой образ И. (без куколя, десницей касается свитка в левой руке) со Св. Троицей Ветхозаветной на верхнем поле, созданный в традициях иконописи XVI в. (2007, Т. В. Смирнова). На эмалевых иконах 2007–2008 гг. вологодского мастера И. В. Ганичевой — поясной образ И. в схиме, со свитком в руке. В росписи ц. Покрова Богородицы на Козлене, созданной в 1998–2000 гг. А. М. Демидовым, И. изображен на сев. стене теплого храма. В приделе прп. Кирилла Новозерского ц. блгв. кн. Александра Невского Вологды на Вологодской иконе Божией Матери (ок. 2002, А. М. Зубов) святой включен в число приписных святых вместе с прп. Димитрием Прилуцким и др. Вологодскими чудотворцами (под Деисусом, в 1-м ряду на правом поле).

Арх.: ВГИАХМЗ ОПИ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1, 16, 22; ГАВО. Ф. 512. Оп. 1. Д. 21, 44, 49; Ф. 496. Оп. 1. Д. 1719; ГИМ ОПИ. Ф. 61. Д. 113; ГИМ. Увар. № 107.

Лит.: Саваштов П. И. Описание вологодского Спасо-Прилуцкого мон-ря. Вологда, 1914.

С. 21, 29, 30, 48; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 462–463; Т. 2. С. 116, 126–127; Алдошина Н. Е. Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; Суров М. В. Вологодчина: Неиссякаемая дивность. Вологда, 2003. С. 359; Иконы из частных собраний: Рус. иконопись XIV — нач. XX в.: Кат. выст. / ЦМиАР. М., 2004. С. 150, 230. Кат. 108; Прп. Димитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец: К 500-летию Сретения чудотв. образа 3 июня 1503 г. М., 2004. С. 79, 86–89, 91–100, 103, 105–107, 114; Самойлова Т. Е. Княжеские портреты в росписи Архангельского собора Моск. Кремля: Иконогр. программа XVI в. М., 2004. С. 199, 204, 206, 209; Горстка А. И. Иконы Углича XIV–XX вв. М., 2006. С. 114–116, 187. Илл. 94–96. Кат. 57, 58; Наследие Соловецкого мон-ря в музеях Архангельской обл.: Кат. выст. / Сост.: Т. М. Кольцова. М., 2006. С. 32. Кат. 23; Полякова О. А. Архитектура России в ее иконе: Города, мон-ри и церкви в иконописи XVI–XIX вв. из собр. Музея-заповедника «Коломенское». М., 2006. С. 200–205, 249. Кат. 40; Образы и символы старой веры: Памятники старообрядческой культуры из собр. Русского музея / ГРМ; сост.: Н. В. Пивоварова. СПб., 2008. С. 72–73, 82–85, 234. Кат. 62, 70, 204.

А. П. Анишина

ИГНАТИЙ (кон. XIV — 1-я пол. XV в.), прп. (пам. в Неделю перед 26 авг. — в Соборе Московских святых), Симоновский, Московский, иконник. Впервые упоминается прп. Иосифом Волоцким в «Духовной грамоте» (Пространная редакция монастырского устава, нач. XVI в.; Слово 10. «Отвещание любозагорным и сказание вкратце о святых отцах, бывших в монастырях, иже в Русской земле») в связи с уставными неурядицами в Симоновом Новом московском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре, возникшими после постановления игум. св. Феодора на Ростовскую кафедру (1388/89) и ухода из обители прп. Кирилла Белозерского (до 1397). Волнениями противостояли насельники прп. Варфоломей, Иоанн Златый, И., названные старцами, а также буд. митр. Киевский и всея Руси свт. Иона (Иосиф Волоцкий, прп. Духовная грамота // ВМЧ. 1868. Сент. Дни 1–13. Стб. 552). Во 2-й редакции Жития свт. Ионы, входящей в 14-ю степень «Книги степенной царского родословия» (1560–1563), в связи с приходом будущего митр. Ионы на иночество в Симонов монастырь также приводятся имена насельников: «...и тамо подвижашеся... со блаженными Варфоломеем и со Иваном Златым и Игнатием иконником» (ПСРЛ. 1913. Т. 21. Ч. 2. С. 505).

В компилятивном сб. «Сказание о святых иконописцах» (кон. XVII — нач. XVIII в.) И. ошибочно назван Златым, очевидно, по причине сме-

шения с др. старцем Симонова монастыря, упоминаемым прп. Иосифом Волоцким вместе с И., Иоанном Златым: «Игнатий Златый, иконописец Симонова монастыря, сопостник прп. Кирилла Белозерского, писаше многия святыя иконы чудныя»; там же он назван собеседником буд. митр. Ионы (цит. по: Барсуков. 1882. Стб. 206; см.: Ровинский. 1856. С. 146 (назван Игнатием Златым)). Е. Е. Голубинский отождествлял И. с архим. московского в честь Преображения Господня (Спаса на Бору) мон-ря Игнатием, упоминаемым В. Н. Татищевым, полагая, что до 1404 г. он был монахом Симонова мон-ря. Утвердившееся в науке с сер. XIX в. именование И. Греком (Снегурёв И. М. Древности Российского гос-ва. М., 1849. Отд. 1. С. 26; то же см.: Ровинский. 1856. С. 150) и приписывание ему авторства росписи собора Симонова мон-ря в 1338 г. (монастырь основан ок. 1370) были опровергнуты Н. П. Собко (Собко. 1895. Стб. 445–446); эти сведения относятся к Исаии Греку (Гречину), расписавшему в 1338 г. новгородскую ц. в честь Входа Господня в Иерусалим (НПЛ. С. 348).

В 1933 г. В. Д. Айналов опубликовал текст рукописи № 4523 из бывш. б-ки ДС в Симферополе, якобы воспроизводящий надпись на обороте Тихвинской иконы Божией Матери с упоминанием иером. Игнатия Грека «из монастыря Михаила Архангела» (Ainalov D. Geschichte der russischen Monumentalkunst zur Zeit des Grossfürstentums Moskau. В.; Lpz., 1933. S. 91–92). Опираясь на это сомнительное свидетельство, имеющее черты подлога, В. И. Антонова сочла факт существования иконописца Игнатия Грека доказанным и приписала ему икону Божией Матери «Перивлента» 2-й пол. XIV в. (СПГИАХМЗ). Исторически достоверные работы И. неизвестны.

В «Описании о российских святых» (сочинение известно в списках XVIII–XIX вв.) сказано, что «преподобные отцы Варфоломей блаженный, келарь Иоанн Златый и Игнатий иконописец преставившася в лето 6950 (1442) положены в Москве в Симоновом монастыре» (С. 72; Барсуков. 1882. Стб. 86).

Образ святого встречается на иконах Собора Московских святых, напр. на переводе с иконы не ранее 2-й пол. XVII в., выполненном В. П. Гурьяновым. И. изображен в составе 37

святых, в 1-м ряду снизу справа, вместе с преподобными иконописцами *Андреем Рублёвым* и *Даниилом*, — оглавно, старцем с клиновидной бородой средней длины, с небольшой залысиной на лбу, на нимбе подпись: «пр. Игнатий Иконописецъ» (см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 340–341, 616–617).

Ист.: *Барсуков*. Источники агиографии. 1882. Стб. 86–88, 206; *Татищев В. Н.* История Российской. М.: Л., 1965. Т. 5. С. 165–172; Сказание о святых иконописцах // Мастера искусства об искусстве. М., 1969. Т. 6. С. 16; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 553; *Голубинский*. История РЦ. Т. 2. С. 348–349. Примеч. 2. Лит.: *Ровинский Д. А.* История русских школ иконописания до кон. XVII в. СПб., 1856. (ЗРАО; Т. 8); *Собоко*. Словарь художников. 1895. Т. 2. Вып. 1. Стб. 445–446; *Антонова В. И.* Незав. художник Моск. Руси Игнатий Грек по письменным источникам // ТОДРП. 1958. Т. 14. С. 569–572; она же. Иконографический тип Периваленты и рус. иконы Богоматери в XIV в. // Из истории рус. и западноевроп. искусства. М., 1960. С. 106–110; СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 394–397; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 118, № 205; *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 292.

Э. В. Ш.

ИГНАТИЙ († не ранее 50-х гг. XV в., Троице-Сергиев мон-рь), прп. (пам. 6 июля — в Соборе Радонежских святых), Троицкий, Радонежский, ученик прп. *Никона* Радонежского. С И. связано одно из посмертных чудес прп. *Сергия* Радонежского («О видении святого Сергия в церкви»), описанное в 3-й редакции Жития прп. Сергия, к-рая была составлена *Пахошем Логофетом* ок. 1442 г. (датировка Б. М. Клосса). В Житии рассказывается, что «при настоятеле Никоне у гроба святого Сергия... некий муж духовен, в добродетелех знаменит, именем Игнатии в обители его виде известно святого Сергия, на бдении всенощнем в церкви стояще на месте своем и поюща с братьями. И тако исповеда братьям» (*Клосс*. 1998. С. 421). Названного в рассказе о чуде «мужа духовна» можно отождествить с «присным учеником» и келейником прп. *Никона* Радонежского Игнатием, который был главным информатором *Пахомия Логофета*, когда тот писал Житие прп. *Никона* (кон. 40-х — 50-е гг. XV в.). Об Игнатии сообщается в особой редакции Жития прп. *Никона*: «Елма благоизволи Бог и въ последних днехъ рода нашего русскихъ странахъ многимъ и великимъ мужемъ въ добродетели просияти, от нихже бысть и сый блаженный отецъ Никонъ, якоже ми поведа ученикъ его присни Игнатие, веде исперва»

(РГБ. Троиц. № 763. Л. 407; Житие прп. *Никона* в данном сборнике, по мнению Клосса, является автографом *Пахомия Логофета*).

Важные сведения об И. можно почерпнуть из актов Троице-Сергиева мон-ря. И. происходил из угличских землевладельцев. Между 1410 и 1427 гг. (вероятно, между летом 1423 и летом 1425) мон. *Мина* купил у И. для Троицкого мон-ря вотчину последнего в Городском стане Угличского у. (АСЭИ. Т. 1. С. 39–40, № 27). В 1410–1427 гг. удельный боярин *Ф. А. Коровай* грамотой на имя игум. *Никона* сделал крупный вклад в Троице-Сергиев монастырь «на поминоку душам своих родителей и своей жены»: обитель получила во владение с. *Перетерье* Койской вол. Угличского у. (Там же. Т. 1. С. 37, № 21; *В. Д. Назаров* предлагает датировать акт периодом между летом 1423 и 17 нояб. 1427 — см.: *Назаров В. Д.* Разыскания о древнейших грамотах Троице-Сергиева мон-ря. III. Троицкий старец *Геннадий* (Бутурлин) // Вост. Европа в ист. ретроспективе: К 80-летию В. Т. Пашуто. М., 1999. С. 182). В числе свидетелей грамоты были известные троицкие иноки — старец *Феогност*, келарь *Савва* (в 1428–1432 игумен обители), *Геласий* (Ионин), а также «Игнатей, келейник игуменов». Участие И., ученика и келейника игум. *Никона*, в этой сделке в качестве свидетеля, вероятно, объясняется не только его близостью к настоятелю, но и тем фактом, что он происходил из среды угличских землевладельцев. Возможно, И. упомянут в качестве свидетеля в меновой грамоте 1432–1433 гг. игумена приписного к Троицкому Стромьинского мон-ря *Афанасия*, к-рый произвел обмен землями с троицким келарем *Илией* (АСЭИ. Т. 1. С. 66, № 75.), а также в купчей грамоте 1440–1447 гг., составленной от имени троицкого келаря *Авраамия* (Там же. С. 123, № 168; подписался как «Игнатей старецъ»). Возможно, И. фигурирует в монастырских документах 40-х — 1-й пол. 50-х гг. XV в. под именем троицкого мон. *Игнатия Сухого* (Там же. С. 145, № 204; С. 162, 227).

При игум. *Зиновии* (1432–1445) И., по-видимому, в течение некоторого времени был келарем Троице-Сергиева мон-ря. В этом качестве он упоминается в грамоте мон-рю И. *Афанасьева* (Там же. С. 69, № 80) и в составленной от имени И. купчей

на землю *В. И. Румянчева* (Там же. С. 89, № 111, 1433–1447 гг.), боярина, служившего кн. *Дмитрию Георгиевичу* *Шемяке* (*Веселовский С. Б.* Исследования по истории служилых землевладельцев. М., 1969. С. 419–420). Поскольку *Пахомий Логофет*,



Прп. Игнатий рассказывает братии о видении прп. Сергия. Миниатюра из Жития прп. Сергия Радонежского. 80-е — нач. 90-х гг. XVI в. (РГБ. Ф. 304/III. № 21. Л. 295 об.)

поселившийся в Троице-Сергиевом мон-ре в 1440–1443 гг., не упоминает о том, что И. был келарем, можно предположить, что святой к этому времени оставил должность.

Имя И. не встречается в списке учеников прп. *Сергия* Радонежского, ранняя редакция к-рого отражена в пергаменном синодике *киржацкого в честь Благовещения Пресв. Богородицы муж. мон-ря* нач. XVII в. (РГБ. Троиц. № 43. Л. 12). Канонизация И. совершилась включением его имени в Собор Радонежских святых, празднование к-рому установлено 10 июля 1981 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Пимена*.

Иконография. Чудо о «видении святого Сергия с братиею на пени» проиллюстрировано 2 миниатюрами в лицевом списке Жития прп. *Сергия* Радонежского 80-х — нач. 90-х гг. XVI в. (РГБ. Ф. 304/III. № 21. Л. 295–295 об.). Фигура И. не подписана; по-видимому, в 1-й композиции он обращен к прп. *Сергию* и воздевает правую группу инок, на др. миниатюре — рассказывает братии о видении. И. изображен в охристой рясе, коричневой мантии и черном клобуке, с длинной, острой на конце бородой.

Ист.: *Яблонский В., свящ.* *Пахомий Серб* и его агиографические писания. СПб., 1908. Прил. С. LXIV; АСЭИ. Т. 1; *Миняя* (МП). Май. Ч. 3. С. 368; *Клосс Б. М.* Избр. труды. М., 1998. Т. 1. С. 177, 238, 421.

Лит.: Кюсс Б. М. Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XV–XVII вв. // Методические рекомендации по описанию слав.-рус. рукописных книг. М., 1990. Вып. 3. Ч. 2. С. 289–290.

А. В. Кузьмин

ИГНАТИЙ [греч. Ἰγνάτιος] († кон. X в.), прп. (пам. 27 сент.), 4-й игум. Глубокореченского мон-ря. Краткое Житие И. сохранилось в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.). И. происходил из Каппадокии, жил в царствование *Никифора II Фоки* (963–969) и *Иоанна I Цимисхия* (969–976). Однако упоминание в его Житии о мятеже Варды Склира (неизвестно, 1-го (976–979) или 2-го (987–989)) указывает на то, что святой жил и в правление *Василия II Болгаробойцы*. Согласно агиографической базе данных, составленной научно-исследовательским центром *Дамбартон-Окс*, кончина И. относится к 990 г. (<http://www.doaks.org/saints2/dohp.asp?cmd=SShow&key=65>).

Родители решили посвятить ребенка Богу и отдали И. на воспитание его дяде Василию — игумену расположенного в М. Азии близ Триглии мон-ря Христа Спасителя, называемого Глубокореченским. Последовательно пройдя низшие церковные должности (чтеца, иподиакона и диакона) и стяжав монашеские добродетели, И. был рукоположен во иерея, а впоследствии стал игуменом. И. ревностно заботился о своей обители. Им были воздвигнуты храмы св. Таксиархов (дословно Чиноподчиненных, т. е. архангелов Михаила и Гавриила), прор. Или и ц. св. Апостолов близ мон-ря, а также высокая ограда вокруг обители. Во время мятежа Варды Склира он удерживал свою паству от смятения и заблуждений. После прекращения мятежа И. отправился в К-поль, где по его заказу для монастыря были изготовлены церковная утварь, крест, иконы и Евангелие в серебряном окладе. Заразившись в столице дизентерией, он по пути в обитель скончался в г. Аморий и был там похоронен. Спустя год братия решила перенести его останки в свой монастырь. В гробнице были обнаружены нетленные и благоухающие мощи. Они были перезахоронены в нартексе собора Глубокореченского мон-ря.

Прп. *Никодим Святогорец* считал игум. Василия (дядю И.) и прп. *Василия* основателя Глубокореченского монастыря одним лицом. В таком случае И. должен был являться

не 4-м, а 2-м игуменом этой обители. Однако в Синаксаре К-польской ц. упоминаются преподобные *Петр* и *Лука* (пам. 7 сент.), называемые 2-м и 3-м игуменами Глубокореченского монастыря (SynCP. Col. 24–26). Софроний (Евстратиадис), митр. Лентопольский, попытался совместить обе версии: И. мог быть и племянником прп. Василия, и преемником прп. Луки, т. к. в его Житии не говорится, что он стал игуменом непосредственно после смерти Василия. Ист.: BHG, N 2183g; ActaSS. Sept. T. 7. P. 351; SynCP. Col. 84–86; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 228–229; ЖСв. Сент. С. 613–614.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 300; Т. 3. С. 243–244; Ἰγνάτιος // ОНЕ. Т. 6. Σ. 720–721; *Aubert R. Ignace, abbé de Bathyrhyacis* // DHGE. T. 25. Col. 698; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 210.

О. В. Л.

ИГНАТИЙ († 1166), прп., местночтимый кипрский св. (без дня памяти), основатель мон-ря *Хрисорройятисса* близ Пафоса. По преданию, записанному Иоакимом, игум. мон-ря Хрисорройятисса (1794–1821), И. подвизался вместе с др. отшельниками в небольших кельях в скалистом ущелье недалеко от *Иереев монастыря*. Это место называлось Кремасти, что значит «висящая, подвешенная». Ночью накануне праздника Успения Пресв. Богородицы И. заметил далеко на побережье мерцающий свет. На другой день, придя к месту, откуда исходил свет, И. обнаружил образ Божией Матери — одну из 70 икон, написанных, по преданию, ап. *Лукой*. Во времена иконоборческой ереси одна женщина, жившая в Киликии, желая спасти эту икону от поругания еретиков, бросила ее в море на попечение Божие. Образ был принесен волнами к прибрежной местности Мулья недалеко от Пафоса. Некий рыбак нашел икону и спрятал в небольшой пещере, где она находилась в течение почти 4 столетий.

На обратном пути, не дойдя немного до своего мон-ря, И. остановился передохнуть под большой сосной на горе Ройя. Во сне ему явился ангел, к-рый велел основать на этом месте обитель в честь иконы Божией Матери Хрисорройятиссы. Монахи, подвизавшиеся в Кремасти, построили под рук. И. храм во имя Пресв. Богородицы (1152) и создали новый монастырь. Его первым игуменом стал И., проживший после обретения иконы 14 лет и на-

значивший своим преемником мон. Афанасия.

Лит.: Ἰγνάτιος ἀσκητής // ΜΚΕ. 1987. Т. 6. Σ. 72–73; *Βλάσιος (Σταυροβουνιώτης)*, μον. Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999³. Σ. 86–87; *Φωτίου Σ. Σ. Ἱερά Μονή Χρυσορρογιατίσσης*. Πάφος, 2002.

О. В. Л.

ИГНАТИЙ († 1175), прп., местночтимый кипрский святой (пам. кипрская 13 дек.), ученик прп. *Неофита Затворника*, основателя *Махерасского мон-ря* на Кипре. Вместе со своим наставником он подвизался в Иорданской пустыне. Оставив Св. землю, они ок. 1145 г. приплыли на Кипр и сначала остановились в свт. *Иоанна Златоуста мон-ре в Куцовендисе*, а затем основали обитель на одной из вершин напротив горы Кинония. Здесь в пещере они обнаружили икону Божией Матери, получившую название «Махериотисса» (от греч. μαχαίρι — нож), т. к. рядом с ней находился нож (или, по др. версии, она была пронзена ножом). Икона принадлежит к иконографическому типу Агиосоритисса и датируется 2-й пол. XI в. Впосл. к отшельникам присоединились мон. Прокопий и др. иноки. Когда в возрасте 85 лет скончался прп. Неофит († 1155), игуменом стал И., украшенный, по словам современников, мн. монашескими добродетелями. В 1160 г. И. отправился в К-поль и имп. *Мануил I Комнин* (1143–1180) пожаловал новой обители ежегодное содержание 500 номисм и привилегии, в т. ч. освобождение от налогов и титулование имп. мон-рем. При И. были построены первые монастырские здания: небольшая ц. во имя Пресв. Богородицы и кельи.

Постепенно число насельников увеличилось, среди новопришедших был прп. *Нил*, ставший преемником И. В составленном прп. Нилом монастырском уставе (Τυπική Διάταξις) предписывалось ежегодно совершать память преподобных *Неофита*, И. и *Прокопия* 13 дек.

Ист.: *Κυπριακά Τυπικά* / Ἐπ. Ἰ. Π. Τσικνόπουλος. Λευκωσία, 2001.

Лит.: Ἰγνάτιος ἀσκητής // ΜΚΕ. 1987. Т. 6. Σ. 72; *Νικολαΐδης Ν. Ἱερά Βασιλική καὶ Σταυροπηγιακή Μονή Μαχαίρα*. Θεσσαλονίκη, 2001.

Э. П. А.

ИГНАТИЙ (Садковский Сергей Сергеевич; 21.10.1887, Москва — 9.02.1938, Кулойский ИТЛ, Архангельская обл.), сщмч. (пам. 28 янв., в Соборе Рязанских святых, в Соборе Тульских святых и в Соборе

новомучеников и исповедников Российских), еп. Скопинский. Из семьи протоиерея. Брат еп. *Георгия (Садковского)*. По окончании Заиконоспасского ДУ (1901) и Московской ДС (1907) поступил в МДА. 11 дек. 1910 г., во время учебы в академии, принял монашеский постриг с именем Игнатий. 23 янв. 1911 г. рукоположен во диакона. В том же году окончил МДА со званием кандидата богословия за соч. «В поисках Живого Бога: (Преосв. Игнатий (Брянчанинов) и его аскетическое мировоззрение)». По отзыву ректора МДА Волоколамского еп. *Феодора (Поздеевского)*, И. описал не только жизнь святителя, но и показал духовную эволюцию его личности.

31 июля 1911 г. рукоположен во иерея. 7 авг. назначен преподавателем Томской ДС, однако из-за болезни не успел отбыть к месту назначения и был по прошению назначен помощником библиотекаря МДА. В 1917 г. оставил работу в академии. Стал насельником *Смоленской иконы Божией Матери Зосимовой муж. пустыни* во Владимирской губ., где его духовным наставником был старец иеросхим. Алексий (Соловьёв). По приглашению бывш. ректора МДА еп. *Феодора* в янв. 1918 г. перешел в *Данилов московский муж. мон-рь*. Стал духовником братии и гробовым иеромонахом у мощей св. кн. Даниила Московского. Позднее возведен в сан игумена.

5 апр. 1920 г. хиротонисан Патриархом Московским и всея России св. *Тихоном* во епископа Белёвского. Возглавив *Белёвское викариатство* Тульской епархии, И. принял меры к прекращению нестроений в общине белёвского Крестовоздвиженского жен. мон-ря. В 1921 г. по решению властей мон-ри в Белёве были закрыты, однако *белёвский в честь Преображения Господня муж. мон-рь* продолжал существовать как Спасо-Преображенская община. Весной 1922 г. в связи с арестом Тульского и Одоевского еп. сцмч. *Иувеналия (Масловского)* И. стал управляющим Тульской епархией. Был организован епархиальный совет во главе с викарием Епифанским еп. *Виталием (Введенским)*. 18 июня в Тулу прибыл член обновленческого *Высшего церковного управления* (ВЦУ) свящ. В. *Красницкий*, который убедил собрание городского духовенства Тулы принять решение о признании ВЦУ. Управление Тульской епархией пе-



Сцмч. Игнатий (Садковский).
Фотография. 20–30-е гг. XX в.

решло к еп. Виталию, ставшему позднее одним из лидеров обновленцев. И. был вынужден вернуться в Белёв, где организовал церковный совет.

16 сент. 1922 г. съезд белёвских священнослужителей и мирян отказался подчиниться Тульскому обновленческому ЕУ. Вместо представленной уполномоченным ВЦУ по Тульской епархии прот. В. Никольским резолюции съезд поддержал устав белёвской Спасо-Преображенской общины и выразил желание «сохранить непоколебимыми все догматы, уставы и правила Святой Церкви Православной». 17 сент. И. обратился к прихожанам с посланием, в котором объявил о разрыве белёвской паствы с Тульским ЕУ и признал единственным своим священноначалием Патриарха Тихона.

В. Никольский сообщил в ГПУ, что отказавшийся признать «новое церковное течение» съезд белёвского духовенства обнаружил тем самым признаки контрреволюционной деятельности. 31 окт. ВЦУ постановило уволить И. на покой и удалить из пределов Тульской епархии. В нояб. обновленцами были уволены за штат все благочинные округов Белёвского викариата, а также священнослужители, поддерживавшие своего архиерея. 1 дек. 1922 г. в Белёве состоялся съезд обновленческого духовенства, к-рый потребовал от И. либо помянуть обновленческих руководителей, либо прекратить богослужения. 6 дек. И. сдал по принуждению дела назначенному обновленцами благочинному Белёва прот. М. Щеплову. Продолжал служить в храмах Спасо-Преображенской общины, помяная за служ-

бой Патриарха Тихона. Прихожане Белёва поддержали И., призвав его не покидать свою паству. Верующие обратились в местный исполком с заявлением о поддержке архиерея и с просьбой не допустить против него насильственных действий со стороны обновленцев.

13 янв. 1923 г. в бывш. Спасо-Преображенском монастыре, где пребывал И., произвели обыск. 17 янв. И. был арестован, помещен в белёвскую тюрьму и затем переведен в Тулу. И. обвинили в том, что он, как «ярый сторонник бывшего Патриарха Тихона», не признавал ВЦУ, рассылал воззвания духовенству и мирянам, в к-рых предлагал считать недействительными все распоряжения Тульского ЕУ. Вместе с И. были арестованы секретарь Спасо-Преображенской общины брат епископа иером. Георгий, бывш. игум. мон-ря Феодорит (Лищенко) и Е. М. Сабина, директор размещенного в обители музея.

24 авг. 1923 г. Комиссия НКВД по адм. высылкам приговорила И. к 3 годам заключения в Соловецком лагере. Отбыв срок заключения, И. приехал в Белёв, что привело к массовому возвращению верующих в Православие. После отказа от переговоров с обновленцами И. дважды подвергался арестам и по 2 месяца содержался в тульской тюрьме. Оба раза из-за недостатка улик власти были вынуждены освободить епископа. Ему было предложено «добровольно» выехать из Белёва, на что И. ответил отказом.

26 дек. 1929 г. епископ вместе с братом архим. Георгием был вновь арестован. Поводом для ареста стало предложение И. к пастве обратиться во ВЦИК с просьбой об облегчении участи голодавших семей священнослужителей. На деле ОГПУ считало нужным «изолировать Садковских... которые в связи с проведением кампании по закрытию церквей своим местопребыванием... имеют большое влияние на верующих». На следствии И. отверг все предъявленные ему обвинения в контрреволюционной деятельности, потребовал вызвать на очную ставку оклеветавших его обновленцев. 3 февр. 1930 г. приговорен особым совещанием при Коллегии ОГПУ к 3 годам ИТЛ. Отбывал заключение в Усть-Вымском лагере. Досрочно освобожден по состоянию здоровья в июне 1932 г. Проживал в Туле. В нач.

1933 г. прибыл в Москву и 3 февр. получил от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; вполн. Патриарх Московский и всея Руси) назначение быть епископом Скопинским. Стал викарием Рязанской епархии, к-рой управлял архиеп. Иувеналий (Масловский). 17 июня 1935 г. И. был назначен епископом Липецким, но 24 сент. возвращен на Скопинскую кафедру. В том же году был осужден за привлечение к богослужению молодежи, но сумел опротестовать приговор.

3 февр. 1936 г. был арестован с группой священнослужителей и мирян, помещен в скопинскую тюрьму, затем переведен в Таганскую тюрьму в Москве. Его обвиняли в том, что он «возглавлял контрреволюционную группировку духовенства и церковников», определял на приходы священнослужителей, вернувшихся из мест заключения, а также привлекал в церковь молодежь. На допросах И. говорил, что не имел права отказаться в назначении вернувшимся из мест заключения священнослужителям. Виновным в контрреволюционной деятельности себя не признал. Заявил, что лоялен к советской власти, хотя таким ее мероприятиям, как насильственное закрытие мон-рей и разрушение храмов, сочувствовать не может. 16 марта 1936 г. приговорен особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ссылки в Северный край. Жил в Архангельске на Кегострове. 3 авг. 1937 г. арестован и заключен в архангельскую тюрьму. На допросе И. отверг обвинения в «активной контрреволюционной деятельности». 15 окт. того же года приговорен Особой тройкой УНКВД по Архангельской обл. к 10 годам ИТЛ. Скончался от тягот заключения. Был захоронен на территории лагеря, место погребения неизвестно.

Имя И. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 17 июля 2002 г.

Арх.: ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 3591, 5547; Архив УФСБ РФ по Тульской обл. Д. 11295, 11514; Архив УФСБ РФ по Рязанской обл. Д. 12257; Архив УФСБ РФ по Архангельской обл. Д. 7799.

Лит.: *Манил. Русские иерархи, 1893–1965*. Т. 3. С. 184–186; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 486; *Голубцов С., протодиак.* Профессура МДА в нач. XX в. М., 1999. С. 4, 44–45, 122–123, 126; Святые и праведники земли Рязанской X–XX вв. / Сост. Т. Веселкина. Рязань, 2000. С. 223–228; Были верны до смерти: Кн. памяти новомучеников и исповедников Рязанских XX в. / Сост. прот. С. Трубин и др. Рязань, 2002. Т. 1. С. 71–81; *Дамаскин*. Кн. 7. С. 9–36; Житие сщмч. Игнатия (Садковского), еп. Скопинского, викария Рязанской епархии // Рязанский церк. вестн. 2002. № 9. С. 54–59; *Иоаким (Заякин), иеродиак.* Заступник земли Скопинской // Там же. № 11. С. 26–28; ЖНИР. Янв. С. 369–398.

Игумен Серафим (Путерский), мон. Мелетия (Панкова)

ИГНАТИЙ Степанович Теслин (1873, с. Студенец Сызранского у. Симбирской губ.— 2.12.1937, Казахстан), сщмч. (пам. 19 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из крестьянской семьи. Держал бакалейную лавку. Окончил ДС. Рукоположен во иерея в 1916 г. В 1930 г. был короткое время под арестом ОГПУ в г. Сызрани, после освобождения переехал в Москву. 15 дек. 1934 г. арестован по обвинению в соучастии убийству С. М. Кирова. Содержался в Бутырской тюрьме. Не признал себя виновным. 10 февр. 1935 г. особым совещанием при НКВД приговорен к ссылке в Казахстан на

Арх.: Архив УФСБ по Московской обл. Д. Р-34780; Архив ДКНБ по г. Павлодару и Павлодарской обл. Д. 0789.

В. В. Королёва

ИГНАТИЙ Дмитриевич Якимов (24.01.1872, дер. Морозы Нолинского у. Вятской губ.— 24.07.1918, Пермская губ.), сщмч. (пам. 7 июня и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Окончил Нолинское ДУ, в 1899 г. рукоположен во диакона, в 1903 г.— во иерея. Настоятель Николаевской ц. с. Чуракова Чердынского у. Пермской губ., благочинный 2-го округа Чердынского у. В нач. 1918 г. призывал крестьян встать на защиту храма, был вызван на допрос. 24 июля арестован и расстрелян карательным отрядом. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАПО. Ф. 258. Оп. 1. Д. 6. Л. 132 об., 133.

Игумен Дамаскин (Орловский)

ИГНАТИЙ [Афонский, К-польский, Новый, Старозагорский] (в миру Иван; † 8.10.1814, К-поль), прмч. (пам. см. ниже), мон. Род. в г. Старозагора и, вероятно, был болгарин по происхождению. В кон. XVIII в. его родители, Георгий и Мария, переехали в Пловдив (греч. Филиппополь). С детства Иван отличался благочестием и 6 лет прожил в Рильском мон-ре в послушании у своенравного старца. Согласно болг. версии Жития, Иван в мон-ре жил у дяди (брата отца или матери), иером. Игнатия (Калпакчиева), бывш. разбойника, к-рый раскаялся и стал монахом (Жития на болг. светил. 1974. С. 171). Иван вернулся в Пловдив, когда турки набирали людей в армию для подавления бунта в Сербии. Его отец отказался воевать с братьями по вере, за что был жестоко убит, а мать и 2 сестер насильно обратили в мусульманство. Узнав об этих событиях, Иван спрятался у благочестивой старицы. Сестры выдали его туркам, но Ивану удалось скрыться. Нек-рое время Иван пробыл в Бухаресте, а затем направился на Св. Гору и в Шумене встретил знакомого по Бухаресту Елевферия, к-рый перешел в ислам. Отречение друга построило Ивана. По дороге он был схвачен турками и от страха тоже дал обещание перейти в мусульманство. На Афоне он посетил разные мон-ри, нек-рое время прожил в скиту св. прав. Анны, затем перешел в скит Иверского мон-ря во имя св. Иоанна Предтечи, где его наставниками



Сщмч. Игнатий Теслин. Фотография. Бутырская тюрьма. 1934/35 г.

3 года по обвинению в «контрреволюционной деятельности». Проживал в пос. Майское Бескарагайского р-на Павлодарской обл. Был рабочим Майского рудника. 25 нояб. 1937 г. арестован вместе с архим. прмч. *Геннадием (Ребезой)* по обвинению в «проводимой им совместно с другими служителями религиозного культа контрреволюционной работе». Виновным себя не признал. 1 дек. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Восточно-Казахстанской обл. приговорен к расстрелу. Казнен, погребен в безвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

были духовник Никифор и старец Акакий. Узнав о мученической кончине в Фессалонике прмч. Давида († 1813) и друга Елевферия, принявшего монашество с именем Евфимий (см. *Евфимий Новый из Димитцаны*; † 22 марта 1814), Иван решил пострадать за Христа и тем искупить грех малодушия. Старец Акакий постриг его в монахи с именем Игнатий (в болг. версии высказано предположение, что имя было дано в честь дяди — см.: Там же. С. 171) и благословил на мученичество.

29 сент. 1814 г. И. пришел в К-поль вместе с мон. Григорием, к-рый ранее сопровождал Евфимия. Через неск. дней, во вторник, причастившись Св. Таин, И. переоделся в тур. одежду и направился на заседание суда. Там он сорвал с головы тюрбан, бросил его на землю и сказал, что в юности вынужденно солгал, пообещав отречься от веры, а теперь желает забрать свои слова обратно и исповедать Христа, Истинного Бога. Судья призывал его изменить решение, но И. смело порицал религию мусульман. Его заключили в темницу, где уговорами и пытками в течение 2 дней старались заставить отречься от Христа, но мученик был непреклонен. Тогда его осудили и повесили. Через 3 дня мон. Григорий выкупил его мощи и 20 окт. доставил их на Афон, где положил вместе с мощами прмч. Евфимия в новом храме в скиту св. Иоанна Предтечи. Честная глава И. находится в рус. мон-ре вмч. Пантелеимона на Афоне, частицы его мощей хранятся в скиту св. Иоанна Предтечи и в Иверском мон-ре.

Почитание И. распространено в среде афонского монашества. Его память празднуется трижды: в день мучения (8 окт.), 1 мая вместе с преподобномучениками Евфимием Новым и Акакием Новым († 1 мая 1816) и в Соборе Афонских преподобных (2-я Неделя по Пятидесятнице). В Афонском патерике указана память 20 окт. (Афонский патерик. Т. 2. С. 282), вероятно в честь дня прибытия его мощей на Афон.

Агиография. Житие И. и служба ему были написаны мон. Онуфрием Иверским и впервые изданы в Афинах в 1862 г. Акакием, мон. афонского скита св. Иоанна Предтечи. В честь И., преподобномучеников Евфимия Нового и Акакия Нового также были написаны общая служба и Похвальное слово (Ath. Pantel.

292, 875 и Cod. 292 из Кавсокаливийского скита — см.: *Нихоритис*. 2001. С. 58). Афонский мон. *Герасим Микраиннит* († 1991) составил в честь упомянутых 3 святых и прмч. *Онуфрия Габровского* († 4 янв. 1818) общий молебный канон (находится в ркп. в скиту св. Иоанна Предтечи) и акафист.

Иконография. И. изображен молодым, безбородым монахом в темной рясе, с книгой в правой руке и с крестом в левой на житийной иконе «Святые Акакий, Игнатий и Евфимий» (1818, мастер Досифей из Печской Патриархии), хранящейся в скиту св. Иоанна Предтечи. На фреске в часовне св. Архангелов Рильского монастыря он изображен молодым монахом с маленькой бородкой, в темном монашеском облачении, держащим в руках свиток с надписью: «Аще приходиши работати Господу Богу, уготови душу свою во искушение» (1845).

Ист.: *Νικόδημος. Συναξαριστής*, Т. 5. Σ. 16–17; *Ματθαῖος*. ΜΕ. Т. 10. Σ. 151–160; Афонский патерик. Т. 2. С. 282–291; Жития на болгар. святых / Новоболг. пер. еп. Партений (Стаматов). София, 1974. Т. 1. С. 171–177; *Нихоритис* К. Света Гора-Атон и болгар. новомученичество. София, 2001. С. 212–271, 376–382. Лит.: *Христов Х. И.* Разбойникът и светецът // Септември. 1983. Бр. 36. С. 5; *Χρυσόστομος (Παλαδόπουλος)*. Νεομάρτυρες. Σ. 70; *Περαντώνης Ιω. Ἰγνάτιος* // ΟΝΕ. Т. 6. Σ. 725–726; *Περαντώνης*. Λεξικόν. Т. 2. Σ. 217–220; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 211; *Нихоритис* К. Света Гора-Атон и болгар. новомученичество. София, 2001. С. 83–84, 95–123, 157.

Хр. Темелски

ИГНАТИЙ, прмч. (пам. 20 февр.), Валаамский — см. в ст. *Тит, Тихон* и 32 инока и послушника, преподобномученики, Валаамские.

ИГНАТИЙ (Даланов Иван Михайлович; 12.09.1885, дер. Кожемякино Себежского у. Витебской губ. — 3.09.1942, Темниковский ИТЛ), прмч. (пам. 21 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), иером. Из крестьянской семьи. Окончил церковноприходскую школу. Согласно летописи скита, 6 июня 1911 г. (после службы в армии) поступил в *Иоанна Предтечи скит* при *Оптиной пуст.*, нес послушание на монастырской даче, затем был помощником повара. В июле 1914 г., после объявления мобилизации, призван в армию в числе др. послушников Оптиной пуст. Во время первой мировой войны И. М. Даланов служил в обозе. 1 февр. 1918 г. вернулся в Оптину пуст. Пострижен в рясофор.

После закрытия мон-ря Даланов переехал в с. Стрельна Козельского у.

Калужской губ. (ныне Сухиничского р-на Калужской обл.), работал сторожем при Тихвинской ц. Пострижен в монахи с именем Игнатий, рукоположен во диакона, в 1929 г. — во иерея. Служил в Калуге. В кон. 20-х — нач. 30-х гг. И. оказывал материальную помощь монашеской общине в г. Мещовске, возглавляемой игум. прмч. *Иоанникием (Дмитриевым)*, с которым познакомился еще в Оптиной пуст. С 1934 г. служил в ц. в честь иконы Спаса Нерукотворного в с. Курьичи Перемышльского р-на Московской (ныне Калужской) обл. 24 нояб. 1937 г. арестован на основании лжесвидетельств. Обвинялся в том, что вел контрреволюционную агитацию, клеветал на советскую власть, Конституцию СССР, критиковал проведение советских выборов и перепицей населения, «сожалел об осужденных врагах народа», создал нелегальный мон-рь (поводом для последнего обвинения послужило то, что при сельской церкви жили неск. монахов и монахинь). Свою вину не признал и не стал оговаривать др. людей. 2 дек. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Тульской обл. приговорен к 10 годам ИТЛ. Отбывал заключение в разных тюрьмах, с 25 июля 1940 г. — в Темниковском ИТЛ. 24 авг. 1942 г. тяжело заболел и был помещен с пневмонией в лазарет-стационар лагпункта № 11, где скончался. Похоронен в безвестной могиле. Имя И. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода РПЦ от 21 авг. 2007 г. Арх.: РГБ ОР. Ф. 213. К. 2. Д. 3. Л. 5; Ф. 214. Опт. — 367. Л. 206 об. — 207, 244, 247; Опт. — 368. Л. 38 об.; ГАКО. Ф. 903. Оп. 2. Д. 38. Л. 3 об.; Архив УФСБ по Калужской обл. Д. П-891; Д. П-1324. Т. 2. Л. 156–159, 176–177 об.

Лит.: Из бездны небытия: Кн. памяти репрессированных калужан. Калуга, 1993–2003. 4 т.; Братия Оптиной пуст. в период гонений: Новые док-ты // Оптинский альманах. 2007. Вып. 1. С. 77–78, 105; *Запальский Г. М.* Не стоит село без праведника...: Подвижники Мещовского края. М., 2007. С. 163, 165; Жития новомучеников и исповедников Оптиной пуст. Письма преподобноисп. Рафаила / Оптина пуст. [Козельск], 2008. С. 171–178, 493–494; Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пуст. М., 2008. Т. 2. С. 431, 487–488, 493, 535.

Игум. Дамаскин (Орловский), Г. М. Запальский

ИГНАТИЙ (Лебедев Александр Александрович; 28.05.1884, г. Чухлома Костромской губ. — 11.09.1938, г. Алатырь, Чувашия), прмч. (пам.

30 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), схиархим. Из благочестивой семьи потомственного почетного гражданина. В 1894 г. поступил в Солигаличское ДУ, по окончании к-рого учился в Костромской ДС. В 1903 г. поступил в Казанский ветеринарный ин-т. В Казани примкнул к кружку церковной молодежи, к-рым руководил прп. *Гавриил (Зырянов)*, старец Седмизерной пуст., благословивший А. Лебедева 25 апр. 1905 г. на приня-



Прмч. Игнатий (Лебедев).
Фотография. 20-е гг. XX в.

тие монашества. После получения согласия родителей на выбор иноческого пути посетил *Смоленской иконы Божией Матери Зосимову пустынь* и попросил игум. прп. *Германа (Гомзина)* принять его в число братии, к-рый велел сначала окончить ин-т. А. А. Лебедев сдал экзамены, но не дожидаясь получения диплома о завершении образования и не заезжая к родителям, 4 мая 1908 г. прибыл в Зосимову пуст. Первым послушанием его стал уход за скотом. Он также пел на клиросе, был канонархом, работал в аптеке, в поле, в просфорне; как имеющий ветеринарное образование, лечил животных. 12 июня 1909 г. официально зачислен послушником мон-ря. 17 марта 1910 г. пострижен в рясофор. Значительную часть времени посвящал чтению духовных книг. Изучал «Добротолюбие», труды прп. *Симеона Нового Богослова* и свт. *Исаака Сирина* в переводе прп. *Паисия (Величковского)*, свт. *Игнатия (Брянчанинова)*. 18 марта 1915 г. пострижен в мантию с наречением имени Агафон. Исполнял обязанности письмоводителя при игумене, в случае необходимости лечил братию мон-ря. 15 дек. 1918 г. Волоколамским еп.

Феодором (Поздеевским) рукоположен во диакона, 9 окт. 1920 г. Патриархом Московским и всея России св. *Тихоном* – во иерея. В нач. 1923 г. по благословению старца Зосимовой пуст. прп. *Алексия (Соловьёва)* переехал в Москву, где жил в семье духовных детей старца. Служил в ц. вмч. Никиты за Яузой. В окт. того же года по приглашению Сергиевского еп. *Варфоломея (Ремова)* служил в Высокопетровском монастыре в Москве, где был назначен наместником, а 18 мая 1924 г. возведен в сан архимандрита. По благословению еп. Варфоломея тайно совершал монашеские постриги. После закрытия в сер. 1924 г. Петровского мон-ря служил на Антиохийском подворье в храме Боголюбской иконы Божией Матери. Летом 1929 г. храм был закрыт, он перешел служить в ц. прп. Сергия Радонежского на Б. Дмитровке, где 30 янв. 1930 г. был пострижен в великую схиму с именем Игнатий в честь сщмч. *Игнатия Богоносца* и в память свт. Игнатия (Брянчанинова). В сер. дек. 1931 г. арестован, заключен на 10 дней в тюрьму. Вынужден был переехать в Никоновский пер., т. к. хозяева квартиры настаивали, чтобы И. прекратил прием духовных детей. В окт. 1933 г. храм прп. Сергия был закрыт, И. стал служить в храме Рождества Богородицы в Путинках. В 1934 г. священноначалие под давлением НКВД запретило И. принимать народ в церкви и отправило на покой. 10 апр. 1935 г. арестован вместе с иером. прмч. *Космой (Магдой)*, монахинями Афанасией (Давыдовой) и Агафной (Комаровой), Анастасией Печниковой и Агрипиной Дворецкой, заключен в Бутырскую тюрьму. Обвинен в антисоветской агитации на основании того, что «среди верующих пользовался авторитетом прозорливца и блаженного, имеет большое количество последователей (духовных детей)», «внушает своим почитателям о необходимости систематического посещения церкви». Виновным в антисоветской деятельности себя не признал. 8 июня 1935 г. особым совещанием при НКВД приговорен к 5 годам заключения в ИТЛ. 16 окт. отправлен в Саровский ИТЛ. Весной 1936 г. переведен в Ветлужский ИТЛ на ст. Сухобезводное Московско-Курской железной дороги, но вскоре отправлен в инвалидную колонию неподалеку от г. Алатыря. Скончался в тю-

ремном лазарете, погребен на лагерьном кладбище. Имя И. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 27 дек. 2000 г.

Соч.: Письма из заключения старца Зосимовой пустыни и Высоко-Петровского мон-ря // АпО. 1997. № 1(12). С. 90–133.

Арх.: РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 19182, 25255; ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П–77067.

Лит.: *Польский*. Ч. 2. С. 225; Жизнеописание схиархим. Игнатия (Лебедева). М., 1998; За Христа пострадавшие. С. 385–386; *Игнатия (Пузык)*, мон. Старчество в годы гонений: Прмч. Игнатий (Лебедев) и его духовная семья. М., 2001; ЖНИР: Моск. [Т. 2]: Июнь–авг. С. 268–285.

*Игул. Дамаскин (Орловский),
А. Л. Беглов*

ИГНАТИЙ (Бирюков Иван Адрианович; 25.05.1865, г. Бирюч Воронежской губ. (ныне Белгородской обл.) – 27.09.1932, Казахстан), преподобноисп. (пам. 15 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), архим. Из крестьянской семьи. Учился в Бирючском городском училище. 9 окт. 1878 г. поступил послушником в Валуйский мон-рь Воронежской епархии. Служил келейником наместника мон-ря архим. Игнатия (Алексеевского); нес клиросное послушание, управлял монастырским хором; научился играть на скрипке и на фисгармонии. В 1888 г. издал нотный сборник догматики 8 гласов знаменного распева. В 1894 г. взял отпуск по состоянию здоровья и провел его в паломничестве на Св. землю и Афон. Настоятель, опасаясь за здоровье И. Бирюкова, освободил его от клиросного служения. Работал помощником повара, трапезного, был звонарем, келейником настоятеля и учителем в монастырской школе грамоты. В 1896 г. официально зачислен послушником мон-ря. 20 дек. 1897 г. пострижен архим. Игнатием в монашество с наречением имени Игнатий. В 1898 г. рукоположен еп. Иосифом (Соколовым) во диакона. В 1900 г. рукоположен Воронежским еп. *Анастасием (Добрадиньм)* в воронежском Митрофаниевском мон-ре во иерея. Управлял монастырским хором (до 1917). В 1903 г. назначен помощником настоятеля. В 1908 и 1910 гг. для восстановления здоровья путешествовал по св. местам России. После кончины архим. Игнатия (Алексеевского) 3 февр. 1912 г. избран настоятелем Валуйского монастыря; 19 апр. по утверждению в должности настоятеля возведен в сан игумена.



Архим. исп. Игнатий (Бирюков).
Фотография. Тюрьма НКВД.
1930 г.

Во время первой мировой войны по инициативе И. монах взял на себя заботу об обеспечении родственников тех, кто были призваны в армию, одеждой, обувью, продуктами и деньгами; раненым воинам были предоставлены монастырские гостиницы и бесплатная трапеза. В марте 1917 г. в монастыре был произведен обыск, И. был заключен на неделю под домашний арест. В февр. 1918 г. И. вызвали в Валуйский исполком совета рабочих и крестьянских депутатов, где потребовали передать совету все монастырские сбережения; братия выполнила это требование. 23 апр. 1920 г. И. был возведен в сан архимандрита. В 1924 г. монах был закрыт. И. уехал в с. Будённое (ныне г. Бирюч), где поселился у родственников. В янв. 1926 г. переехал в Воронеж; болел более 2 месяцев тифом. Назначен Воронежским архиеп. сщмч. *Петром (Зверевым)* на должность руководителя церковного народного хора (до авг. 1929). Был епархиальным духовником в *Акатовом во имя свт. Алексия монахе*.

С 22 янв. 1928 г. временно управляющий Воронежской епархией после ареста архиеп. сщмч. *Петра (Зверева)* еп. Козловский *Алексий (Буй)* стал поминать за богослужением только Патриаршего Местоблюстителя митр. сщмч. *Петра (Полянского)*, перестав поминать Заместителя Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; впоследствии Патриарх Московский и всея Руси). 7 марта 1929 г. еп. Алексий (Буй) был арестован. В июле 1929 г. И. как епархиальный духовник послал просителей в Ленинград к еп. Гдовскому *Димитрию (Любимову)* и еп. Копорскому *Сергию (Дружинину)*, но получил от-

каз принять их под свое окормление. В кон. авг. того же года посетил в Ново-Московске Бахмутского еп. Иоасафа (Попова), назначенного еп. Димитрием управляющим носифлянскими приходами Воронежской епархии. Получил от еп. Иоасафа указания по организации епархиального пресвитерского совета.

12 февр. 1930 г. И. арестован по делу группы священнослужителей и мирян, названных ОГПУ по имени еп. Алексия (Буя) «буевцами». И. был обвинен в «антисоветской агитации». Всего по делу прошло 38 чел. Виновным себя не признал. 28 июля Коллегией ОГПУ приговорен к 10 годам ИТЛ. 30 апр. 1931 г. ИТЛ заменен высылкой на оставшийся срок в Северный край. В 1931 г. Коллегия ОГПУ увеличила срок заключения до 10 лет, постановив выслать тяжелобольного И. в Казахстан, где он скончался от тягот и лишений. Место погребения И. неизвестно. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Сочл. Валуйский Успенский Николаевский муж. монах: Его прошлое и настоящее. Валуйки, 1899.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. У-19237; Архив УФСБ по Воронежской обл. Д. П-24705. Лит.: *Актиншин А.* Сщмч. Алексий Воронежский // Правосл. жизнь: Прил. к «Правосл. Руси». 1995. № 8 (548); *Польский Ч. 2.* С. 189-190; *Дамаскин М. В.* Иосифлянство: течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 7, 42, 44, 327, 328; *Осипова И. И.* «Сквозь огонь мучений и воды слез...»: Гонения на Истинно-Правосл. Церковь: По материалам следств. и лагерных дел заключенных. М., 1998. С. 284.

Игумен Дамаскин (Орловский), М. В. Шкаровский

ИГНАТИЙ, мч. Иерусалимский (пам. визант. 21 окт.) — см. в ст. *Иерусалимские мученики*.

ИГНАТИЙ Артемьевич Марков (20.12.1876, хутор Морино Александровского у. Владимирской губ. — 10.06.1931, Москва), мч. (пам. 28 мая и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из крестьянской семьи. Не смог заплатить повышенный налог и был раскулачен. 5 апр. 1931 г. арестован в Загорске (ныне Сергиев Посад) по обвинению в «антисоветской агитации и принадлежности к контрреволюционной церковной организации»; проходил по групповому «делу Инюшина» вместе со схим. прмч. *Дионисием (Петушковым)*. Виновным себя не признал. 6 июня 1931 г. Колле-

гией ОГПУ приговорен к расстрелу. Казнен, погребен в неизвестной общей могиле на Ваганьковском кладбище. Имя И. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 27 дек. 2005 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-60406.

Лит.: Расстрельные списки. М., 1995. Вып. 2: Ваганьковское кладбище: 1926-1936. С. 161; ЖНИР. Май. С. 258.

Игумен Дамаскин (Орловский)

ИГНАТИЙ († ок. 1620 или ок. 1640, Вильно), сведенный с кафедры патриарх Московский и всея Руси, грек. По свидетельству архиеп. св. *Арсения Элассонского*, И. прибыл в Москву в сане епископа Иерисского и Св. Горы для участия в венчании на царство *Бориса Феодоровича Годунова*, состоявшемся в сент. 1598 г. (*Арсений*. 1998. С. 172). Однако большинство исследователей полагают, что И. приехал в Россию в 1594 или 1595 г. (*Панулидис*. 1977. С. 154-156). Архиерей остался в России, в 1603 г. был назначен на вдовствовавшую с 17 февр. 1601 г. Рязанскую кафедру. Исследователи объясняют длитель-



Игнатий, патриарх Московский и всея Руси. Миниатюра из Титулярника. 1672 г. (РНБ. F.IV.764. Л. 102)

ный период жизни И. в России на покое (с 1594-1595 по 1603) плохим знанием языка и особенностей рус. церковной жизни (*Ульяновский*. 1991. С. 54-55).

Повинуясь воле патриарха св. *Иова*, И. анафематствовал объявившегося в Речи Посполитой *Лжедмитрия I* и даже, судя по десятке (список годовых дворян и детей боярских)

19 мая 1604 г., отправил в собранное против самозванца войско архиепископских детей боярских. Однако вскоре И. активно поддержал самозванца. Первым из рус. архиереев он признал в нем царевича Димитрия и в таком качестве встретил его в Туле, присягнул ему и привел к присяге других. После насильственного свещения 1 июня 1605 г. с Патриаршего престола свт. Иова Лжедмитрий пожелал видеть во главе Русской Церкви И. Избрание И. патриархом совершилось на заседании Освященного Собора, где было утверждено смещение свт. Иова. 30 июня 1605 г. состоялась интронизация И. По распространенному в историографии мнению, поставление И. совершилось по греч. чину, в к-ром в сравнении с аналогичным рус. чинопоследованием 1589 г. были опущены неск. обязательных, с т. зр. русского духовенства, элементов, в частности, по-видимому, не была повторена архиерейская хиротония.

7 июля 1605 г. И. в Успенском соборе Кремля венчал Лжедмитрия на царство «императорской короной» (после коронации в Успенском соборе архиеп. Арсений Элассонский в кремлевском Архангельском соборе возложил на самозванца шапку Мономаха). 18 марта 1606 г. по благословению патриарха И. А. Невежин выпустил в свет очередное издание Апостола (Зёрнова А. С. Книги кирилловской печати, изд. в Москве в XVI–XVII вв.: Свод. кат. М., 1958. № 21). В мае 1606 г. (или ранее) И. возглавил хиротонию Филарета в митрополита Ростовского. Известны вклады И. в монастыри.

8 мая 1606 г. И. возглавил процедуру бракосочетания Лжедмитрия и Марины Мнишек, в к-рой должны были совместиться 3 обряда: необходимое, с т. зр. русских, присоединение Марины Мнишек к Православию, бракосочетание с Лжедмитрием и коронация Марины. Поскольку фактический переход Марины в Православие поляками не предполагался, порядок совершения обрядов был следующим: сначала патриарх короновал Марину с совершением над ней миропомазания, которое могло быть истолковано двояко — и как часть коронационной процедуры, и как акт присоединения Марины к правосл. Церкви. Затем Лжедмитрия и Марину в присутствии патриарха и др. иерархов обвенчал царский духовник благовещенский про-

топоп Феодор Терентьев, во время венчания было совершено миропомазание супругов. И. был готов преподать Св. Дары «латынской девке Маринке», однако та отказалась (как и Лжедмитрий). По словам архиеп. Арсения, «это сильно опечалило всех, не только патриарха и архиереев, но и всех видевших и слышавших... это была первая и великая печаль, и начало скандала, и причина многих бед для всего народа московского и всей Руси» (Арсений. 1998. С. 182; см. также: Успенский Б. А. Свадьба Лжедмитрия // Он же. Этюды о рус. истории. СПб., 2002. С. 197–228).

После убийства самозванца (17 мая 1606) по распоряжению царя Василия Иоанновича Шуйского 26 мая 1606 г. И. был сведен с престола и в «черном платье», как рядовой монах, заточен в кремлевском Чудовом в честь Чуда арх. Михаила в Хонех мон-ре (Арсений. 1998. С. 184; Ульяновский. 1991. С. 56). Решение о заключении И. было утверждено на Соборе, созванном для выборов нового Первосвятителя в кон. июня того же года. По свидетельству Хронографа 1617 г., «повелением государя царя и великого князя Василия Ивановича... и советом всего Священнаго Собора Игнатия патриарха, егоже без священных рукоположений возведе на престол розстрига, сего в Чудов монастырь послаша под начало, яко да совершенно навькнет благочестия веры иже во Христа Бога» (РИБ. 1909². Т. 13. Стб. 1296; ср.: Временник Ивана Тимофеева. М.; Л., 1951. СПб., 2004^р. С. 86, 88). Единственным обвинением в адрес И. на Соборе было отсутствие «священных рукоположений» (по-видимому, повторной архиерейской хиротонии) при интронизации.

В марте 1611 г., после ареста патриарха св. Ермогена, польск. оккупационная администрация и зависимое от нее боярское правительство вернули И. на престол. Подавляющее большинство рус. иерархов и мирян никогда не признавали легитимность 2-го Патриаршества И., к-рое имело место при живом предшественнике (сщмч. Ермогене), брошенном в темницу без суда епископов (Арсений. 1998. С. 193; ААЭ. Т. 3. № 330. С. 483–484; ПСРЛ. Т. 14. С. 109; ср.: Карташев. Очерки. 1959. Т. 2. С. 79). В челобитной московских бояр и членов Освященного Собора, отправленной кор. Сигиз-

мунду III 5 окт. 1611 г., старшим церковным иерархом, находившимся в ту пору в столице, назван Арсений Элассонский (СГГД. 1819. Ч. 2. № 272. С. 572). Митр. Макарий (Булгаков) рассматривал эту грамоту как доказательство отсутствия И. в Москве уже в нач. окт. (по юлианскому летосчислению) (Макарий. История РЦ. Кн. 6. С. 104–105). Однако, по сообщению архиеп. Арсения Элассонского, И. покинул Москву позднее. 27 дек. 1611 г. он забрал из патриаршей домовою казны «многие драгоценнейшие предметы, золото, серебро и весьма много жемчуга» и уехал из рус. столицы, присоединившись к войскам литов. вел. гетмана Я. К. Ходкевича, к-рые, по словам Арсения, перед этим доставили в столицу обоз с продовольствием для польск. гарнизона (продовольствие в авг. 1611 в Москву доставил отряд Я. П. Сапеги). Бывш. патриарха сопровождали стольник М. Кантакузин и некий «Димитрий, македонец из Сидерокавсии» (Арсений. 1998. С. 195–196). Вероятно, архиеп. Арсений допустил ошибку, приурочив отъезд И. к уходу из Кремля в дек. 1611 г. взбунтовавшейся части польск. гарнизона, а не к отходу от столицы в окт. войска под предводительством Ходкевича (после безуспешных попыток прорваться в Москву). Однако нек-рые совр. исследователи, основываясь на сведениях архиеп. Арсения, относят время отъезда И. из России к зиме 1611/12 г. (Ульяновский. 1991. С. 56–57; Опарина Т. А. Иван Наседка и полемич. богословие Киевской митрополии. Новосиба., 1998. С. 34).

Оставив войско Ходкевича, к-рый не стремился уходить из России, и попытавшись самостоятельно достичь литов. границы, И. подвергся нападению «станичников-шишей», к-рые разграбили его имущество и убили часть попутчиков. Решение остаться в Литовском великом княжестве И. принял не вполне добровольно, но после аудиенции у кор. Сигизмунда III в ставке последнего под Смоленском, куда его доставили польск. жолнеры, случайно задержавшие «едва нагого и лишенного всего» архиерея в окрестностях города. И. услышал от короля, что ему не будет разрешено проехать через Речь Посполиту не только в Оттоманскую Порту, но и в европ. христ. гос-ва. Сигизмунд III предложил бывш. патриарху либо вернуться

в разоренное Московское царство, либо на неопределенный срок остаться в Литве на положении политического эмигранта. Тогда же скорее всего король выдвинул требование к И. присоединиться к унии (Бульчѳв. 2004. С. 82).

И. поселился в Вильно. Из донесения папского нунция от 8 авг. 1612 г. (Litterae nuntiorum apostolicorum. R., 1959. Vol. 3. N 1063. P. 76–78) следует, что И. жил в *виленском во имя Св. Троицы мон-ре*, где архим. Иосиф Вельямин *Рутский* (впосл. униат. Киевский митрополит) убеждал его принять унию, давая ему читать книги на греч. языке. И. выразил готовность повиноваться папе в соответствующем письме, но было решено пока сохранять это в тайне. В депеше нунция речь шла о направлении папой надежных людей, к-рых в дальнейшем И. поставил бы епископами и к-рые могли бы организовать семинарию для обучения молодежи в духе униатства. Из донесения следует, что эти планы стали актуальны, когда в Рим пришло известие о смерти патриарха Ермогена († 17 февр. 1612).

В нояб. 1612 г. (по григорианскому летосчислению) Сигизмунд III, отправляясь в Россию для освобождения остатков польско-литов. гарнизона, осажденного в Москве силами 2 земских ополчений, взял с собой И. В 1615 г. в универсале о пожаловании И. дворца Сигизмунд называл его «патриархом Московским, на сесь час в Вильне будучим», где «успокоенья нашего с Москвою дождается» (цит. по: *Ульяновский*. 1991. С. 57). Так же относился к И. королевич Владислав, намеревавшийся отвоевать царский венец у *Михаила Феодоровича* Романова. В универсале, изданном по случаю своего совершеннолетия 15 дек. 1616 г., он объявил о поддержке его амбициозных намерений «Игнатеем патрерархом», к-рый вместе с пленным Смоленским архиеп. Сергием изъявил согласие участвовать в планировавшемся походе в Россию (*Ульяновский*. 1991. С. 57; АИ. Т. 3. № 72. С. 68). Слухи о провозглашении И. в Речи Посполитой главой Русской Церкви, по-видимому, распространились в России. Так, автор начальных статей Бельского летописца, чья осведомленность в жизни Польско-Литовского гос-ва не вызывает сомнений, писал, что «той патриарх Игнатей утече в Литву и там патре-

архию держа». При этом книжник не упоминает о переходе И. в униатство (ПСРЛ. Т. 34. С. 243; ср.: *Солодкин Я. Г.* О происхождении Бельского летописца // ВИД. 1987. Т. 19. С. 122–125).

В России не признавали за И. право на Патриарший престол, при этом до возвращения из польск. плена Ростовского митр. Филарета 14 июня 1619 г. имя И. не исключалось из перечней рус. первосвятителей, как об этом свидетельствует настольная грамота Патриаршего местоблюстителя Сарского и Подонского митр. *Ионы (Архангельского)* Рязанскому архиеп. Иосифу от 10 янв. 1619 г.: «В преименитом и царствующем граде Москве великие господа наши и отцы преосвященные митрополиты всеа Русии святейший Иев Патриарх, и Игнатей Патриарх, и святейший Ермоген Патриарх, Московские и всеа Русии, поставляли в Московское государство митрополитов, и архиепископов, и епископов, яко то изначала Божественная соборная апостольская Церковь предала» (ААЭ. Т. 3. № 330. С. 483). Думается, что изъятие из титула И. определения «святейший» отразило взгляд современников на спорный характер деятельности бывш. патриарха. Аналогичное титулование И. встречается в разрядных записях более раннего времени (*Белокуров С. А.* Разрядные записи за Смутное время (7113–7121 гг.). М., 1907. С. 80, 136).

После вступления 24 июня 1619 г. на Патриарший престол Филарета И. на короткий срок вновь оказался в центре внимания священноначалия Русской Церкви. Собор, созванный 16 окт. 1620 г., должен был рассмотреть дело митр. Ионы, к-рый в бытность свою местоблюстителем Патриаршего престола повелел присоединить 2 католиков к Православию через миропомазание, а не через перекрещение. Патриарх Филарет приравнял действия митр. Ионы к действиям И., в результате чего на 1-м заседании Собор вынес суждение о бывш. патриархе. И. был обвинен в искажении 3 церковных таинств: в присоединении Марины Мнишек к Православию через миропомазание (а не через повторное крещение), в венчании «некрещеной» иноверной иноземки с расстригой и, наконец, в том, что И. преподал недостойным молодоженам «Пречистое Тело Христово ясти и Святую и Честную Кровь Христову пити».

(Не все обвинения против И. вполне точны. И. не венчал Лжедмитрия и Марину, хотя присутствовал при обряде, к-рый, конечно же, не мог состояться без его согласия. Новобрачные отказались причаститься после венчания, хотя И. готов был преподать им Св. Дары.) Отцы Собора постановили лишить И. Патриаршего сана и предать проклятию (об анафематствовании И. см.: РИБ. 1875. Т. 2. Стб. 552–553). Данное постановление не было пересмотрено на *Большом Московском Соборе 1666–1667 гг.*, отменившем ряд решений Собора 1620 г.

И. был погребен в Троицком м-ре в Вильно. По местному преданию, погребение было утрачено после разорения обители рус. войсками, занявшими город 31 июля 1655 г. Имя И. исключено из диптиха Российских патриархов. В «Большой государевой книге, или Корне российских государей» (Титулярнике) 1672 г. среди изображений рус. первоиерархов есть портреты 2 низложенных к тому времени патриархов — И. и *Никона*, к-рые представлены в полном архиерейском облачении, но без нимбов вокруг головы, символизирующих высоту патриаршего служения. Надпись на портрете И. сообщает имя (Игнатей) без указания сана (РГАДА. Ф. 135. Отд. 5. Рубр. 3. Д. 7. Л. 90).

Арх.: РГБ. Троиц. № 741. Л. 48 об. — 50; РГАДА. Ф. 135. Отд. 5. Рубр. 3. Д. 7. Л. 90. Ист.: ПСРЛ. Т. 14. С. 48, 67, 69–70, 109; Т. 34. С. 243; *Попов А. Н.* Изборник слав. и рус. сочинений и статей, внесенных в Хронографы рус. редакции. М., 1869. С. 193, 235, 410; РИБ. СПб., 1909². Т. 13. Стб. 52, 370, 493, 539–545, 578–582, 655–662, 732–743, 865, 937–938, 990, 1293, 1296, 1421; *Арсений, архиеп. Еласонский*. Мемуары из рус. истории // Хроники Смутного времени. М., 1998. С. 172–182.

Лит.: *Левитский Н. М.* Игнатий Патриарх Московский: Ист.-биограф. очерк // ХЧ. 1886. Ч. 2. № 11/12. С. 546–590; 1887. Ч. 1. № 1/2. С. 20–53; *Кантевер Н. Ф.* Патр. Никон и его противники в деле исправления церк. обрядов. Серг. П., 1913². С. 23–36; *Папулидис К. К.* Из истории рус.-греч. связей кон. XVI — нач. XVII вв.: О происхождении моск. патр. Игнатия // ВВ. 1977. Т. 38. С. 154–156; *Ульяновский В. И.* Патр. Игнатий в Греции, России и Речи Посполитой // Славяне и их соведки: Католицизм и Православие в средние века: Сб. тез. М., 1991. С. 53–58; *он же*. Патр. Игнатий: Страницы биографии // *Он же*. Россия в начале Смуты: Очерки соц.-полит. истории и источниковедения. К., 1993. Ч. 1. С. 328–368; *Макарий*. История РЦ. 1996. Кн. 6. С. 78, 85, 104–106, 128, 286–290, 317, 589. Примеч. 109; *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России: (Визант. модель и ее рус. переосмысление). М., 1998. С. 100–105; *Бульчѳв А. А.* История одной полит. кампании XVII в.: Законодательные акты 2-й пол. 1620-х гг. о за-

прете свободного распространения «литовских» печатных и рукописных книг в России. М., 2004. С. 70–95.

А. А. Булычёв

Изображения И. сохранились среди миниатюр с портретами патриархов в Царском Титулярнике 1672 г. (РГАДА. Ф. 135. Отд. 5. Рубр. III; см.: Портреты, гербы и печати Большой гос. книги 1672 г. СПб., 1903. № 53) и в его копиях нач. 70-х гг. XVII — нач. XVIII в. (РНБ. Эрм. 440; F.IV.764; ГИМ. Муз. № 4047): И. представлен вполоборота вправо, по пояс, в мантии с истоками и в белом куколе, в правой руке высокий жезл (в виде посоха), без сулока; у него правильные черты лица и окладистая седая борода. В иконописном подлиннике кон. XVIII в. в дополнительном описании об И. сказано: «Подобием был надсед, брада Сергиева, в шапке, сак зелен, испод бакан» (БАН. Строг. № 66. Л. 150 об., см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 117).

Э. П. И.

ИГНАТИЙ Серб [румын. Ignatie Sîrbul] (? — после 20.12.1662, Валахия), митр. Унгро-Влахийский. Из семьи священника, уроженец правобережья Дуная. В летописи «История земли Румынской» (Istoria Țării Românești, 1290–1690: Letopisețul Cantacuzinesc / Ed. crit. întocmită de С. Grecescu și Simonescu. Bucur., 1960. P. 99) упоминается «поп Игнатий Серб из Никопола», к-рый был посредником в переговорах между буд. валашским господарем Матеем Басарабом и Абазой, тур. пашой в Русуке. В 1632 г. паша отправил И. послом к Матею Басарабу в Фэгэраш с известием, что тот может занять трон Валашского княжества. Впосл. И. по приглашению Матея Басараба переехал в Валахию. Овдовев, И. по настоянию господаря стал в кон. 1636 г. епископом Рымникским. Впервые в сане еп. Рымникского И. упомянут в 1637 г. в предисловии к Псалтири, напечатанной в типографии мон-ря *Говора* на слав. языке. Имя И. неоднократно встречается и в др. печатных изданиях мон-ря, напр. в Часослове (1638) и в Учительном Евангелии (1642). Это дает основание предполагать, что епископ управлял расположенной близ его резиденции монастырской типографией. Издания были напечатаны на слав. языке в болг. редакции, что указывает на участие И. в их редактировании.

В июле или авг. 1653 г. И. возведен в сан митрополита Унгро-Влахийского. В кон. 1653 г. И. встречает в Тырговиште патриарха Антиохийского Макария. Сопровождавший его в поездке архидиака Павел писал, что И. «муж преклонных лет, почтенной наружности, знает языки турецкий, персидский, греческий и валашский» (*Павел Алептский*. Путешествие. 2005. С. 91). После кончины в 1654 г. Матея Басараба И. помазал на престол нового правителя Константина Шербана Басараба. В мае 1655 г. господарь направил И. с посольством к князю Трансильвании Дьёрдю II Ракоци. После успешного выполнения своей миссии И. некоторое время оставался в Трансильвании. Во 2-й пол. 1655 г. Константин Шербан вернул кафедру предшественнику И., опальному митр. Стефану, признав тем самым его невиновность. И. удалился в Олтению, жил сначала в Рымнике, а затем в мон-ре Козия. В сент. 1659 г. валашский господарь Михня III Раду (1658–1659) вновь отправил И. ко двору Дьёрдя II с дипломатическим поручением — заключением союза между Трансильванией и Валахией против Османской империи.

Похоронен И., вероятно, в мон-ре Козия (в росписях притвора монастырского храма имеется его изображение).

Лит.: *Păcurariu*. IBOR. Vol. 2. P. 56–57, 161–162.

ИГНАТИЙ († 4.03.1687, Палеостровский мон-рь), бывш. мон. *Соловецкого в честь Преображения Господня муж. мон-ря*, деятель раннего периода истории *старообрядчества*, автор сочинений.

Биография. Судя по сохранившимся документам Соловецкого мон-ря, И. был постриженником этой обители, к 1661 г. имел сан диакона. И. выполнял общемонастырские хозяйственные поручения, в частности управлял нек-рыми соляными промыслами в 1663–1664 гг.

После того как к сер. 60-х гг. XVII в. в Соловецком мон-ре сложилась оппозиция осуществлявшейся богослужебной реформе (см. в ст. *Никон (Минов)*, патриарх Московский и всея Руси), И. стал одним из ее руководителей. Ближайшими его сподвижниками были *Герасим (Фирсов)*, Александр Стукалов, *Геннадий (Качалов)*, Ефрем Каргополец. Деятельность оппозиции была направ-

лена в первую очередь на смещение архим. Варфоломея и келаря Савватия (Обрютина), к-рые пытались удержать братию в подчинении церковным властям. Участие в оппозиции стало причиной острых конфликтов И. с монастырским начальством, в этот период он дважды убежал из обители. Известна дата 2-й попытки бегства — 14 мая 1666 г., тогда диакон бежал вместе с 4 монахами, их поймали в 200 верстах от мон-ря в М. Шуйке Кожеозерской вотчины, после чего посадили в монастырскую темницу и по приказанию келаря Савватия «смирляли монастырским смирением». В донесении келаря царю об этих событиях сообщается, что «а и прежде, государь, сего те чернцы от нас из монастыря бегали ж, и мы, нищие, в погоню посылали, и поймали их наши погонщики на Двине от монастыря верст с триста». Наказание И. стало причиной бунта соборных старцев Александра Стукалова, Геннадия (Качалова) и Ефрема Каргопольца, 28 июня 1666 г. во время службы попытавшихся убить Савватия (МДИР. Т. 3. С. 103–104). И. был лишен сана (в челобитной архим. Варфоломея царю от 11 авг. 1666 И. назван бывш. диаконом: «Старец Игнатей, черной дякон, а ныне и дяконство потерял» — Там же. С. 97).

И. (как диакон) подписал 3 первые соловецкие челобитные в защиту старого обряда (2-я и 3-я челобитные написаны 30 сент. 1666; подпись И. как диакона может объясняться тем, что в мон-ре еще не было известно о лишении его сана, это распоряжение было, по-видимому, привезено в обитель в окт. 1666), под 4-й челобитной (15 окт. 1667) подписи И. уже нет. Это позволяет предположить, что бывш. диакон окончательно покинул мон-рь между окт. 1666 г. и нач. сент. 1667 г., до начала *Соловецкого восстания*. Это предположение не противоречит дате ухода И., принятой в позднейшей старообрядческой традиции: 6175 (1666/67) г. В старообрядческом предании (отразившемся в сочинениях Семена Денисова (см. в ст. *Денисовы*) и Ивана *Филиппова*) уход И. из мон-ря обретает символический характер, поскольку прп. *Гурий* Соловецкий предсказал ему: «Игнатие, изыди от монастыря сего, ибо свой монастырь равный собереши» (Повесть об осаде Соловецкого мон-ря. 1988. С. 158; *Филиппов*. 1862. С. 46; в интерпретации



старообрядческих историографов «свой монастырь» И. — это община его последователей, погибшая вместе со своим учителем в *Корнилиевом Палеостровском в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре* в 1687).

Покинув Соловки, И. поселился в каргопольском «Спасовом монастыре» у игум. Евфимия, к-рый «любил же старое благочестие и служил по-старому. У него, Евфимия, жили соловецкие старцы Игнатий да Герман... да старец Иосиф... и иных человек с восемь — все жили у Евфимия игумена, в поварной келии немало время пребывая» (*Брецинский*. 1985. С. 90). Впосл. И. обосновался близ сел. Повенцы «в Выговской пустыни, и выходя в села Повенецкое, и в Шунское, и Толвуйское, укрепляя и учаше стояти в древлецерковном благочестии люди» (*Филитов*. 1862. С. 27). В «Слове надгробном Петру Прокопьеву» (1719) Андрей Денисов сообщал, что И. посещал Курженскую пуст. (находилась на острове Курженского оз. в Пудожской вол. Олонецкого у.). В 70-х гг. XVII в. пустынь стала центром старообрядчества, там бывали *Досифей*, *Корнилий Выговский* и др. И. с ними «сходящися и единоумно о благочестии усердствоваху... Многи же сей отец священный просвети учением, научи благоверию, наказа добродетелем и на подвиг возстави» (*Денисов А.* 2008. С. 49). И. сыграл важную роль в создании *Выголексинского общежительства*, о чем неоднократно говорится в «Истории Выговской пустыни» Ивана Филиппова. Учениками И. были мн. выговские первопоселенцы, в т. ч. Даниил *Викулин*, который в течение года был келейником бывш. соловецкого инока. По свидетельству Жития Андрея Денисова, И. часто посещал в Повенцах дом Дионисия Евстафьева, отца Андрея и Семена Денисовых, крестил Андрея — основателя общежительства. С деятельностью И. и Емельяна Повенецкого, развернувших активную проповедь «древнего благочестия» среди крестьян, связана новая волна старообрядческого освоения «Выговской пустыни» в сер. 80-х гг. XVII в.

В 70-х гг. XVII в. И., по всей видимости, оказался втянут в продолжавшиеся почти десятилетие догматические споры между находившимися в заключении в Пустозерске *Аввакумом Петровым* и *Лазарем*, с одной стороны, и бывш. диак. *Федо-*

ром Ивановым — с другой. Споры были вызваны ложным учением Аввакума, к к-рому присоединился Лазарь, о Св. Троице (Аввакум отрицал единосущность Св. Троицы, утверждал, что в Св. Троице — три существа, отделяя Христа от 3-го Лица Св. Троицы). Своих противников, в частности Федора Иванова и, по-видимому, И., отстаивавших в данном случае догматически верное мнение, Аввакум обвинял в «единобожии». В «Книге обличений, или Евангелии вечном» (ок. 1679) Аввакум поучает И.: «Не преподает бо Отец в Сына, ниже Сын во Отца, тожде и Дух Святый, соловянин Игнатий. И веруй, трисушную Троицу несекомую секи по равенству, не бось, едино — на три существа, тожде естества и образы три равны... Зри, Игнатей: «На трое течет источник Божества», — добре печатны стихи, о нихже соблажняет тя бес; по Арию не рцы: «Три естества неравныя», а равны три естества добре, или три существа; не шевели больши тово» (*Аввакум, протопоп*. Книга обличений, или Евангелие Вечное // Памятники истории старообрядчества XVII в. Л., 1927. Кн. 1. Вып. 1. Стб. 625; 627–628, примеч. 5. (РИБ; Т. 39)).

Крушение надежд на возвращение царя *Феодора Алексеевича* к «старой вере» (взошел на престол 30 янв. 1676), трагическое переживание своего времени как «последнего» и убежденность в приходе «духовного» *антихриста* привели И. к выводу о смерти как единственном способе освобождения от антихристового мира. Соловецкий мон-рь накануне и в ходе восстания воспринимался участниками старообрядческого движения как «Новый Иерусалим» и последний оплот веры. После падения обители истинная вера, по мнению старообрядцев, сохранилась лишь в перемещающемся сообществе верных и не имела твердого оплота на земле. Выходцы с Соловков — И., Пимен, Герман Коровка и Иосиф Сухой — должны были собрать свои «корабли верующих» и возглавить их движение в иной мир через самоожжение — «гари» (И. имел видение: «...четыре корабля великие, полны множества народа христианского, аки по морю по воздуху плывущие»). Для самоожжения И. избрал Палеостровский мон-рь на острове на Онежском оз., где он водворился со своими последователями в янв. 1687 г. Дождавшись прихода цар-

ских войск, к-рым поручено было арестовать старообрядцев, И. и его «корабль» сожгли себя. Источники называют разное число участников 1-й палеостровской «гари»: 1 тыс., 1,2 тыс., 2 тыс., 2,5 тыс. или 2,7 тыс. чел. Последователи И. позднее организовали новые «гари»: 9 авг. 1687 г. (Пимен, дер. Березов Наволок Кольского присуда, более 1 тыс. чел.), 23 нояб. 1688 г. (Герман Коровка, Емельян Иванов Второй, Палеостровский мон-рь, 500, 1,5 тыс. или 2 тыс. чел.), между 12 и 17 авг. 1693 г. (Иосиф Сухой, Строкина пуст. в Пудожском крае, более 800 чел.). Однако большинство старообрядцев негативно отнеслись к идее самоожжения. Палеостровские «гари» 1687–1688 гг. имели прямое отношение к истории Выголексинского общежительства: выход И., жившего со своими сторонниками в келье на Сарозере на окраине «Выговской пустыни», в Палеостровский мон-рь предотвратил разорение старообрядческих поселений, существовавших в глубине «Выговской пустыни» (этот отвлекающий маневр применил 1,5 года спустя и Емельян Иванов). На базе неразоренных старообрядческих «пристанищ» через неск. лет сложилось Выголексинское общежительство.

Сочинения. Большинство текстов И. дошло в неполных списках, структура ряда сочинений допускает различные их интерпретации; в частности, можно считать нек-рые тексты, следующие в рукописях за Челобитной царю Феодору Алексеевичу, главами этой Челобитной или же самостоятельными сочинениями. Темой основных сочинений И. — «Книги о титле на кресте Христовом» и Челобитной царю Феодору Алексеевичу — является защита надписания на Голгофском кресте (титла) «Царь Славы Исус Христос Сын Божий» против все более распространявшегося в то время в России надписания «ИИЦІ» (Исус Назарянин Царь Иудейский), основанного на евангельском чтении Ин 19. 19–20 (ср. также: Лк 23. 28, Мк 15. 26, Мф 27. 37).

«Книга о титле на кресте Христовом» — условное название, заимствованное из «Отразительного писания» *Евфросина*, в старообрядческих рукописях сочинение называется обычно «Писание священнодиякона соловецкаго Игнатия, преждебывшаго отца и страдалца, на отступни-





ки-никонияны обличительно о написании титлы ИИЦИ на кресте Господни». Полный текст сочинения найден мной в рукописи РГБ. Барс. № 1011. В «Книге о титле...» аргументация носит богословский характер: автор пишет о том, что «Пилатово написание» («ИИЦИ») делает Бога земным царем, в то время как Христос является Царем Славы. И. подробно излагает мысли о значимости Воплощения Христа для спасения человечества и о важности почитания Пресв. Богородицы. По утверждению И., «правильное титло» является залогом хранения от ересей, указывает верный путь к прославлению Богоматери, Которая ходатайствует за людей перед Своим Сыном, спасая от пагубного воздействия антихриста. В сочинении звучат трагические ноты, вызванные гибелью защитников Соловецкого монастыря в 1676 г. и падением обители.

Челобитная царю Феодору Алексеевичу имеет не только тематическое, но и текстовое сходство с «Книгой о титле...», нек-рые части сочинений совпадают дословно. При этом структура текстов различна, в каждом есть значительные самостоятельные части. Челобитная начинается обращением к новому царю, к-рый, как надеялся И., отменит богослужебную реформу. Затем следует раздел о надписании на кресте, во многом совпадающий с «Книгой о титле...». Сопоставительный анализ раскрытия темы «правильного титла» в сочинениях И. осложняется тем, что не известен ни один полный список Челобитной Феодору Алексеевичу, при этом существующие списки содержат разные редакции текста. В целом можно утверждать, что в Челобитной Феодору Алексеевичу данная тема изложена подробнее, чем в «Книге о титле...». Открытым остается вопрос об окончании Челобитной Феодору Алексеевичу; возможно, она завершалась «Сказанием об Адаме нынешнем», тематически перекликающимся с вводной частью произведения.

Сочинения И., посвященные «правильному титлу», оказали влияние на последующую старообрядческую традицию. Сведения о Соловецком мон-ре из вводной части Челобитной Феодору Алексеевичу вошли в «Историю об отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова (в списках Челобитной данный раздел зачастую опускается; то же относится

и к заключительной части «Книги о титле...», посвященной почитанию Пресв. Богородицы). Для переписчиков Челобитной Феодору Алексеевичу и «Книги о титле...» важнейшей была тема надписания на кресте. Такие части Челобитной, как «О надписании титлы», «О кресте и крыже», бытовали отдельно. Интерес к текстам И., посвященным «правильному титлу», объясняется существованием более позднего спора между старообрядцами Выговского общежития (см. *Поморцы*), к-рые придерживались т. зр. И., и *федосеевцами*, защищавшими надписание «ИИЦИ». После того как в 70-х гг. XVIII в. федосеевцы признали правоту поморцев, от федосеевцев откололись *титловцы*, державшиеся прежних убеждений.

В «Книге о титле...» появилась тема, в конце жизни ставшая для И. главной, — пришествие в мир «духовного» антихриста (под ним понимается «ложное учение никонийской церкви», к-рому противостоит «истинная церковь», водимая Богородицей) и падение последних оплотов благочестия. Наряду с др. учителями старообрядчества И. стоял у истоков учения о «мысленном антихристе», занявшего большое место в старообрядческих спорах в XVIII в. Осмысление гибели соловецких сельников в результате поражения Соловецкого восстания привело бывш. диакона к убеждению в нецелестности царя Алексея Михайловича, подпавшего под власть антихриста, дальнейшие события дали повод И. разочароваться и в царе Феодоре Алексеевиче. Старообрядец ставит рус. правителей в ряд с визант. имп.-еретиками *Львом III Исавром* и *Константином V Копроном*. Высшего напряжения проповедь И. достигает в соч. «Исповедание» 1682 г., где автор обращается к гонителям старообрядцев со словами: «Скончайте скорее всех нас о истине Христове... Не разсылайте в заточения, предайте смерти скорее, да вам обличники не будем!» Непосредственным результатом такого настроения стало самоожжение И. и его учеников, а также ряд последовавших «гарей».

О. В. Чумичева

Уставщик Игнатий, деятель раннего периода истории старообрядчества. В старообрядческой традиции и в зависимой от нее в этом вопросе научной лит-ре существовала т. зр.,

согласно к-рой автором всех сочинений 60–80-х гг. XVII в. в защиту титла «Царь Славы Исус Христос Сын Божий», подписанных именем Игнатий, являлся И., к-рый т. о. отождествлялся с соловецким уставщиком («еклисиархом») Игнатием, написавшим в нач. 1666 г. Челобитную царю Алексею Михайловичу (Памятники старообрядческой письменности. 1998. С. 39–45). Однако более внимательный анализ сочинений и разыскания в области соловецкой книжности позволяют пересмотреть устоявшиеся взгляды.

Так же как и И., но на 10 лет раньше, уставщик Игнатий отстаивал правильность титла «Царь Славы Исус Христос Сын Божий» против надписания «ИИЦИ». Однако сопоставление Челобитной Алексею Михайловичу с несомненно принадлежащими И. сочинениями на данную тему (с Челобитной Феодору Алексеевичу и с «Книгой о титле на кресте Христовом») позволяет сделать вывод, что это отождествление неверно: ни по строю аргументации, ни по манере изложения названные труды не могут быть атрибутированы одному автору. Челобитная Алексею Михайловичу написана книжным человеком, обладавшим большими знаниями, отличавшимся богословско-филологическим складом мышления и спокойствием тона. В данном труде обращает на себя внимание большое число ссылок на использованные книги: «*Кириллову книгу*», Большой Соборник 1647 г., Слова свт. Григория Богослова с толкованиями митр. Никиты Ираклийского, Русский Хронограф, Хроника Матфея Стрыйковского, Книгу о семи тайнах церковных Евсевия Памфила, Повесть о Тихвинской иконе Пресв. Богородицы, Грамматику, Треник иноческий (М., 1652), «Литос» (К., 1642) и т. д. Использование многочисленных источников выдает в авторе уставщика, привычного к работе с мн. богослужебными и четырьмя книгами, притом что такие занятия необязательны для диакона. Уставщик Игнатий в доказательство своей правоты приводит примеры конкретных памятников, указывая их местонахождение: крест царя Константина и крест Корсунский в Успенском соборе, кресты прп. Антония Римлянина в Благовещенском соборе. По способу изложения Челобитная Алексею Михайловичу стоит в ряду сочинений





первых старообрядческих апологетов, таких как Никита *Добрынин* и Лазарь. В «Книге о титле на кресте Христовом» и в Челобитной Феодору Алексеевичу, сочинениях, текстуально связанных и, без сомнения, принадлежащих одному автору — «черному дьякону» И., мы не найдем ни одного свидетельства из Челобитной Алексею Михайловичу. Более того, в данных трудах аргументация упрощена, автор оперирует не доказательствами, а рассуждениями, изложение является эмоционально окрашенным.

Сторонники отождествления уставщика Игнатия с И. ссылаются на старообрядческую традицию, что неверно в отношении ее раннего этапа. Инок Евфросин в «Отразительном писании» (1691) называет И. только диаконом (Памятники старообрядческой письменности. 1998. С. 160). В «Слове надгробном Петру Прокопьеву» Андрея Денисова, в Житии инока Корнилия Выговского (20-е гг. XVIII в.) и в «Истории Выговской пустыни» Ивана Филиппова сообщается об И. — «отце», «старце», «черном дьяконе» — как проповеднике старообрядчества в Обонежье (в этих сочинениях не упоминаются лит. труды И.). Только Семен Денисов говорит об авторе «Книги о титле на кресте Христовом» как о «дьяконе и еклисиархе» (*Денисов С. Истории об отцах и страдальцах Соловецких: Лицевой список из собр. Ф. Ф. Мазурина / Изд. подгот.: Н. В. Поньрко, Е. М. Юхименко. М., 2002. С. 91*). Однако Семен Денисов мог смешивать 2 писателей, писавших на одну тему. Родившийся в 1682 г. Семен был еще юн, когда И. захаживал в дом его отца, и к тому же он мог и не знать всех перипетий внутренней жизни Соловецкого мон-ря. Показательно отсутствие указания на то, что И. был «еклисиархом», в написанном Андреем *Борисовым* не позднее 1787–1788 гг. Житии Андрея Денисова, причем в эпизоде, где такое указание имело бы большой смысл, — в рассказе о духовном наставничестве И. по отношению к 1-му уставщику («еклисиарху») Выга Петру Прокопьеву (гл. «Откуда же общежителство сие начало прият...»). Следовательно, сообщение Семена Денисова является исключением из выговской традиции, говорящей только о «черном дьяконе» И. «Черным дьяконом и еклисиархом» И. называется также в списках фрагментов

Челобитной Феодору Алексеевичу, что, по-видимому, является позднейшей интерполяцией на основе того же замечания Семена Денисова.

Автор Челобитной Алексею Михайловичу уставщик Игнатий известен по документам Соловецкого мон-ря как клирошанин и головщик (руководитель монастырского хора) с 1644 г. (РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. № 45. Л. 26, 35; в статье С. Г. Зверевой упоминание клирошанина и головщика Игнатия ошибочно отнесено к 1633/34 г.: *Зверева С. Г. Мастера пения Кирилло-Белозерского и Соловецкого монастырей XVI — 1-й пол. XVII в. // ДРИ. М., 1989. [Вып.]: Художественные памятники Рус. Севера. С. 349*). Он был намного старше И. К 1666 г., когда Игнатий стал в Соловецком мон-ре уставщиком, ему было ок. 60 лет и он более 20 лет являлся головщиком. Вероятно, уставщик Игнатий — одно лицо со «старцем Игнатием», к-рый в 1652 г. в Соловецком мон-ре написал Житие св. Анны Кашинской. Об этом в 1677 г. рассказал кашинский дьячок Никифор на следствии по делу о канонизации св. *Анны Кашинской*: «А житие ея слога и писал Соловецкого монастыря старец Игнатей, по велению того же монастыря уставщика старца Никодима... А сказывал ему житие ея он, Никифор, про што ведал и слышал. А он-де сыскал и у себя в Степенной книге, что она благоверного великого князя Михаила Тверскаго супружница великая княгиня Анна. А житие-де ее слагали оне и писали по своему разуму, и Степенной книги, и по ево, Никифоровым, словам, что он им про житие ея сказывал. А вынес-де он, Никифор, то житие с собою ис Соловецкаго монастыря в то время, как переносили мощи Филипа митрополита ис того Соловецкаго монастыря в царствующий град Москву» (*Семячко С. А. Круг агиографических памятников, посвящ. Анне Кашинской. II. Агиографический цикл // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 221; предположение о том, что автором Жития св. Анны Кашинской является И., было высказано Н. Ю. Бубновым и С. А. Семячко: Бубнов Н. Ю. Известная челобитная дьякона Игнатия Соловецкого царю Федору Алексеевичу // Рукописное наследие Др. Руси: По мат-лам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 93–94; Семячко С. А. Почитание св. блгв. кнг. Анны Кашинской и агиографические памят-*

ники, ей посвященные // РЛ. 1998. № 3. С. 153; она же. Круг агиографических памятников, посвящ. Анне Кашинской. II. Агиографический цикл // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 222). Т. о., можно предположить, что Игнатий входил в ближайший круг соловецкого уставщика Никодима (известного также как Никодим Типикарис), по поручению к-рого и написал Житие св. Анны Кашинской.

8 июня 1658 г. Игнатий («чернец Игнатей») поставил подпись под соборным приговором братии Соловецкого мон-ря о неприятии новоисправленных книг (ГИМ. Син. свит. № 1171; МДИР. Т. 3. С. 3–6). К 1666 г. Игнатий был избран соборным уставщиком Соловецкого мон-ря, сменив в этом качестве иером. *Геронтия (Рязанова)*. К этому времени в Соловецкой обители находились по крайней мере 2 книжника с именем Игнатий: уставщик (автор Челобитной Алексею Михайловичу) и иеродиакон (И.). 14 февр. 1666 г. оба подписались под 1-й соловецкой челобитной о вере (ГИМ. Син. свит. № 1183; МДИР. Т. 3. С. 45–46; 1-й книжник подписался как «уставщик чернец Игнатей», второй — как «дьякон Игнатьище»). По-видимому, тогда же в связи с известием о созыве Большого Московского Собора уставщик Игнатий написал Челобитную царю Алексею Михайловичу о титле на кресте, предлагая заменить «латыно-римское начертание» «Инци» на «богословное» — «Царь Славы Исус Христос Сын Божий». Игнатий обосновывал свою позицию, во-первых, употреблением защищаемого им надписания на мн. изображениях Распятия и в творениях отцов Церкви; во-вторых, тем, что «царь иудейский» — это обвинение, выдвинутое против Христа неправедным судом и подразумевающее земное царствование, в то время как с богословской т. зр. Христос — Царь Славы (2-й аргумент в сочинении изложен кратко, упор сделан на «свидетельства»). Полный текст Челобитной неизвестен. Т. зр. Игнатия в отношении титла имела в Соловецком мон-ре много последователей, в числе к-рых, возможно, был И. В марте 1669 г. один из самых радикальных лидеров Соловецкого восстания мирянин Фаддей Петров Бородин (Кожевник) возглавил уничтожение крестов с «неверным» титлом (в Предисловии к Ирмологии Соловецкого мон-ря 1678 г. это событие описыва-



ется так: «Помыслиша бо и глаголаша в лукавстве: приидите... потребим и кресты вся, имеющая положенную титулу на себе... и множество святых старинных крестов с положенною на них титулою оный враг Божий Фаддейчише Кожевник со единомысленники своими, обретшаяся на острове Соловецком, посече и пожже» — *Ундольский В.* Замечания для истории церковного пения в России // *ЧОИДР.* 1846. Кн. 3. С. 37).

Весной 1666 г. уставщик Игнатий, возможно в связи с поданной им Челобитной, был вызван в Москву. 31 мая он предстал перед отцами Собора в патриаршей крестовой палате, где вынужден был признать «новопечатные справные книги» и новоисправленные обряды (МДИР. Т. 3. С. 106–107; его подпись («чернец Игнатий») имеется на обороте листа с текстом допросных речей 31 мая 1666 г. — ГИМ. Син. свит. № 1191). По возвращении на Соловки Игнатий был разжалован в головщики и, по-видимому, покаялся в своем отступлении от «старых обрядов». Как «чернец Игнатий» он подписал 2-ю и 3-ю соловецкие челобитные (ГИМ. Син. свит. № 1201) и «Сказку» соловецких иноков архим. Сергию от 6 окт. 1666 г. (Там же. № 1200).

Во время осады Соловецкого монастыря Игнатий занимал умеренную позицию и относился к той части братии, к-рая выступала против вооруженного сопротивления царю и отказа молиться за царя. В июне 1670 г. «выходцы» из Соловецкого мон-ря рассказывали, что инок Игнатий головщик и еще неск. соловецких священнослужителей (священники Тихон Рогуев, Митрофан, Амвросий, Сильвестр) настроены против вооруженного сопротивления властям, но на черных соборах молчат «страха ради» (*Чумичева.* 1998. С. 66). Осенью 1675 г. бывш. уставщик сделал вклад в обитель, в т. ч. книгами: «184-го [1675] году старец Игнатей крылашанин дал вкладом книг на 5 рублей да 5 рублей денег» (Архив СПбИИ РАН. Колл. 2. № 152. Л. 365 об.). Возможно, он пережил разгром Соловецкого восстания 22 янв. 1676 г. и остался в обители. В б-ке Соловецкого мон-ря сохранился принадлежавший ему список Кормовой книги, сделанный, по-видимому, в 1676 г., с записью «скрепой»: «Сия тетради в переплете черныца Игнатия, головщика и быв-

шаго уставщика, списаны с церковных кормовых книг слово в слово» (РНБ. Солов. № 965/1075. Л. 238–249; запись — автограф бывш. уставщика Игнатия, почерк неразборчивый, вероятно, из-за преклонного возраста писавшего). Рукопись датируется на том основании, что в ней указаны заупокойные кормы по соловецкому архим. Варфоломею († 1669) (Л. 240) и по бывш. архим. Саввина Сторожевского мон-ря Никанору († 23 янв. 1676) (Л. 244 об.).

О. В. Панченко, Е. М. Юхименко

Изд.: *Смирнов П. С.* Внутр. вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898. С. XXXI; Прил. С. 016–018, 045–047; *Бубнов Н. Ю.* Неизвестная челобитная дьякона Игнатия Соловецкого царю Федору Алексеевичу // *Рукописное наследие Др. Руси: По мат-лам Пушкинского Дома.* Л., 1972. С. 92–114; *Демкова Н. С.* Из истории ранней старообрядческой лит-ры: «Исповедание» Игнатия Соловецкого (1682 г.) и отклики современников на разгром Соловецкого мон-ря царскими войсками в 1676 г. // *ТОДРЛ.* 1983. Т. 37. С. 318–325; *Повесть об осаде Соловецкого мон-ря / Подгот. текста и коммент.: Н. В. Поньрко, Е. М. Юхименко // ПЛДР: XVII в. М., 1988. Кн. 1. С. 41, 92, 182–183; Соч. Игнатия Соловецкого // Памятники старообрядческой письменности / Сост.: Н. Ю. Бубнов, Н. С. Демкова, О. В. Чумичева. СПб., 1998. Вып. 1; 2000².*

Ист.: *АИ. Т. 5. С. 252–253; Филиппов И. Ф.* История Выговской старообрядческой пуст. СПб., 1862. С. 27, 37–46; МДИР. 1876. Т. 2. С. 5–20; 1878. Т. 3. С. 13, 46, 96, 97, 102–104, 161, 165; *Евфросин.* Отразительное писание о новоизбранном пути самоубийственных смертей // *Сообщ.: Х. Лопарев.* СПб., 1895. С. 25–28. (ПДП; 108); *Брежневский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции (тексты) // *Древнерус. книжность: По мат-лам Пушкинского Дома.* Л., 1985. С. 62–107; *Денисов А.* Слово надгробное Петру Прокопьеву // *Юхименко Е. М.* Литературное наследие Выговского старообрядческого общезиельства. М., 2008. Т. 1. С. 42–62.

Лит.: *Дружинин В. Г.* Писания рус. старообрядцев. СПб., 1912. С. 175–176; *Шашков А. Т.* Пошехонский дворянин-старовер Ф. Я. Токмачев и споры кон. XVII в. вокруг еретических писем протопопа Аввакума // *Источники по истории обществ. сознания и лит-ры периода феодализма.* Новосибир., 1991. С. 105; *он же.* Гари: Соловецкая мистерия черного дьякона Игнатия // *Родина.* 2000. № 10. С. 104–108; *Бубнов Н. Ю.* Игнатий // *СККДР.* Вып. 3. Ч. 2. С. 24–26; *он же.* Старообрядческая книга в России во 2-й пол. XVII в.: Источники, типы и эволюция. СПб., 1995. С. 93; *он же.* Старообрядческое учение о Голгофском кресте и никонианская «ветхозаветная ересь» // *Конфессионализация в Зап. и Вост. Европе в раннее Новое время: Докл. рус.-нем. науч. конф., 14–16 нояб. 2000 г.* СПб., 2004. С. 170–184; *Чумичева О. В.* Соловецкое восстание 1667–1676 гг. Новосибир., 1998. С. 32, 104–106, 112–113; *Лукин П. В.* Народные представления о гос. власти в России XVII в. М., 2000. С. 170–252; *Юхименко Е. М.* О времени написания Семеном Денисовым «Истории о отцах и страдальцах Соловецких» // *КЦДР: Соловецкий мон-рь.* СПб., 2001. С. 487–490; *она же.* Выговская старообрядческая пуст.: Духовная жизнь и лит-ра. М., 2002. Т. 1. С. 16, 18–

21, 25, 60, 208, 216, 258, 287–288, 415, 423, 440; *Мальцев А. И.* Полемика о титуле на кресте в сочинениях старообрядцев-беспоповцев XVIII в. // *Уральский сб.: История. Культура. Религия.* Екатеринбург, 2003. Вып. 5. С. 180–188; *Панченко О. В.* Книгохранитель и уставщик черный дьякон Иеремия // *КЦДР: Книжники и рукописи Соловецкого мон-ря.* СПб., 2004. С. 342.

ИГНАТИЙ [серб. Игњатије] (1828, о-в Лесбос — после 1888), митр. Герцеговинский Сербской Православной Церкви в 1875–1888 гг. Окончил богословскую школу на о-ве Халки, принял монашество. В 1852 г. в Видине был рукоположен во диакона Видинским митр. Паисием, в К-поле в 1866 г. — во иерея. В том же году был возведен в сан архимандрита К-польским патриархом *Софронием III* (1863–1866). В 1868 г. К-польским патриархом *Григорием VI* (Фуртуниадисом) был хиротонисан во епископа, но его титул неизвестен. 14 мая 1875 г. избран митрополитом Герцеговинским (см. ст. *Захумско-Герцеговинская и Приморская епархия*), 29 июля прибыл на кафедру в г. Мостар. В нач. 1888 г. в знак протеста против исключения Новопазарского санджака из состава Герцеговинской митрополии в связи с новым разграничением боснийских территорий между Австро-Венгрией и Османской империей формально ушел с кафедры. После переговоров властей Австро-Венгрии с К-польской Патриархией И. 15 февр. 1888 г. был отправлен на пенсию. 1 мая 1888 г. И. присутствовал на церемонии восшествия своего преемника митр. Леонтия (Радуловича; † 12 окт. 1888) на кафедру и на следующий день уехал в К-поль. Дальнейшая его судьба неизвестна.

Лит.: *Слијепчевић Ђ.* Хумска епархија и епископи (митрополити) од 1219 г. до краја XIX в. // *Богословље.* Београд, 1940. Књ. 5. С. 40–41; *он же.* *Историја.* Књ. 2. С. 471; Српски јерарси. С. 192, 286.

В. И. Косик

ИГНАТИЙ (Димов Иван; 10.05. 1938, с. Кирилово (ныне Георги-Добрево) близ г. Свиленград), митр. Плевенский Болгарской Православной Церкви (БПЦ). Род. в семье священника, основное образование получил в Чирпане и Димитровграде. В 1956–1961 гг. учился в Софийской ДС, в 1963–1967 гг. — в Софийской ДА. С 1971 г. на службе в Стара-Загорской митрополии. В 1974–1976 гг. в МДА, защитил канд. дис. «Болгарско-русские церковные взаимоотношения в XX в.». 14 сент. 1976 г.

в Мыглижском мон-ре пострижен в монашество. 29 сент. того же года рукоположен во диакона, 1 нояб.— во иерея. С 1 янв. 1977 г. протосинкелл Стара-Загорской митрополии. 6 дек. 1977 г. возведен в сан архимандрита. В 1980/81 г. стажировался в Восточноцерковном ин-те в Регенсбурге. В 1981–1985 гг. протосинкелл Акронской епархии, а в 1985/86 г. протосинкелл Нью-Йоркской епархии БПЦ, в 1986–1988 гг. протосинкелл Пловдивской епархии. С февр. по июнь 1988 г. игумен Троянского мон-ря. 29 июня 1988 г. в храме-памятнике во имя св. блгв. кн. Александра Невского в Софии хиротонисан во епископа Знепольского. 1 июля утвержден ректором Софийской ДС. 1 июля 1990 г. назначен викарным епископом Врачанского митр. *Каллиника (Александрова)*, 1 дек. 1991 г.— викарным епископом Пловдивского митр. *Арсения (Чекандракова)*. С марта по июнь 1994 г. повторно занимал пост ректора Софийской ДС. С 1992 г. временно управлял Врачанской епархией в связи с уходом в церковный раскол митр. *Каллиника*. 29 мая 1994 г. был избран митрополитом Врачанским, но из-за действий раскольнического Синода управлял епархией из Плевена. После возвращения в лоно Церкви митр. *Каллиника* Всеправославный Собор принял решение назначить И. 1 окт. 1998 г. главой новообразованной *Плевенской епархии*.

Лит.: *Хубанчев А.* Свято призвание // Църк. вестн. София, 1988. Бр. 28; *Цацов Б.* Архиепенте на Българската Православна Църква. София, 2003. С. 106–107.

Х. Темелски

ИГНАТИЙ (Железовский Иаков Леонтьевич; 20.01.1800, дер. Сехновичи Кобринского у. Гродненской губ.— 1.04.1872, Гродно), еп. Брестский, вик. Литовской епархии. Род. в семье униат. священника. В 1812–1821 гг. учился в Брестском униат. дворянском уч-ще. В 1824 г. стал послушником в базилианском Тороканском Богоявленском мон-ре, 26 окт. того же года принял монашество. В 1825 г. поступил в Главную униат. ДС при Виленском ун-те, к-рую окончил со степенью кандидата богословия в 1829 г. Известно, что вполсл. был магистром богословия. 27 мая 1826 г. был рукоположен во диакона, 30 мая — во иерея. 7 марта 1829 г. назначен преподавателем



Игнатий (Железовский), еп. Брестский. Портрет. 2-я пол. XIX в. (РГИА)

в уч-ще при Лавришевском мон-ре. 5 июля 1829 г. переведен в Кобринское уездное ДУ, 21 марта 1832 г. назначен его смотрителем. 28 дек. 1833 г. определен смотрителем Супрасльского ДУ, с 1836 г. (по др. данным, с 1839) инспектор Литовской ДС (в Жировицах). При содействии униат. Литовского еп. *Иосифа (Семашко)*; вполсл. правосл. митрополит) семинария стала центром подготовки униатов к воссоединению с правосл. Церковью. В 1839 г. И. был принят в Православие на *Полоцком Соборе униатского духовенства*, 12 февр. того же года был среди подписавших «Соборный акт» о воссоединении униатов с правосл. Церковью. 20 дек. 1839 г. возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем правосл. *гродненского Коложского во имя мучеников Бориса и Глеба муж. мон-ря*. С 1843 г. И. осуществлял опеку над *гродненским в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-рем*.

20 мая 1848 г. И. был рукоположен во епископа Брестского, назначен 2-м викарием Литовской епархии. Хиротонию в Виленском кафедральном соборе возглавил Литовский митр. *Иосиф (Семашко)* в сослужении с Минским еп. *Антонием (Зубко)*; вполсл. архиепископ) и Ковенским еп. *Платоном (Городецким)*; вполсл. митрополит). Местом его резиденции стал г. Гродно, И. оставался настоятелем Борисоглебского мон-ря. В февр. 1842 г. доложил епархиальному начальству о бедственном положении древнейшей Борисоглебской (Коложской) ц.,

к-рой угрожало разрушение. Когда в 1845 г. произошел 1-й обвал берега у юж. стены храма, митр. *Иосиф (Семашко)* ходатайствовал перед Святейшим Синодом о переезде насельников в корпуса упраздненного католич. монастыря бернардинок в Гродно. Однако по вине канцелярии Синода этот вопрос не рассматривался. В апр. 1853 г. после частичного обвала стен храма просьба И. была удовлетворена. Он организовал сбор средств на ремонт обители и пожертвовал часть денег из собственных сбережений. В окт. 1854 г. братия переехала в здание бывш. католич. обители в центре города. 3 нояб. 1854 г. И. освятил ц. святых Бориса и Глеба, 27 нояб.— теплую ц. в честь Казанской иконы Божией Матери (вскоре переосвящена во имя свт. Митрофана Воронежского). Иконостас для Борисоглебской ц. пожертвовал друг И. московский свящ. *Иоанн Зёрнов*.

И. укреплял в Православии бывш. униатов Литовской епархии. По поручению митр. *Иосифа* проводил ежегодные ревизии церквей. Согласно воспоминаниям современников, вникал во все подробности жизни приходов: испытывал священников в знании правосл. богослужения, дьячков — в чтении и пении, беседовал с крестьянами, выслушивая их просьбы и разъясняя смысл молитв, проводил испытание учеников церковноприходских школ (*Зосимович*, 1886. С. 555–556). Распорядился убрать из храмов греко-католич. иконы *Иосафата Куцевича*, причисленного к лику святых католич. Церковью за распространение унии в западнорус. землях. Почти во всех воссоединенных церквах епархии не было иконостасов, не хватало икон правосл. письма. После ходатайства митр. *Иосифа (Семашко)* перед имп. *Николаем I* правительство выделило из гос. казны сумму, с помощью которой, при активном участии И., было отремонтировано и украшено большинство воссоединенных церквей.

В связи с трудным материальным положением епархии, лишенной поддержки польск. католич. шляхты, И. искал благотворителей в рус. городах, вел обширную переписку, все свои средства направлял на ремонт старых и строительство новых церквей (Там же. С. 560). В 60–70-х гг. XIX в. в Гродненской губ. было выстроено 59 новых, отремонтировано

29 приходских и 5 приписных храмов. На личные средства И. перестроил ц. св. прав. Марфы на кладбище в Гродно (1868), церковь на родине, в с. Сехновичи и др. Сохранились до наст. времени церкви, освященные И. в Гродненской губ.: в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Друскениках (ныне Друскининкай, Литва), во имя свт. Николая Чудотворца в с. Дубно (ныне Белоруссия).

И. следил за правильным совершением правосл. служб бывш. униат. священнослужителями. В случае необходимости священники и диаконы направлялись в Вильну или Гродно, где под руководством благочинных в течение 3 месяцев обучались правильному служению и сдавали экзамен. В кафедральном соборе Гродно И. лично обучал правосл. клириков совершению служб и принимал экзамены. Снабдил все приходы епархии богослужебными книгами синодальной печати; униат. служебники, молитвенники сжигались под надзором благочинных. Также боролся за активное использование духовенством и мирянами гражданского рус. языка и за чистоту нравственного облика священнослужителя. В 1852 г. приобрел в Гродно здание для архиерейского дома (ныне ул. Горького, д. 2), к-рое стало резиденцией последующих Брестских епископов. При И. почти все этажи дома занимало уездное ДУ и квартиры преподавателей. По воспоминаниям прот. С. Л. Зосимовича, иногда «архиерейский дом ходил на контору, из которой вывозили церковные принадлежности во все уезды губернии». Во время польск. мятежа 1863–1864 гг. оказывал духовную и материальную поддержку местному правосл. населению, страдавшему от насилий со стороны мятежников; ежедневно совершал панихиды по убиенным и замученным.

Весной 1866 г. И. перенес инсульт, после частичного выздоровления продолжал свое архиерейское служение. В кон. 1869 г. перенес повторный инсульт и 27 июня 1870 г. ушел на покой, поселившись в гродненском Борисоглебском мон-ре. За заслуги перед Церковью ему была назначена ежегодная пенсия (2 тыс. р.). В сент. 1870 г. И. выполнил данный им обет, совершив паломничество в Киевско-Печерскую лавру в честь Успения Пресв. Богородицы. В пещере

прп. Антония Печерского отслужил литургию священническим чином. После паломничества по состоянию здоровья уже не служил, а только посещал богослужения. Награжден орденами св. Анны 1-й степени, св. Владимира 2-й степени.

По воспоминаниям современников, И. отличался честностью, скромностью и преданностью священническому служению, в общении с людьми был нелюдим. Нередко вечерами устраивал спевки клироса, сам аккомпанировал на скрипке. Собрал большую б-ку, интересовался рус. лит-рой и рус. книжным языком, был знатоком церковного пения (Зосимович. 1886. С. 556, 560). Похоронен под кладбищенской гродненской ц. св. прав. Марфы, справа от входа в склепе. Гробница была сооружена по просьбе архиерея незадолго до его кончины. После смерти И. из имущества осталось только 110 р., б-ка и необходимая одежда. В 1875 г. в Виленской ДС была учреждена стипендия в память об И. для детей-сирот, проявивших способности в обучении.

Лит.: Преосв. Игнатий, бывш. еп. Брестский; (Некр.) // Литовские Ев. 1872. № 8. Ч. неофиц. С. 279–282; Строев. Списки иерархов. С. 1013; Иосиф (Семашко), митр. Записки. СПб., 1883; Зосимович [С. Л.], прот. Восп. о преосв. Игнатии // ИВ. 1886. Т. 25. Сент. С. 553–562; Петров Н. И., Горобецкий М. И. Белоруссия и Литва: Ист. судьбы Сев.-Зап. края. СПб., 1890; Извеков Н. Д., прот. История Литовской ДС. Вильна, 1892; он же. Ист. очерк состояния Правосл. Церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889 г. М., 1899. С. 16–440; Списки архиереев иерархии Всерос. и архиерейских кафедр со времени учреждения Свят. Правительствующего Синода (1721–1895 гг.). СПб., 1896. № 320; Кирьянович Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки, митр. Литовского и Виленского, и воссоединение западно-рус. униатов с Правосл. Церковью в 1839 г. Вильна, 1897. С. 14, 143, 156, 180, 254, 295, 308, 347–350, 362, 370–377, 393–394, 405–407, 415–417, 427, 433, 447, 462, 464–465, 470, 483, 486; Орловский Е. Ф. Судьбы Православия, в связи с историей латинства и унии в Гродненской губ. в XIX ст. (1794–1900). Гродно, 1903; Машуков В. Древняя «Колошская» церковь и Борисоглебский муж. мон-рь в Гродно // Рус. паломник. 1910. № 36. С. 578–581; Игнатий (Железовский) // РБС. Т. 11. С. 46; Антоний (Мельников), архим. Жировицкий мон-рь в истории западных рус. епархий: Магист. дис. / МДА. Од., 1964. Ч. 1; Носко М. М., свящ. Униатская Церковь в нач. XIX в. и подготовка к воссоединению с Православием: Канд. дис. / Минская ДА. Минск, 2000; он же. Брестский еп. Игнатий (Железовский) и правосл. храмостроительство в Гродненской губ. // Кирилло-Мефодиевские чт., 10-е: Церковь и информ.-образоват. пространство: Мат-лы. Минск, 2005. Ч. 1. С. 240–245; он же. Еп. Игнатий (Железовский) // Брестские Ев. 2005. № 2(12). С. 45–46; Черепица В. Н. Гроднен-

ский правосл. некрополь. Гродно, 2001; Машуков. Русские иерархи, 992–1892. М., 2002. Т. 1. С. 468–470.

Свящ. Михаил Носко, Н. И. Дорош

ИГНАТИЙ (Иевлевич), архим. полоцкого Борисоглебского мон-ря, церковный и общественный деятель — см. в ст. *Иевлевичи*.

ИГНАТИЙ (Мальшев Иван Васильевич; 24.03.1811, дер. Шишкино Даниловского у. Ярославской губ.— 15.05.1897, Троице-Сергиева пуст.),



Архим. Игнатий (Мальшев). Фотография. 1899 г. (ГПИБ)

архим., настоятель с.-петербургской Троице-Сергиевой пуст., церковно-общественный деятель, худож. Род. в крестьянской семье, получил домашнее образование. С 1824 г. работал в С.-Петербурге при доме купца 1-й гильдии П. В. Лесникова вместе со старшим братом Макарием. В 19 лет стал приказчиком. Регулярно посещал богослужения, особенно в Казанском, Преображенском соборах, Пантелеимоновской ц., много читал, пробовал писать духовные стихи. В дек. 1833 г., узнав от Лесниковых о прибытии на столичное Троице-Сергиевское подворье архим. св. Игнатия (Брянчанинова), встретился с ним и решил поступить в янв. 1834 г. в Троице-Сергиеву пуст. Прибыл в обитель 5 янв. того же года вместе со свт. Игнатием и его духовным другом схим. Михаилом (Чухачёвым) и стал келейником настоятеля. «Ванюшка Шишкинский», как называл его свт. Игнатий, принимал со смирением достаточно суровое обхождение архимандрита,



нес послушания свечника, кружечного, просфорника. Поддерживал дружеские отношения с буд. архим. *Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря* Феофаном (Комаровским). В связи с ремонтом настоятельского корпуса Иван долгое время проживал вместе со свт. Игнатием в инвалидном доме памяти гр. В. А. Зубова.

Архим. Игнатий обратил внимание на художественный талант Малышева и направил его в АХ. За время обучения Малышев занимался в классах у К. П. Брюллова, А. Г. Варнека, А. Е. Егорова, М. И. Скотти, общался и дискутировал о монашестве с гравером А. Г. Ухтомским. Проживал в монастырской квартире на Лиговской ул. За недостатком средств Малышев в 1840 г. оставил АХ и возвратился в пустынь, где поселился в келье. Продолжал заниматься иконописанием, во время ремонта Троицкого собора создал ок. 70 образов для нового 3-ярусного иконостаса. В 1881 г. был удостоен звания почетного вольного общника АХ.

Малышев был пострижен в рясофор с именем Игнатий и получил прозвание Игнатий Маленький; в 1842 г. пострижен в мантию с тем же именем, 1 апр. 1844 г. рукоположен во диакона, на следующий день — во иерея. И. неоднократно посещала имп. *Александра Феодоровна*, интересовавшаяся его успехами в живописи. И. подарил ей икону собственного письма. Духовной дочерью И. стала статс-дама П. И. Мятлева (впосл. была похоронена в семейной усыпальнице в Троице-Сергиевой пуст.). В 1848 г., во время эпидемии холеры, И. был командирован в Скорбященскую ц. С.-Петербурга для исполнения треб. В том же году в столице скончалась отличавшаяся благочестием мать И. В это время в Троице-Сергиевой пуст. жили братья И. — Макарий, впосл. схимонах с тем же именем (исполнял послушание наставника молодых иноков, в т. ч. буд. афонского подвижника схим. Парфения (Гвоздева)), и, младший, Петр (впосл. иером. Платон; † 1863). Третий брат, Степан, успешно занимался торговлей и на свои средства построил новую келью И.

В связи с небольшими размерами теплой церкви И. удалось убедить настоятеля построить новый храм во имя прп. Сергия Радонежского и по-

лучить обещание кнг. З. И. Юсуповой пожертвовать на него 40 тыс. р. Став главным распорядителем работ на строительстве Сергиевской ц., пользовался доверием настоятеля и архит. А. М. Горностаева. Однажды И. нашел в лесу гранитный валун, к-рый был использован для отделки всех колонн храма. И. настоял на том, чтобы иконостас для церкви был не резным дубовым, как предлагал свт. Игнатий, а мраморным. Для получения средств на убранство храма И. продал имевшийся у него эскиз Брюллова, сам выполнил на колоннах медальоны с изображениями святых, спроектировал гранитный мозаичный пол (частично сохр.), плафон на балках, витражи. Принципы устройства и символику постройки И. впосл. изложил в брошюре «Храм преподобного Сергия».

15 апр. 1857 г. И. был назначен наместником Троице-Сергиевой пуст. Через полгода готовившийся к епископской хиротонии свт. Игнатий рекомендовал митр. Новгородскому и С.-Петербургскому *Григорию (Постникову)* назначить «неученого» И. настоятелем. Указом Святейшего Синода от 30 окт. 1857 г. И. был определен настоятелем Троице-Сергиевой пуст. 17 нояб. 1858 г. в Казанском соборе состоялось возведение И. в сан архимандрита. Отслужив литургию в пустыни, И. попросился с учителем; в дальнейшем он состоял с ним в переписке и получал от него написанные святителем сочинения.

При И. обитель выплатила долг в 4 тыс. р. Число братии увеличилось с 35 в 1867 г. до 61 чел. в 1877 г. Мон-рь был идиоритмическим, И. возражал против намерения Синода в 1870 г. ввести в нем общежитие, считал, что обитель и без того благоустроена. Среди братии были: архим. *Израиль (Андреев)*; впосл. настоятель *Коневского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря*), историк, собиратель архива Павел Петрович Яковлев, келейник свт. Игнатия Иван Татаринов (впосл. архим. Иустин, настоятель *Бабаевского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*). При И. в пуст. поступили ее будущие настоятели архимандриты Варлаам (Никифоров; с 1867; келейник И.), Иоасаф (Меркулов; с 1871), Михаил (Горельшев; с 1873), сщмч. Сергий (Дружинин; с 1887). На покое жили ранее состоявшие в братии настоятели: *староладожского во имя*

свт. Николая Чудотворца мон-ря архим. Аполлос (Попов; с 1863), Введено-Островского мон-ря игум. Аполлинарий (с 1865), строитель Ниловой Сорской пуст. иером. Нектарий (Токарев; с 1867). Богослужения в пустыни посещали литераторы А. Н. Муравьев и В. И. Аскоченский. Последний, отличаясь неуравновешенным характером, не раз конфликтовал с И. После кончины Аскоченского († 18 мая 1879) И. отпел и похоронил его в пустыни.

В 1861 г. И. сопровождал имп. Александра II с супругой и цесаревичем на Валаам и Коневец (это была его первая встреча с императором). Впосл. И. получил возможность неофиц. общения с царской семьей; в частности с имп. Марией Александровной, к-рая в разговоре с государем Александром II назвала И. смиренным, вел. княгинями Александрой Иосифовной и Александрой Петровной. С вел. кнг. Ольгой Николаевной И. состоял в переписке, она подарила ему свое платье из бархата, шитое золотом, для пошивки ризы. 22 июня 1867 г. пустынь посетил греч. кор. Георг I. Архимандрит был участником мн. событий, связанных с великокняжеской семьей. По просьбе принца Николая Петровича Ольденбургского благословил его брата Александра на участие в русско-тур. войне 1877–1878 гг., провожал на фронт войска, дислоцированные в Петергофе и Стрельне. При помощи вел. кнг. Александры Иосифовны в пустыни был устроен госпиталь с церковью, 29 янв. 1879 г. освященной во имя Всех святых. За 25 лет настоятельства И. возвел в пустыни ок. 50 построек, в которые вложил от трети до половины личных средств.

Самым значительным сооружением в Троице-Сергиевой пуст. стал Воскресенский собор, спроектированный И. совместно с архит. А. А. Парландом и построенный на месте обветшавшего храма 1791 г. Строительство было исходатайствовано 20 мая 1872 г. жертвователями кнг. А. Голицыной, князьями П. Дурасовым и А. Потёмкиным, гр. Строгановым, Т. Лесниковой и осуществлялось под наблюдением И. 15 мая 1884 г. И. освятил нижний храм-усыпальницу во имя арх. Михаила в память о кн. М. П. Голицыне. 29 июля 1884 г. митр. С.-Петербургский *Исидор (Никольский)* освятил собор в присутствии вел. кнг. Александры Иосифовны.





22 дек. 1875 г. И. освятил во имя вмиц. Екатерины церковь Собственной Его Императорского Величества канцелярии в память умершей жены шефа жандармов ген.-адъютанта А. Л. Потапова.

И. составил программу и эскиз *Воскресения Христова собора* в С.-Петербурге на месте смертельного ранения имп. Александра II в марте 1881 г. Возможно, о его строительстве шла речь на похоронах принца Петра Георгиевича Ольденбургского в нач. мая 1881 г., когда имп. Александр III впервые после воцарения посетил пуст. и беседовал с архимандритом. В образе храма И. решил воплотить идею мученичества царя-освободителя, уподобив его распятому и воскресшему Христу; И. стремился придать облику собора «духовное и назидательное значение». Он предлагал также построить вокруг храма некую постройку — «кремль» с музеем имп. Александра II. По преданию, идея храма была явлена И. в тонком сне Пресв. Богородицей. О своем видении И. рассказал вел. кнг. Александре Иосифовне, а вел. кнг. Екатерина Михайловна посоветовала архимандриту принять участие в конкурсе на постройку. Вместе с архит. Парландом И. создавал первоначальный проект храма, к-рый имп. Александр III предпочел остальным и окончательно утвердил в 1887 г. По предложению И. (23 апр. 1883) храм получил посвящение в честь Воскресения Христова; И. составил чин закладки собора и обратился с воззванием к жертвователям. Он не имел возможности постоянно наблюдать за постройкой храма из-за преклонного возраста и неотложных дел в пуст. и в 1884 г. вышел из состава строительной комиссии. Однако идеи И. в целом удалось реализовать, несмотря на изменения, внесенные архитекторами Д. И. *Гриммом* и Парландом.

Будучи благочинным монастырей С.-Петербургской епархии, И. за короткое время добился устранения 3 настоятелей *Зеленецкого во имя Св. Троицы мон-ря*, но отстоял перед митрополитом игуменью *староладожского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. Много лет И. был попечителем с.-петербургского Воскресенского Новодевичьего мон-ря, постриг в монахини большинство сестер обители. По инициативе и при участии И. была устроена дочерняя по отношению к Новодевичьему

мон-рю обитель во имя св. равноап. Марии Магдалины близ мызы Вохоново Царскосельского у. В связи с трудностью исполнения послушания благочинного в ведении И. С.-Петербургский митрополит Исидор оставил только *Черемнецкий во имя ап. Иоанна Богослова мон-рь*.

Почти не покидал Троицкую пуст., только в сент.—окт. 1881 г. совершил поездку в Москву, в Троице-Сергиеву лавру, на свою родину и в Николо-Бабаевский мон-рь, где был похоронен свт. Игнатий (Брянчанинов). В том же году в С.-Петербурге было опубликовано «Жизнеописание еп. Игнатия Брянчанинова», основной вклад в подготовку к-рого внес И.

При И. Троицкая пуст. стала одним из центров связи РПЦ с юж. славянами. Здесь принимали игнантиков-сербов, в т. ч. архим. Савву (Косановича; вполн. митрополит Дабро-Босанский), митр. Сербского Михаила, архим. Дутича. И. пожертвовал в храм г. Босна-Сарай (ныне Сараево, Босния и Герцеговина, 1876) иконостас, написанный проживавшим при мон-ре худож. Колчиным, 73 иконы, образ прп. Сергия Радонежского, запрестольный крест и хоругви. И. получил от кн. черногорского Николы I орден св. Даниила I. В письме серб. митрополиту И. отмечал: «Не много мы ждем к отпращиванию участи наших братьев от пресловутой европейской цивилизации, так велегласно проповедующей о гуманности и равнодушно допускающей в недрах своих открытое разбойничество мусульманских фанатиков и душегубство христиан» («Ты мой Бог». 2000. С. 88). В 1885 г. И. отслужил соборную панихиду по павшим в братоубийственной войне болгарам и сербам.

В июне 1884 г. И. принял в обители делегацию японцев, в беседе с которыми объяснял отличие Православия от католичества. Состоял в переписке с абиссинцами и принимал их в мон-ре. Иногда И. упрекали в излишней строгости. Так, он отказался посетить праздник в честь дня рождения в семье духовных чад, когда узнал, что они в Великий пост пригласили в дом фокусника. В 1859 г. не допустил в церковь имама Шамиля. Известен отзыв И. о лютеранах: «Лютер плохой садовник. Очищая деревья, обрезывая ветви, не приносящие плодов, подрезал и корни дерева. Если он соблазнился на католическую церковь, то следовало ему по-

искать Церковь, установленную Самим Спасителем нашим». И., не вынимая за протестантов частиц на проскомидии, однако, служил заупокойные богослужения по инославным, хоронил в обители представителей нек-рых лютеран. семей (герцогов Ольденбургских, Штакеншнейдеров, гр. Баранова). Был известен выступлениями против учения Л. Н. Толстого и пашковцев, против спиритизма как «бесовского наваждения».

Он подготовил и опубликовал пользовавшиеся популярностью краткие жизнеописания рус. святых, материалы о совр. состоянии монашества в сравнении с белым духовенством, писал о театре. Хорошо знал географию, военное дело, музыку, предпочитая более строгое антифонное, или столбовое, пение. В сочинениях И. предстает человеком твердых консервативных, монархических и патристических убеждений, опытным духовником.

Признавая «оскудение подвижничества», И. считал, что мон-ри остаются «достоянием народа и государства». «Закройте монастыри, пожалуй, забудут Бога, веру, благочестие... Если бы благочестие сохранялось в должной мере, не было бы преступлений... огромного административного расхода на полицию и тюрьмы, было бы блаженство на земле. Человечество страдает за отступление» (РС. 1883. Т. 40. № 10. С. 266). В 1869 г. И., член специально созданной комиссии, выступил едва ли не единственным противником составленного игум. Митрофаном (Розен) проекта устройства Псковской епархиальной общины сестер милосердия для распространения его по русским монастырям («Слово о монашеском делании» (СПб., 1887) — записка, адресованная имп. Марии Александровне). Проект не был принят. И. вел длительную полемику со сторонниками (начиная с С.-Петербургского митр. Исидора) запрета на прием в мон-ри не прошедших воинскую службу (соответствующую записку 6 февр. 1884 он подал обер-прокурору Синода К. П. Победоносцеву), протестовал против положения, согласно к-рому поступающие в мон-рь лишались пенсии. Резкое неприятие вызывали у И. любые проекты преобразования мон-рей, в т. ч. проект размещения при них благотворительных учреждений. В них он видел пробы «несбыточного и зловредного



социализма западных проективистов». Такие преобразования, по его мнению, нарушали один из принципов монашества — невмешательства в дела земного мира (Слово в защиту русских монастырей. СПб., 1874. С. 38, 39, 72).

В последние годы жизни И. особое внимание уделял благотворительности вне монастырских стен. Пустынь материально помогала духовным школам. И. стал одним из учредителей Православного благотворительного общества ревнителей веры и милосердия, созданного в «благодарное воспоминание милости Божией о сохранении жизни государя Александра III и его семейства 17 октября 1888 г. при крушении поезда у станции Борки». В 1894 г. И. основал приют для больных детей во имя Божией Матери на месте Ее явления в 1890 г. больному 13-летнему Н. Грачёву. Предварительно И. убедился в подлинности обстоятельств чудесного исцеления Николая перед иконой Божией Матери «Всех скорбящих Радость». 3 дек. 1894 г. И. с братией пустыни освятил 1-ю квартиру для умышленно отсталых детей, с марта 1891 по 1894 г. выкупил весь дом, где произошло явление Богородицы (Б. Белозерская ул., д. 1). По его духовному завещанию (10 окт. 1897) дом передали «под устройство приюта для малолетних хроников, паралитиков и... припадочных и увечных». В год кончины И. при доме была устроена ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». В 1901 г. Грачёв принял монашеский постриг и священный сан в Троице-Сергиевой пуст. С 1906 г. иером. Николай (Грачёв; † 1919) служил в церкви приюта, к-рым управляла его сестра Е. К. Грачёва, ставшая основоположницей отечественной олигофренопедагогики.

И. отличался аскетизмом, нестяжанием, приветливостью, терпел недостатки ближних. Свт. Игнатий в своих записках отмечал, что И. — «муж разумный, добрый и благочестивый» (Полное жизнеописание. С. 203). И. был награжден неск. орденами, в т. ч. орденом св. Анны 1-й степени к 25-летию настоятельства (1883).

После Пасхи 1897 г. И. участвовал в работах по ремонту придела во имя арх. Михаила и заболел. Его духовник иером. Варлаам (Никифоров) исповедал, причастил и соборовал умирающего; И. благословил бра-



Архим. Игнатий (Мальшев).
Гравюра. 80-е гг. XIX в.
(РГБ)

тию и духовных чад. 15 мая его посетил прот. прав. Иоанн Кронштадтский, прочел разрешительную молитву из канона на исход души. Отпевание совершили архиеп. Финляндский и Выборгский *Антоний (Вадковский)* и еп. Гдовский *Назарий (Кириллов)*. И. был похоронен в нижнем храме Воскресенского собора, на солее перед левым клиросом. Над захоронением была поставлена мраморная гробница с надписью: «Твой есмь аз, спаси мя». Во время разрушения собора в кон. 40-х — нач. 50-х гг. XX в. останки И., вероятно, не были потревожены. Осенью 1996 г. в ходе археологических работ их обнаружили, перенесли для поклонения в ц. во имя прп. Сергия Радонежского возрождаемой Троице-Сергиевой пуст.

Небольшой портрет-ремарка И. имеется на гравированном изображении свт. Игнатия (Брянчанинова) работы Л. Е. Дмитриева-Кавказско (1882, РГБ — Духовные светочи России. С. 158. Кат. 144). Существовали отдельные отпечатки ремарок (*Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 995). Др. портрет И. помещен в издании: Рус. деятели в портретах, изд. редакцией ист. журнала «Русская старина» (СПб., 1886 — Там же. Т. 4. Стб. 163).

Соч.: Путь праведных и путь нечестивых. СПб., 1860; Храм прп. Сергия в 1-кл. Троицкой Сергиевой пуст. с изъяснением священных изображений и надписей внутри его. СПб., 1860; О духе времени. СПб., 1874; Слово в защиту рус. мон-рей. СПб., 1874; Краткие жизнеописания рус. святых. Кн. 1: Век X—XIV; Кн. 2: Век XV—XVIII. СПб., 1875 (перезд.: Жития святых, в земле Российской

просиявших: Рус. святые X—XVIII вв. СПб., 2001; Жития святых земли Российской: Летопись истории отечества X—XX вв. СПб.; Приозерск, 2004); Из воспоминаний архим. Игнатия, первого келейника еп. Игнатия, ныне настоятеля Сергиевой пуст. // Жизнеописание еп. Игнатия Брянчанинова, сост. его ближайшими учениками, и письма преосвященнейшего к близким ему лицам. СПб., 1881. С. 121—137; [Воспоминание]: Архим. Игнатий, настоятель Сергиевой пуст., почетный вольный общник Имп. Академии художеств // РС. 1883. Т. 40. № 10. С. 262—268; О волхвах и волхованиях древних и новых. СПб., 1887; Слово о монашеском делании...: По поводу проекта игум. Митрофании 10 июля 1869 г. СПб., 1887; Неск. слов о толках графа Л. Н. Толстого. СПб., 1888; Св. славный равноап. вел. кн. Владимир. СПб., 1888; 17 октября: Два чуда: первое — в Вологде — 1655 г., второе — под Харьковом — 1888 г. СПб., 1890; Пред могилою царя-мировотворца // ЦВед. 1894. № 49. Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 182. Д. 2054; Ф. 834. Оп. 4. Д. 817. Л. 123—127, 823, 841, 842; Ф. 1183. Оп. 32. Д. 32.

Ист.: *Игнатий (Брянчанинов), еп. Кавказский и Черноморский*. Собр. писем / Сост.: игум. Марк (Лозинский). М.: СПб., 1995; *он же*. Полное собр. творений в 8 т. М., 2007. Т. 7. С. 390—406.

Лит.: *Яковлев П. Н.* Исторический очерк 1-кл. Троице-Сергиевой Приморской пуст. С.-Петербургской епархии. СПб., 1884. С. 8, 10—15, 17—20; Жизнеописание архим. Игнатия (Мальшева), бывш. настоятеля Троицкой Сергиевой пуст. СПб., 1899; Чудо Божие для слабоумных и припадочных детей: История возникновения приюта и братства во имя Царицы Небесной в С.-Петербурге. СПб., 1903; *Соколов Л. А.* Еп. Игнатий Брянчанинов: Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. К., 1915. Т. 1. С. 14, 120—122, 132, 162, 163, 192, 202, 365, 368, 379; Т. 3. С. 144, 153, 155, 242, 243, 246, 267, 268 (перезд. в 1 т.: М., 2003); *Трубников Ю. В.* Храм Воскресения Христова (Спас на крови). СПб., 1997. С. 17—28; *Владимир [Котляров], митр. С.-Петербургский и Ладожский*. Троице-Сергиева пуст. Петроградской епархии // *Он же*. Жизнь и труды. СПб., 1999. С. 278—301, 367; *он же*. Обитель Северной столицы: Св.-Троицкая Сергиева пуст. СПб., 2002; «Ты мой Бог, я Твой раб»: Жизнеописание настоятеля Троице-Сергиевой пустыни архим. Игнатия (Мальшева). СПб., 2000; Полное жизнеописание свт. Игнатия Кавказского. М., 2002. С. 9, 95—97, 109, 113, 160, 163, 203, 482; *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святые С.-Петербурга. СПб., 2003. С. 29—33.

Свящ. Александр Берташ

ИГНАТИЙ [серб. Игнатије] (Мидич Добривой) (род. 17.10.1954, с. Кнез-Село, близ г. Ниш, Сербия), еп. Брянчевский Сербской Православной Церкви, богослов. Начальное образование получил в родном селе. В 1969—1974 гг. учился в семинарии св. Саввы в Белграде, в 1976—1980 гг. — на Белградском богословском фак-те. В 1981—1987 гг. продолжил учебу на богословском фак-те Афинского ун-та, изучал визант. лит-ру, античную и совр. философию, католич.

и протестант. богословие. Докт. дис.— «Тайна Церкви: Систематическо-герменевтическое понимание тайны Церкви по св. Максиму Исповеднику» (The Mystery of the Church: Systematic and Historical Presence of the Mystery of the Church by St. Maximus the Confessor. Athens, 1987). С 1988 г. доцент, преподаватель этики и догматики на Белградском богословском фак-те. В 1991 г. в белградском Введенском мон-ре пострижен в монашество, в том же году рукоположен во диакона и во иерея. В 1994 г. хиротонисан во епископа и поставлен на кафедру *Браничевской епархии*. Участник многочисленных богословских конференций. Член редакций журналов «Богословские взгляды» (Теолошки погледи) и «Соборность» (Саборност; изд. в Браничевской епархии). Автор множества статей в серб. и греч. церковной периодике, правосл. катехизисов для средней школы. Большинство исследований И. посвящено анализу христ. эсхатологии и онтологии и их соотношению с экклезиологией и совр. состоянием Церкви. Издал исследование о св. Максиме Исповеднике «Воспоминания в будущем» (Сећање на будућност. Београд, 1995).

Соч.: Православна антропологија и савремени егзистенцијализам // Богословље. Београд, 1990. Књ. 34. С. 33–41; Тумачење XIV беседе св. Григорија Богослова // Беседа. Нови Сад, 1992. Књ. 2. Св. 1/2. С. 5–28; Човек као икона и подобије Божје: Хришћанско схватање човека // Луча. Никшић, 1996. Год. 13. Бр. 1/2. С. 129–138; Hrišćanstvo i ekologija // Ekologija i religija. Beograd, 1997. S. 21–28; Реч о молитви // Православни молитвеник. Пожаревац, 2001; Црквени словарь: Уџбеник за 1. разред основне школе. Београд, 2001, 2006²; Православни катихизис: Уџбеник за 1. и 2. разред средњих школа. Београд, 2002; Православље и Европа // Хришћанство и европске интеграције. Београд, 2003. С. 39–47; Православни катихизис: Приручник за наставнике основних и средњих школа. Београд, 2003, 2004², 2008³; Православни катихизис: За 2. разред основне школе. Београд, 2003, 2006²; Православни катихизис: За 3. разред основне школе. Београд, 2004, 2007⁴; Православни катихизис: За 4. разред основне школе. Београд, 2004; Биће као есхатолошка заједница. Пожаревац, 2008.

Лит.: *Биговић Р.* Предговор // *Игнатије (Мидић), еп.* Сећање на будућност. Београд, 1995.

Иером. Игнатий (Шестаков)

ИГНАТИЙ (Оксенович-Старушич; † 30.10.1651 (?), Киев), еп. Могилёвский, Мстиславский и Оршанский, д-р богословия, писатель. В числе способных молодых людей И. был отправлен митр. Киевским свт. *Петром (Могилой)* за границу с целью

подготовки учителей для задуманной им высшей школы при Киево-Печерском мон-ре. Вероятно, там И. получил образование. В 1637 г. митр. Петр рукоположил И. во иерея и определил служить в ц. Успения Пресв. Богородицы Киево-Печерского мон-ря. В 1638 г. И. стал игуменом Гоцанского мон-ря (близ Луцка), в 1639–1640 гг.— ректором основанной при мон-ре митр. Петром коллегии (митрополит пытался создать филиал Киевской коллегии в Виннице, но перенес ее в Гоцу, где находился И.). В 1640 г. И. возвратился в Киев, в том же году во главе посольства киевского духовенства посетил в Москве царя *Михаила Феодоровича*. Духовенство просило царя о финансовой помощи в строительстве правосл. церквей, а также предлагало прислать учителей для организации в Москве уч-ща. Царю передал в дар часть мощей равноап. кн. *Владимира (Василия) Святославича*. Посольство было успешным: были отпущены денежные средства и в Киев посланы мастера (АЮЗР. Т. 3. № 60–62).

В 1641 г. И. стал игуменом Киево-Братского Богоявленского мон-ря, в 1641–1642 гг. был ректором Киево-Могилянской коллегии, в 1642 г. участвовал в работе Ясского правосл. Собора. С 1642 г. игумен киевского Выдубицкого мон-ря. 12 июля 1650 г. хиротонисан во епископа Могилёвского, Мстиславского и Оршанского. Вскоре после назначения умер и похоронен в Киеве, на территории Выдубицкого мон-ря.

И., известный проповедник и ревнитель Православия, вместе с митр. Петром (Могилой) отстаивал права правосл. Церкви в борьбе с униатами и католиками, но был лояльным к властям Речи Посполитой и враждебно настроен по отношению к казачеству. Сохранилось составленное им надгробное слово о кн. Илии Четвертинском «Казанье погребовое...» (1641), в к-ром он восхваляет древность рода умершего князя, его воинские подвиги и христ. добродетели. Соч.: Казанье погребовое над телом... князя Илии Святополка... Четвертинского... одправованое в Тимоновце. К., 1641.

Лит.: *Петров Н. И.* Киевская академия во 2-й пол. XVII в. // ТКДА. 1895. № 8. С. 586–622; № 9. С. 36–56; № 10. С. 201–256; № 12. С. 574–632 (отд. отт.: К., 1895); *Титов Ф. И., прот.* К вопросу о значении Киевской академии для православия и рус. народности в XVII–XVIII вв. // Там же. 1903. № 11. С. 375–407; 1904. № 1. С. 59–100 (отд. отт.: К., 1904); *Перетц В. Н.* К биографии о. Игнатия Оксе-

новича Старушича, киевского проповедника пол. XVII в. // ИОРЯС. 1914. Т. 19. Кн. 1. С. 187–199; Украинські письменники: Біобібліогр. словник / Уклад: Л. С. Махновець. К., 1960. Т. 1; *Крекооть В. І.* До історії української барокової учительсько-ораторської прози: Казання Ігнатія Оксеновича Старушича на погребі князя Іллі Святополк-Четвертинського // Українське літературне барокко. К., 1987. С. 244–271; *Хижняк З. І.* Оксенович-Старушич // Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст. К., 2001. С. 404.

Л. Л. Щавинская

ИГНАТИЙ (Пологрудов Сергей Геннадьевич; род. 25.03.1956, Иркутск), архиеп. Петропавловский и Камчатский. В 1978 г. окончил физический фак-т Иркутского гос. ун-та. В 1978–1980 гг. служил в армии в Прибалтийском военном округе в звании лейтенанта. В 1980–1983 гг. работал инженером электронно-вычислительного центра Во-



Игнатий (Пологрудов), архиеп. Петропавловский и Камчатский. Фотография, 2009 г.

сточно-Сибирского энергетического ин-та (Иркутск), в 1983–1990 гг. был зав. лабораторией медицинской кибернетики в Восточно-Сибирском филиале Всесоюзного научного центра хирургии.

В 1988 г. под влиянием Иркутского и Читинского архиеп. *Хризостома (Мартишкина)*; ныне митрополит Виленский и Литовский) принял крещение. В 1990 г., после назначения архиеп. Хризостома на Виленскую кафедру, С. Г. Пологрудов переехал в Литву. 22 марта 1990 г. поступил послушником в *вильнюсский в честь Состервия Св. Духа на апостолов муж. мон-рь*. 27 сента. 1990 г. рукоположен архиеп. Хризостомом во диакона. Был попечителем, а затем и духовником школы-интерната в Вильнюсе. В 1991–1993 гг. заочно

окончил Московскую ДС. 13 апр. 1992 г. пострижен в монашество с именем Игнатий в честь свт. *Игнатия (Брянчанинова)*. 10 мая 1992 г. рукоположен во иерея. В окт. 1992 г. назначен благочинным вильнюсского Свято-Духова мон-ря. 2 нояб. 1997 г. возведен в сан игумена.

1 марта 1998 г. И. возведен в сан архимандрита Патриархом *Алексием II* в Успенском соборе Московского Кремля. 26 марта 1998 г. определен, 29 марта хиротонисан во епископа Петропавловского и Камчатского. Хиротонию возглавил Патриарх *Алексий II* в *Богоявления соборе в Елохове*. При И. в епархии были открыты *Казанской иконы Божией Матери жен. мон-рь* (20 апр. 2005), *Петропавловский во имя вмч. Пантелеимона муж. мон-рь* (26 дек. 2006). К 2009 г. в епархии насчитывалось 42 прихода и общины, 2 мон-ря и скит. Действуют епархиальный миссионерский отдел, отдел по взаимодействию с Вооруженными силами и силовыми структурами (с 2003), Православный апологетический центр, Музей истории Православия на Камчатке и в Русской Америке. Были приняты меры по укреплению социального служения Церкви: в епархии открыты единственный в Петропавловске-Камчатском реабилитационный центр для бездомных и бывших в заключении в честь иконы Божией Матери «Нечаянная Радость» (1996), правосл. сестричество во имя вел. кнг. прмц. Елисаветы и инокини Варвары (2006), Камчатское об-во правосл. врачей во имя свт. *Луки (Воино-Яснецкого)* (2006), Центр психологической помощи пострадавшим от оккультизма, тоталитарных сект и наркозависимым во имя Новомучеников и исповедников Российских. В епархии работает филиал *Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та* (ПСТГУ), воскресные школы, Православный военно-патриотический клуб «Русские витязи».

С 2000 г. И. является председателем попечительского совета по строительству кафедрального Свято-Троицкого собора в Петропавловске-Камчатском. В 2004 г. в недостроенном храме состоялась 1-я литургия. В февр. 2004 г. вместе с др. дальневост. архиереями подписал обращение к Президенту России В. В. *Путину*, где был выражен протест против возможной передачи Японии островов М. Курильской

гряды. И. совершил переходы под льдами Сев. Ледовитого океана в качестве духовника и корабельного священника в составе экипажей атомных подводных лодок «Томск» (1998), «Св. Георгий Победоносец» (2003), «Воровский» (2004). С его благословения была учреждена 1-я в российском Военно-морском флоте церковь на корабле «Камчатка» (пункт базирования — пос. Завойко). В 2005 г. под рук. И. в епархии прошли торжества в честь 300-летия Православия на Камчатке. К празднованию было выпущено Евангелие от Луки на корякском языке, в ходе подготовки к изданию переводчики разработали религ. лексику для корякского языка.

Решением Русского биографического ин-та И. был удостоен звания «Человек года 2005» в номинации «Религия». 25 февр. 2007 г. возведен в сан архиепископа. В том же году окончил теологический факультет ПСТГУ. В марте—апр. 2008 г. И. входил в состав полярной экспедиции, направлявшейся из Мурманска к ледовой базе «Борнео». 5 апр. 2008 г. совершил Божественную литургию на Северном полюсе и рукоположил во иерея диак. Романа Никитина. На месте служения литургии был установлен поклонный крест. И. является сторонником использования новых средств и форм миссионерской проповеди. 8 февр. 2008 г. первым из правящих архиереев РПЦ создал персональный блог в Интернете.

Соч.: Рус. православие на Камчатке: восхождение на рубеже тысячелетий // 300 лет Православия на Камчатке. М., 2005. С. 34–37; То же // МисОб. 2005. № 11(121). С. 15–16; <http://www.blogs.pravkamchatka.ru/wordpress/> [Электр. ресурс].

Лит.: Наречение и хиротония // ЖМП. 1998. № 5. С. 21–27; *Шкота С., Жевелюк И.* Атомный флот усилен священником // Коммерсантъ. 1998. № 186; На Камчатке создается первый жен. мон-рь: Камчатская обл., 28 мая 2001 г. // МисОб. 2001. № 6(68). С. 5; Завершилась двухнедельная поездка Камчатских правосл. священников по районам области: Петропавловск-Камчатский, 9 июля 2001 г. // Там же. 2001. № 7(69). С. 5; Епископ Петропавловский и Камчатский отправился на Аляску вместе с рос. пограничниками // Там же. 2004. 5(103). С. 10; Миссионерская экспедиция на Камчатку // Там же. 2005. № 11(121). С. 3–4; Прошли торжества «300 лет Православия на Камчатке» // Там же. С. 4; Рус. православие на Камчатке: восхождение на рубеже тысячелетий // Там же. С. 15–16.

ИГНАТИЙ (Пунин Игорь Иванович; род. 17.04.1973, Брянск), еп. Бронницкий, вик. Патриарха Московского и всея Руси. Из рабочей семьи. В 1990 г. окончил сред-



Игнатий (Пунин), еп. Бронницкий. Фотография. 2009 г.

нюю школу в Брянске, поступил в Смоленское межъепархиальное ДУ (впосл. Смоленская ДС), к-рое окончил в 1995 г. по 1-му разряду. С нояб. 1993 г. работал в должности референта председателя ОВЦС МП. В составе офиц. делегаций посетил Грецию, Иран, Литву, Польшу, Германию, Израиль, Италию, Испанию, Канаду, Кубу.

23 марта 1998 г. Смоленским и Калининградским митр. *Кириллом (Гундяевым)*; ныне Патриарх Московский и всея Руси) пострижен в монашество с именем Игнатий в честь сщмч. *Игнатия Богоносца*. 7 апр. 1998 г. митр. Кириллом рукоположен во диакона, 7 апр. 1999 г.— во иерея. 1 янв. 1999 г. был назначен секретарем Смоленской и Калининградской епархии, в сент.— настоятелем восстанавливаемого храма Иоанна Предтечи при Смоленском ДУ; 28 нояб. того же года храм был освящен. За труды по восстановлению Патриархом Московским и всея Руси *Алексием II* И. был награжден правом ношения наперсного креста. 23 мая 2001 г. назначен настоятелем строящегося храма во имя Новомучеников и исповедников Российских в Смоленске, к-рый был освящен 25 сент. 2001 г. С 2002 г. И. являлся руководителем Духовного правосл. центра на базе прихода храма во имя Новомучеников и исповедников Российских. При центре работали воскресные школы для детей, детей-инвалидов и взрослых, б-ка, спортивный комплекс, компьютерный класс.

Весной 2003 г. Патриархом *Алексием II* И. удостоен сана игумена.



В 2004 г. под рук. И. были завершены работы по строительству нижнего храма в честь Изнесения честных древ Животворящего Креста Господня при ц. Новомучеников и исповедников Российских. 2 мая 2005 г. в кафедральном Свято-Успенском соборе Смоленска митр. Кириллом возведен в сан архимандрита. 7 июля 2005 г. хиротонисан во епископа Вяземского, назначен викарием Смоленской епархии. Хиротонии в храме Христа Спасителя в Москве возглавил Патриарх Алексий II. Являлся настоятелем Троицкого собора г. Вязьмы. В 2007 г. окончил МДА, защитив дипломную работу «Дискуссии о восприимчивости в России» (Серг. П., 2007). 31 марта 2009 г. назначен епископом Бронницким, викарием Патриарха Московского и всея Руси. 9 апр. назначен настоятелем храма Рождества Иоанна Предтечи г. Москвы.

Соч.: Слово, благодать несущее: 20 лет служения / Авт.-сост.: игум. Игнатий (Пунин), свящ. С. Худяков, В. Кононов. Смоленск, 2005.

Лит.: Наречение и хиротония // ЖМП. 2005. № 8. С. 33–39; Дипломные и кандидатские работы, защищенные в МДА в 2006/2007 уч. г. // Встреча. МДА. Серг. П., 2007. № 2(25). С. 17.

ИГНАТИЙ (Римский-Корсаков; 20-е гг. XVII в. или 1639 — 13.05. 1701, Москва), митр. Сибирский и Тобольский, духовный писатель. И. происходил из знатного дворянского рода, до принятия монашества, вероятно, имел чин стольника. Н. П. Лихачёв полагал, опираясь на одно из поздних родословий, что И. в миру звался Иваном Степановичем; согласно А. П. Богданову, имя архиерея в миру было Илья Александрович. Однако оба мнения следуют признать недостаточно обоснованными (*Лукичёв М. П.* К вопросу о происхождении митр. Игнатия — историка и публициста XVII в. // *Он же.* Боярские книги XVII в.: Тр. по истории и источниковедению. М., 2004. С. 333–335).

В 1667 г. И. принял монашеский постриг в *Маровской в честь Воздвижения Креста Господня* (Крестомаровской) пуст. в Нижегородском у., где под рук. игум. *Павла (Маровского)*; вполс. митрополит Рязанский) возрождались традиции монашеской жизни и нестяжания, процветала лит. деятельность. В 1667 г. И. закончил работу над переводом с греческого сборника Житий святых (РГБ. Собр. Овчинникова. № 749), затем

переписал и отредактировал Скитский патерик (ГИМ. Син. № 214), трудился над монастырским синодиком, включив в него большое число имен крестьян, посадских и мастеровых людей. Вскоре И. был рукоположен во иерея. По мнению Богданова, в 1673 г. И. по поручению правительства ездил к запорожским казакам с целью благословить их на участие в войне с Турцией и Крымским ханством на стороне России. Вручив казакам икону Киевского митр. св. *Алексия*, И. произнес «Слово к православному и христоминитому запорожскому воинству, внегда принесенной быти всечестней иконе... в благочестивыя полки их противу нечестивым турком и татаром». Весной 1675 г. И. возглавил Крестомаровскую пуст. Известен Торжественник, переписанный настоятелем этой обители иером. Игнатием в мае 1675 г. (ГИМ. Син. № 306).

В 1676 г. И. был переведен в *Соловецкий в честь Преображения Господня муж. мон-рь* (по др. сведениям, там он принял постриг), назначен экклисиархом (уставщиком). Эта должность в обители была особо ответственной, поскольку только что было подавлено старообрядческое *Соловецкое восстание 1667–1676 гг.* И. было поручено привести богослужение в обители в соответствие с совершившейся в сер. XVII в. в Русской Церкви богослужебной реформой. В 1677–1679 гг. И. занимался составлением «Соловецкого Ирмология» (РНБ. Солов. № 277/282), для чего переложил тексты новоисправленных богослужебных книг на крюковую нотацию, обнаружив глубокое знание визант. и совр. ему греч. пения, слав. певч. традиций.

В июле 1680 г. И. возглавил московское подворье Соловецкого мон-ря, одновременно в звании строителя управлял подмосковной *Новосоловецкой Марчуговской пуст.*, приписанной к Соловецкому мон-рю. Переехав в столицу, И. продолжил лит. деятельность. В это время, по мнению Богданова, И. перевел с латыни соч. «О различных литургиях, и о уставе, и о чине вечери» с приложением «Чина мши латинской, сиречь литургии» Г. Кассандра, написал обширный трактат «Генеалогия явленной от сотворения мира фамилии несравненного древностию времени роду... Корсаков-Римских» (ГАРФ. Ф. 728. Собр. Зимнего дворца. Оп. 1.

Кн. 1. № 27). В этом труде автор, используя свыше 70 сочинений греч., рим., итал. и польск. авторов, возводит свой род через мн. деятелей античности (в частности, через рим. род Фабиев) к царям о-ва Корсика, а от них, по рим. родословной легенде, к Юпитеру, затем к Ною и Адаму. Несмотря на фантастичность генеалогических выкладок, И., как показал Богданов, впервые в России применил методику написания научной монографии: сформулировал критерии оценки достоверности источников и принципы их истолкования, ввел требование точных ссылок на используемые тексты. В 1682 г. вместе с иподиаком патриарха *Иоакима (Савёлова)* Н. Георгиевым И. составил опись Свято-Никольской ц., «что в Посольской улице у красных колокол» («Красный звон»).

В 1683 г. И. был назначен архимандритом *Ярославского в честь Преображения Господня мон-ря*, 7 сент. 1684 г. — архимандритом *Новоспасского московского в честь Преображения Господня мон-ря*. В 1686–1689 гг. артель костромских иконописцев во главе с Василием Козьминным, Василием Осиповым и Силой Савиным расписала в Новоспасском монастыре Спасо-Преображенский собор.

Будучи архимандритом Новоспасского мон-ря, И. сблизился с патриархом Иоакимом, разделяя его грекофильские убеждения, выполнял различные поручения патриарха. В 1684–1686 гг. И. занимался составлением на основе многочисленных документов Сводного чиновника патриарших выходов и служб за 1667–1679 гг. (РГАДА. Саровское собр. № 237. Л. 151–228). Выступая против постройки лютеран. церкви в Москве и в целом против политики веротерпимости В. В. Голицына, И. написал полемические «Слово на латин и люторов» и «Возобличение на лютеранский Катехизис». В 1685 г. вместе с иеродиаком *Карионом (Истоминным)* И. был назначен к следствию по делу Смоленского митр. *Симеона*, в 1689 г. участвовал в допросе диака. *Иакова* и в «увещании» *Сильвестра (Медведева)*, в 1690 г. вел расследование «ереси» Псковского митр. Маркелла. В 1687 г. И. и протопоп московского собора во имя Черниговских чудотворцев Иоанн Иоаннов ездил в Костромской и Кинешемский уезды для «обличения» старообрядцев, после чего И.





написал «Известие о увещевании раскольников в уездах Костромском и Кинешемском».

И. был сторонником политики расширения юж. границ России и выхода к Средиземному м. Накануне 1-го Крымского похода (1687) он выступил перед войсками со «Словом благочестивому и христороливному воинству» и «Словом православному воинству о помощи Пресвятой Богородицы» (автограф — ГВСМЗ. Собр. Флоришевой пуст. В-5636/107), где неизбежность победы обосновывал не только заступничеством святых, но и свидетельствами летописей о борьбе русских с татарами и турками. И. составил «Свидетельство ко образу святыя неизреченныя Софии, Премудрости Слова Божия, о Российском благословенном царствии» — толкование новгородского извода иконы Св. Софии как политической аллегории процветания Российского гос-ва под упр. царевны *Софии Алексеевны*; в сочинении цари *Иоанн V* и *Петр I* Алексеевичи представлены как «предстоящие» царевне. После свержения Софии Алексеевны И. в 1690 г. преподнес царям Иоанну и Петру «Слово избранно от Божественных писаний и от повестей отеческих о Российском царствии». После смерти патриарха Иоакима (1690) И. написал «Житие и завещание патриарха Иоакима».

С усилением в Москве Нарышкиных положение И. осложнилось. 3 апр. 1692 г. патриарх *Адриан* возглавил хиротонию И. во митрополита Сибирского и Тобольского, что можно считать почетной ссылкой И. Прибыв в Тобольск 12 февр. 1693 г., И. активно включился в борьбу со старообрядчеством. Живший в Тобольске учитель «старой веры» Иосиф Истомин (Астомен) после неск. публичных диспутов с И. в 1693 г. принес покаяние и под диктовку Тобольского архиерея написал «исповедание». Зимой 1694/95 г. митрополит совершил поездку по епархии, посетив Тюмень, Туринск, Пелым, Верхотурье, Ирбит. Сибир. архипастырь проповедовал, обличал последователей «старой веры», принимал жалобы населения, освящал новопостроенные храмы, решал др. вопросы епархиальной жизни. Самым известным его деянием во время поездки стало освидетельствование мощей и прославление прав. *Симеона* Верхотурского. В 1695 г. архипас-

тырь составил Житие святого с тропарем на обретение мощей и описанием чудес от них («Повесть известная и свидетельствованная о появлении честных мощей и отчасти сказание о чудесах... праведного Симеона»). В 1696 г. И. написал книгу, состоящую из 3 «Посланий на арменов и полуарменов» (РНБ. Собр. СПбДА. № 164), в к-рой он наряду с обличением старообрядчества кратко изложил его историю. Название труда объясняется тем, что происхождение нек-рых старых обрядов, в частности *двоперстия*, автор объяснял влиянием армян, якобы появившихся в России при *Иоанне IV Васильевиче*, в эпоху Стоглавого Собора. В самый разгар красноярского восстания в 1697 г. митрополит написал послание, в котором обличал руководителей мятежа, а жителей города призывал подчиниться властям.

Попытка И. совершить поездку по низовым городам епархии встретила сопротивление местных властей, что привело к резкому обострению отношений митрополита с тобольскими воеводами А. Ф. и А. А. Нарышкиными. Конфликт усугубился др. обстоятельствами, а именно: бесконтрольностью *десятильников* (светских архиерейских чиновников), неясностью вопроса о сферах церковного и светского судов и, наконец, решением, принятым воеводским дьяком в поземельном споре Тобольского архиерейского дома с татарами Тарханского острога в пользу последних. Вершиной конфликта стало отлучение митрополитом воевод и дьяка от Церкви (1697). Ситуация была разрешена вмешательством царя и патриарха, должность десятильников в епархии была упразднена, их обязанности переданы поповским старостам и заказчикам (в Центр. России институт десятильников был ликвидирован в 1675).

В 1695 г. И., узнав от возвращавшихся из Китая купцов о существовании в Пекине часовни при рус. сотне (см. *Албазинцы*), дал свящ. Максиму Леонтиеву благословенную грамоту на освящение храма и послал все необходимое для освящения и богослужения, т. о. положив основание рус. правосл. миссии в Китае. В годы архипастырства И. был восстановлен Воскресенский мон-рь в Берёзове, основан *иркутский в честь иконы Божией Матери*

«*Знамение*» *жен. монастырь* (1693). Митрополит предоставил значительные льготы *Усть-Киренскому во имя Св. Троицы муж. мон-рю*, о чем свидетельствуют грамота илимскому воеводе Б. Челищеву и строителю Усть-Киренского мон-ря Иосифу о непризыве к гражданскому суду и неверстании в тягло и оброки монастырских людей и вкладчиков (АИ. Т. 5. № 247. С. 456), грамота десятинику Василию Саминскому об освобождении Усть-Киренского мон-ря от платежа данных, праздничных и др. указных денег (Там же. № 248. С. 457). Архиерей благословил строительство в обители привратной ц. во имя св. Иоанна Крестителя (*Лаврентий (Мордовский), игум.* Ист. описание Киренского Свято-Троицкого мон-ря, Иркутской еп. М., 1806. Прил. № 3. С. 40–42) (публикацию значительного числа грамот И., относящихся к сибир. периоду, см.: Грамоты преосв. Игнатия, митр. Сибирского и Тобольского (1693–1701) // *Мелетий [Якимов], архим.* Древние церковные грамоты Вост.-Сибирского края (1653–1726) и сведения о Даурской миссии. Каз., 1875. С. 44–113; *Туманский Ф.* Собр. разных записок и сочинений, служащий к доставлению полного сведения о жизни и деяниях государя имп. Петра Великого. СПб., 1787. Ч. 2. С. 81–82; АИ. Т. 5. № 290. С. 532–533). По мнению Богданова, до последних лет жизни И. руководил написанием и редактированием обширного летописного свода (ГИМ. Забел. № 263). Работа над ним скорее всего была начата в ярославском Спасском мон-ре, продолжена в Москве, затем в Тобольске, где статьи с 1683 по 1698 г. пополнялись погодно.

В дек. 1699 г. И. выехал в Москву. В столице 16 марта 1700 г. он выступил в резкий конфликт с патриархом *Адрианом* и др. архиереями, собравшимися для поставления *Стефана (Яворского)* на Рязанскую кафедру (возможно, И. возражал против хиротонии, опасаясь усиления пролат. партии, или выступал против изменений, к-рые произошли в его отсутствие в Москве). Патриарх велел заточить И. в кремлевском *Чудовом в честь Чуда арх. Михаила в Хонех мон-ре*. 3 апр. И. был переведен в *Симонов Новый московский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь*, где пользовался большей свободой. Патриарх в письмах царю называл причиной



удаления И. на покой с запрещением в священнослужении душевную болезнь митрополита. И. был погребен «в паперти» Симонова мон-ря (Московский некрополь. СПб., 1907. Т. 1. С. 491).

И. неплохо владел греч. и лат. языками, прекрасно знал Свящ. Писание. Он собрал довольно большую келейную б-ку (75 печатных и рукописных книг). В основном это были богослужебные книги, в т. ч. певческие. Из светской лит-ры в описи его б-ки значатся 2 лечебника, «Хрисмологион» и «История сирская». Помимо книг архиерей имел 3 карты: Соловецкого мон-ря, части Московского царства и части Европы. Б-ка И. в основном (кроме певч. книг) перешла свт. *Димитрию (Савичу (Туптало))* как к преемнику И. на Tobольской кафедре и сохранилась в составе его книжного собрания. Сочинения И. следуют традиц. жанровым нормам прения, проповеди, панегирика, летописи, жития. Их особенностями являются эмоциональность, яркая образность, публицистичность. Труды И. (частично сохранившиеся в автографах) переписывались и распространялись при его жизни (в т. ч. им самим): в частности, списки были посланы Холмогорскому архиеп. *Афанасию (Любимову)*, во *Флорисцеву в честь Успения Пресв. Богородицы муж. пуст.* Арх.: РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 30. 1689 г. Стб. 46492; Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1363; Ст. 1058; Ст. 1277; Ст. 1559; Ст. 596 [Док-ты, относящиеся к деятельности И.]; ГИМ. Син. № 286. Л. 27–39 [Следственное дело о митр. Симеоне]. Соч.: Грамота... Селенгинского мон-ря игумену Мисаилу, о денежной выдаче диакону Лаврентию, отправленному в Китай с церковными потребами и утварями // АИ. Т. 5. № 243. С. 445; Предисловие к Ирмологию // *Ундольский В. [М.]* Замечания для истории церк. пеня в России. М., 1846. С. 34–39; Две грамоты Игнатия, митр. Tobольского, о построении церкви на Савватиевой, или на Секирной, горе и о прочем // *Досифей (Немчинов)*, архим. Георг., ист. и стат. описание ставропигиального 1-кл. Соловецкого мон-ря. М., 1853. Ч. 3. С. 227–231; Послания блж. Игнатия, митр. Сибирского и Tobольского // ПС. 1855. Ч. 1–3. Прил. (перезд.: Каз., 1855); *Барсуков Н. П.* Житие и завещание свят. патриарха Московского Иоакима. М., 1879. С. 45–101. (ОЛДП; Т. 47); *Лебедев А.* Полемиические сочинения XVII в. против лютеран // ЧОИДР. 1884. Кн. 3. Отд. 2. С. I–IV, 1–9; Церковь великого чудотворца Николая // Мат-лы для истории, археологии и статистики г. Москвы. М., 1884. Т. 1. Стб. 371–375; *Сатожников Д. И.* Самоожжение в русском расколе: Со 2-й пол. XVII в. до кон. XVIII в. М., 1891. С. 14–17; *Смирнов П. С.* Из истории противораскольнической миссии XVII в.: Поездка архим. Игнатия в Кинешму для увещевания раскольников и составленное Игнатием описание этой

поездки // ХЧ. 1903. Т. 216. № 11. С. 652–666; № 12. С. 855–880; *Лихачев Н. П.* «Генеалогия» дворян Корсаковых // Сб. ст. в честь Д. Ф. Кобеко от сослуживцев по Имп. публичной б-ке. СПб., 1913. С. 91–114; *Дворецкая Н. А.* Послание митр. Игнатия в Красноярск 1697 г. // Археология и источниковедение в Сибири. Новосибир., 1975. С. 167–173; Челобитная Спаса Нового мон-ря архим. Игнатия и с братиею о высылке в тот мон-рь из г. Суздаля иконописцев Гурия Никитина с товарищами для писания в том мон-ре стеного письма. 1689 г. // *Брюсова В. Г.* Гурий Никитин. М., 1982. С. 257–260; «Слово благочестивому и христороливному воинству» // Памятники обществ.-полит. мысли в России кон. XVII в.: Лит. панегирики. М., 1983. Ч. 1. С. 135–173; «Слово к православному воинству о помощи Пресвятой Богородицы» // Там же. С. 174–182; «Свидетельство... о Российском благословенном царствии» // Там же. Ч. 2. С. 233–241; Сибирские послания (1696 г.) Tobольского митр. Игнатия Римского-Корсакова: Извлеч. // Памятники лит-ры и письменности крестьянства Зауралья. Екатеринбург, 1991. Т. 1. Вып. 2 / Сост.: А. Т. Шашков, В. И. Байдин. С. 22–31; Генеалогия явленной от сотворения мира фамилии... Корсаков-Римских. М., 1994; Житие Симеона Верхотурского: Ранняя ред. // Лит. памятники Tobольского архиерейского дома XVII в. Новосибир., 2001. С. 196–231. (История Сибири. Первоисточники; Вып. 10); Послание в Красноярск // Там же. С. 322–329; Изъяснение иконы св. Софии, Премудрости Божией, поднесенное государыне царевне Софии Алексеевне Игнатию, архим. Новоспасского мон-ря // *Брюсова В. Г.* София Премудрость Божия в древнерус. лит-ре и искусстве. М., 2006. С. 157–159. Ист.: *Gordon P.* Tagebuch. СПб., 1851. Bd. 2. Th. 3/4. S. 309–311; *Устрялов Н. В.* История царствования Петра Великого. СПб., 1858. Т. 3. (Прил. 7. № 61. С. 534–537; № 66. С. 539); Подробное сказание о жизни и чудесах св. прав. Симеона, Верхотурского чудотворца, и о чествовании святых мощей его. Пермь, 1886; *Полов Н. П.* О поездке в Смоленск к митр. Симеону «для великих духовных дел» архим. Игнатия и справщика Кариона (Истомина) // ЧОИДР. 1907. Кн. 2. Отд. 5. С. 38–44; *он же.* Соборы патр. Иоакима на митр. Смоленского Симеона // Смоленская старина. 1909. Вып. 1. С. 326–343; ПСРЛ. Т. 36. С. 231, 286–293, 339–343, 353, 354, 376, 377; От Вятки до Tobольска: Церк.-монашеские б-ки рос. провинции XVI–XVIII вв. Екатеринбург, 1994. С. 128–130; *Кузнецов Е. В.* Сибирский летописец / Ред.: С. Г. Пархимович; сост.: Ю. Л. Мандрика. Тюмень, 1999. С. 101. Лит.: *Новиков Н. И.* Опыт ист. словаря о рос. писателях. СПб., 1772. С. 69; ИРИ. Ч. 2. С. 491–500; *Строев.* Словарь. С. 112–113, 165, 392; *Сулоцкий А. И., прот.* Tobольские и Томские архиписатри. Омск, 1881. С. 4–5 (перезд.: То же // Соч.: В 3 т. Тюмень, 2000. Т. 2. С. 505); *Цветаев Д.* Из истории иностр. исповеданий в России в XVI и XVII вв. М., 1886. С. 212–236; *Викторов А. Е.* Описи рукописных собраний в книгохранилищах Сев. России. СПб., 1890. С. 26–28, 246–247; *Шляжкин И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время, 1651–1709 гг. СПб., 1891. С. 168–170; *Оглоблин Н. Н.* Библиотека Сибирского митр. Игнатия, 1700 г. // Библиограф. 1892. № 8/9. Отд. 1. С. 286–291; *он же.* Из архивных мелочей нач. XVIII в.: Челобитная о двух книгах, 1702 г. // Там же. № 10/11. Отд. 1. С. 335–336; Игнатий, митр.

Сибирский и Tobольский // Монастырь. 1908. № 11. С. 72–76; № 12. С. 86–90; *Луттов С. П.* Книга в России в XVII в. Л., 1970. С. 138–139; *Воронова Л. Б.* Археологический обзор списков сочинений Игнатия (Римского-Корсакова) // Исследования по истории обществ. сознания эпохи феодализма в России. Новосибир., 1984. С. 185–201; *Богданов А. П.* «Генеалогия» и ее автор (Игнатий (Римский-Корсаков)) // *Чистякова Е. В., Богданов А. П.* «Да будет потомкам явлено...»: Очерки о рус. историках 2-й пол. XVII в. и их трудах. М., 1988. С. 86–102; *он же.* Общерусский летописный свод кон. XVII в. в собр. И. Е. Забелина // Рус. книжность в XV–XIX вв. М., 1989. С. 183–209; *он же.* Первое ученое родословие в России: «Генеалогия» Игнатия (Римского-Корсакова) // Ист. генеалогия. Екатеринбург, 1993. Вып. 1. С. 16–22; *он же.* Творческое наследие Игнатия (Римского-Корсакова) // ГДРЛ. 1993. Вып. 6. Ч. 1. С. 165–248; *он же.* От летописания к исследованию: Рус. историки посл. четв. XVII в. Ч. 1. М., 1995. С. 30–213; *он же.* Начало ист. науки в России: Неизв. труд Игнатия (Римского-Корсакова) // Вестн. РАН. 1999. Т. 69. № 3. С. 256–267; *он же.* Европейский историк в России XVII в. // Россия и мир глазами друг друга: Из истории взаимовосприятия. М., 2000. Вып. 1. С. 69–86; *Шашков А. Т.* Сибирский митр. Игнатий и «дело» Иосифа Астомена // Власть, право и народ на Урале в эпоху феодализма: Сб. науч. тр. Свердловск, 1991. С. 36–49; *он же.* «Путное шествие» митр. Игнатия (Римского-Корсакова) по Сибирской епархии в кон. XVII в.: Планы и реальность // Рус. старожилы: Мат-лы 3-го Сибирского симп. «Культурное наследие народов Зап. Сибири». Tobольск; Омск, 2000. С. 337–339; *Белоброва О. А., Богданов А. П.* Игнатий // СККДР. Вып. 3. Ч. 2. 1993. С. 26–31; От Вятки до Tobольска: Церк.-монашеские б-ки Рос. провинции XVI–XVIII вв. Екатеринбург, 1994. С. 88–99; *Абрамов Н. А.* Город Тюмень: Из истории Tobольской епархии. Тюмень, 1998. С. 165–173; *Софронов В. Ю.* Светочи Земли Сибирской: Биографии архиписатрей Tobольских и Сибирских (1620–1918 гг.). Екатеринбург, 1998. С. 71–75; *Журавель О. Д.* Житие Симеона Верхотурского: К изучению лит. творчества Игнатия (Римского-Корсакова) // Источники по рус. истории и лит-ре: Средневековье и Новое время. Новосибир., 2000. С. 73–93; *Крушельницкая Е. В., Тупова Т. А.* Старцы Соловецкого мон-ря XVI в. по упоминаниям в грамотах ризничной коллекции и другим док-там: Указ. имен // КЦДР: Соловецкий мон-рь. СПб., 2001. С. 10; *Мангильев П. И., прот.* К истории текста жития Симеона Верхотурского // Проблемы истории России: Сб. науч. тр. Екатеринбург, 2001. Вып. 4. С. 293–301; *он же.* Житие, прославление и почитание св. прав. Симеона Верхотурского в трудах церк. и светских исследователей // Четыре века правосл. монашества на Вост. Урале: Мат-лы церк.-ист. конф. Екатеринбург, 2004. С. 162–170; *Кочетков.* Словарь иконописцев. 2003. С. 327–328, 340, 346; Игнатий // СККДР. Вып. 3. Ч. 4. Доп. С. 715–716; *Покровский Н. Н.* Российская власть и общество: XVII–XVIII вв. Новосибир., 2005. С. 375–413.

И. А. Никулин

ИГНАТИЙ (Рождественский Николай Георгиевич; 13.04.1827, Москва — 7.06.1883, Кострома), еп. Костромской и Галичский. Род. в семье

священника московской ц. во имя вмч. Георгия Победоносца. Мать Анна Иродионовна Сергиевская была крестной дочерью митр. Московского свт. *Филарета (Дроздова)*. Окончил МДС (1840–1846), МДА (1846–1850). 21 мая 1850 г. своим духовным отцом свт. Филаретом был пострижен в монашество с именем Игнатий, 28 июня того же года им же рукоположен во диакона, а 29 июня – во иерея. 13 дек. 1850 г. назначен инспектором и преподавателем словесности и лат. языка в Московской ДС. В 1851 г. переведен на кафедру Свящ. Писания, греч. языка и библейской истории. 13 июня 1851 г. удостоен звания магистра богословия. 1 янв. 1855 г. возведен в сан архимандрита. 25 окт. 1857 г. назначен ректором и профессором богословия Вифанской ДС. В кон. 1857 г. избран членом Московской духовной консистории, в нач. 1858 г. – членом Московского цензурного комитета. 10 янв. 1861 г. назначен ректором и профессором богословия МДС. 7 авг. 1859 г. определен настоятелем *московского в честь иконы Божией Матери «Знамение» муж. мон-ря*, 25 окт. 1863 г. переведен настоятелем в *московский в честь Богоявления муж. мон-рь*.

26 июня 1866 г. И. был определен епископом Можайским с назначением 2-м викарием Московской епархии. 7 авг. 1866 г. в Троице-Сергиевой лавре состоялась его архиерейская хиротония, к-рую возглавил митр. Филарет (Дроздов). Назначен управляющим *Высокопетровским во имя свт. Петра, митр. Московского, муж. мон-рем*, 6 июня 1873 г. – управляющим московским в честь Богоявления муж. мон-рем. 17 дек. 1877 г. определен 1-м викарием Московской епархии, епископом Дмитровским. Занимая этот пост, он был одним из ближайших помощников свт. Филарета (Дроздова); отличался обязательностью, деликатностью, простотой в общении.

11 февр. 1878 г. И. возглавил самостоятельную Костромскую и Галичскую кафедру. С 1878 по 1880 г. И., ежедневно совершая богослужения, посетил все мон-ри, большинство городов и сел. С 1881 г. из-за болезни пог И. не мог выезжать из Костромы и служил только по праздникам в своей резиденции в *Игнатиевском во имя Св. Троицы муж. мон-ре*. Награжден орденом св. Владимира 2-й степени. Состоял членом Мос-



Игнатий (Рождественский), еп. Костромской и Галичский. Литография Е. Алексеева. 1883 г. (ГПИБ)

ковского об-ва любителей духовного просвещения (с 1869), Московского братства св. Петра митрополита (с 1872), Об-ва попечения о детях лиц, сосланных в Сибирь (с 1877), Костромского об-ва попечения о больных и раненых воинах (с 1878) и др. Епископ получал неоднократные благодарности от Московского митр. Филарета, императора и особ царствующего дома.

По свидетельству современников, аскетические подвиги крайне изнурили И.: после его смерти на коленях и ступнях были обнаружены язвы. Погребен в архиерейской усыпальнице Богоявленского кафедрального собора. В 1934 г. храм был взорван, могила не сохранилась, к 2009 г. на месте собора находилась спортивная площадка.

Соч.: [Речь при архиерейской хиротонии: Проповеди] // *Иустин (Полянский), архим.* Венок на могилу преосв. Игнатия, еп. Костромского и Галичского. Кострома, 1883.

Ист.: *Иустин (Полянский), архим.* Венок на могилу Преосв. Игнатия, еп. Костромского и Галичского. Кострома, 1883; Воспоминание о Преосв. Игнатии, еп. Костромском и Галичском. М., 1884; *Голубинский Е. Е.* Восп. // *Полунов А. Ю., Соловьев И. В.* Жизнь и труды акад. Е. Е. Голубинского. М., 1998. С. 194–195. Лит.: Списки архиереев и архиерейских кафедр иерархии Всероссийской со времени учреждения Свят. Правительствующего Синода (1721–1871 гг.). М., 1872. № 390; *Смирнов С. К., прот.* История МДА до ее преобразования (1814–1870). М., 1879. С. 444; *[Рункевич] С. Г.* Игнатий Рождественский // РБС. Т. Иве–Иги. С. 48–49; *Строев.* Списки иерархов. С. 134, 178, 194; *Сырцов И.* Архипастыри Костромской епархии за 150 лет ее существования. Кострома, 1898. С. 38–40; *Денисов.* 1908. С. 417; Рус. провинциальный некрополь / Сост.: В. В. Шереметевский. М., 1914. Т. 1.

С. 330; *Безручко А., свящ., Пожестных З.* Род великого святителя // Благовестник. Коломна, 2002. № 11; Кострома: Ист. энцикл. Кострома, 2002. С. 36–37.

Н. А. Зонтиков

ИГНАТИЙ (Семёнов Матфей Афанасьевич; 5.08.1791 (по др. данным, 2.08.1790), с. Усть-Покшенга Пинежского у. Архангельской губ. – 20.01.1850, С.-Петербург), архиеп. Воронежский и Задонский. Сын пономаря, ставшего вносил священником. С детства пел и читал на клиросе. Отец представил Семёнова Архангельскому епископу, к-рый увидел у мальчика большие способности и определил его в Архангельскую ДС. Семёнов был в числе первых учеников, особые успехи проявил в изучении греч., лат. и франц. языков, написании поэтических, риторических и философских сочинений. С 1808 г. состоял в семинарии лектором, с 1809 г. – учителем франц. языка в низших классах. В 1811 г. окончил курс ДС.

25 янв. 1812 г. по инициативе Архангельского еп. Парфения (Петрова) назначен учителем греч. языка и всеобщей истории в Архангельское уездное ДУ, с нояб. 1814 г. преподавал также Свящ. историю, географию и катехизис. С 26 сент. 1813 г. был инспектором. С 14 июля 1816 г. профессор греч. и франц. языков в Архангельской ДС, с 24 сент. 1817 г. эконоом и член правления семинарии. Много занимался самообразованием, особое внимание уделял греч. языку. Исполнял обязанности иподиакона еп. Парфения, часто произносил проповеди собственного сочинения за архиерейскими богослужениями. С 29 июня 1819 г. секретарь местного комитета *Российского библейского общества*. По поручению и под рук. еп. Парфения участвовал в составлении Симфонии на Пятикнижие (опубл. в 1823 с написанным И. «предуведомлением»).

25 июля 1820 г. в *архангельском во имя арх. Михаила мон-ре* пострижен в монашество, 1 авг. того же года рукоположен во диакона, 15 авг. – во иерея. 3 февр. 1821 г. возведен в сан игумена Архангельским еп. Иосифом (Величковским) и назначен настоятелем *Корельского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*. С марта того же года стал бакалавром греч. языка в СПбДА. Прибыл в С.-Петербург 11 апр., 12 июля выдержал экзамен на степень магистра богосло-



вия (утвержден 3 авг.), 26 июля ему была предоставлена кафедра богословских наук в СПбДА. 29 сент. назначен библиотекарем СПбДА, 3 нояб. избран действительным членом академической конференции. И. привел книжное собрание в образцовый порядок, составил каталог книг по новой классификации. Со слов И., «келлия в Академии почти только числилась за ним, а жил он наиболее в библиотеке». 8 нояб. 1822 г. возведен в сан архимандрита. 30 июля 1823 г. по настоянию Новгородского и С.-Петербургского митр. *Серафима (Глаголевского)* определен ректором Новгородской ДС и профессором богословия. 10 авг. того же года стал настоятелем *Антония Римлянина в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря*, 28 авг. — членом Новгородской духовной консистории. Преподавал догматическое, нравственное, основное и пастырское богословие и герменевтику по собственным разработкам. Положил начало преподаванию в семинарии церковной археологии (подготовил курс лекций). Большие успехи при И. показал выпуск 1825 г.: 5 чел. поступили в СПбДА, а 2-й по списку выпускник И. И. Боголюбов (впосл. Екатеринбургский еп. *Ириней*) отказался от обучения в академии, чтобы остаться при И. и слушать его лекции по богословию. И. составил церемониал встречи тела почившего имп. Александра I в Новгороде, за что был удостоен памятной серебряной медали.

25 нояб. 1827 г. избран, 3 дек. того же года утвержден епископом Старорусским, викарием Новгородской епархии. Хиротония состоялась 26 февр. 1828 г. в Казанском соборе С.-Петербурга. В воскресные и праздничные дни И. совершал богослужения в соборе Св. Софии в Новгороде. 21 апр. 1828 г. в пределах Олонецкой губ. была учреждена самостоятельная епархия, и И. «по отличию» был избран Святейшим Синодом на новую кафедру. 22 мая утвержден епископом Олонекским и Петрозаводским. Прибыл в Петрозаводск 7 авг., 12 авг. совершил 1-ю литургию в Петропавловском соборе, ставшем кафедральным. В благословение новой епархии Святейший Синод передал 72 частицы мощей Киевских и Новгородских чудотворцев, к-рые 17 нояб. 1829 г. были торжественно встречены в Петрозаводске. По призыву И. горожане сооруди-

дили кипарисовую плащаницу для собора, в к-рую были вложены мощи. Празднование перенесения св. мощей было установлено совершать 17 нояб. или в предшествующее воскресенье. Ризницу для И. предоставили митр. Серафим (Глаголевский) и Московский свт. *Филарет (Дроздов)*. Вскоре И. организовал духовную консисторию и епархиальное попечительство о бедных духовного звания, создал архиерейский хор, позже приобрел и обустроил архиерейский дом. Добился передачи епархии угодий упраздненного *Клименецкого во имя Св. Троицы мон-ря*, а также причисления к епархии действующих *Андрусовской во имя свт. Николая Чудотворца* и *Сяндемской в честь Успения Пресв. Богородицы* пустыней, к-рые игум. Иннокентий (Моруев) приписал к *Спасо-Преображенскому Валаамскому мон-рю*. Для урегулирования статуса этих пустыней игум. Иннокентий отправился в Петрозаводск, где 22 сент. 1828 г. скончался. Архиерей получил разрешение доставить тело игумена на Валаам, о чем просил почивший, и распорядился о совершении литии у каждой церкви по пути погребальной процессии.

При И. в епархии было выстроено ок. 40 новых церквей, причем сооружение каменных храмов в сельской местности впервые стало массовым. В авг. 1829 г. И. освятил ц. в честь Смоленской иконы Божией Матери «на острове» в г. Олонце, 27 янв. 1832 г. — горнозаводскую Александро-Невскую ц. в Петрозаводске (ныне кафедральный собор Петрозаводской и Карельской епархии), 17 окт. 1838 г. — Покровскую ц. в архиерейском доме. В *Александровом Ошевенском* и каргопольском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рях были воздвигнуты надвратные храмы, в 1833 г. началось восстановление упраздненного Клименецкого мон-ря. И. устроил образцовое хозяйство на Древлянской даче (ныне в черте Петрозаводска), переданной городским обществом архиерейскому дому. Ближайшим сотрудником архиерея стал переведенный по его ходатайству в Петрозаводск свящ. И. Боголюбов, к-рый затем уже в сане архимандрита последовал за И. в Донскую, а потом в Воронежскую епархию.

Особое внимание И. уделял сфере духовного образования. В 1829 г. провел ревизию Петрозаводского и

Свирского духовных уч-щ. В новой епархии менее 30 чел. из духовенства окончили полный семинарский курс, поэтому И. стал вызывать священников к себе «для доучения». Способствовал быстрому открытию в Петрозаводске ДС. Штаты Олонецкой ДС были утверждены 8 авг. 1829 г., занятия начались 27 окт. того же года. В число преподаваемых предметов был включен карел. язык. И. настоял на переводе в новую семинарию уроженцев епархии, ранее учившихся в Новгородской и С.-Петербургской семинариях. В 1831 г. донес Синоду, что, согласно мнению сенатора Д. О. Баранова, ревизовавшего губернию в 1826 г., считает нужным основать ДУ в Повенце для детей старообрядцев. Однако проект был отклонен, поскольку «на сию меру согласия от отцов и родственников детей старообрядческих» ожидать не приходилось. Получив запрос Синода о возможности организовать обучение детей священниками на местах, И. составил «Порядок обучения детей прихожан при церквях по уезду Повенецкому» (15 авг. 1832), а затем и детальную инструкцию («правила») для духовенства. Когда «правила» после доработки были утверждены, Олонецкая духовная консистория 19 дек. 1836 г. издала указ «Об открытии училищ для детей поселян и раскольников по Олонецкой епархии». Учебные пособия на приходы были разосланы через духовные правления. К кон. 1840 г. занятия с детьми велись в 85% сельских приходов епархии, число учащихся превысило 2 тыс. чел. Два раза в год благочинные проводили испытание учеников и представляли архиерею отчет. Регулярно совершая объезды епархии, И. экзаменовал детей и награждал отличившихся книгами. В 1840 г. по его представлению Синод преподал благословение с грамотами всем клирикам епархии, принявшим участие в «обучении поселянских детей грамоте». Для повышения уровня знаний духовенства И. посылал причтам книги и даже «Земледельческую газету».

И. развивал миссионерскую деятельность, поскольку в епархии свыше 1/3 населения принадлежало к старообрядчеству, во мн. местах сохранялись празднества языческого происхождения. 29 июня 1829 г., по окончании литургии в день апостолов Петра и Павла, И. выступил





с обличением языческого праздника Ивана Купалы, проповедь имела успех. И. посещал старообрядческие скиты, вел полемику со старообрядцами, сумел расположить к себе мн. беспоповцев. В 1831 г. по представлению И. было открыто 7 новых приходов в Повенецком у. вблизи скитов, в янв. 1832 г. он освятил устроенные храмы. К сер. 30-х гг., после того как были установлены имена всех старообрядцев по приходам и в скитах, разработал комплекс мер по их воссоединению с правосл. Церковью. Составил подробное предписание священникам о том, как вести обращение старообрядцев. Священники обязаны были брать подписки у присоединяемых, заверять их и отсылать в консисторию. Для удержания «раскольников от продержательств» И. обращался за помощью в полицию. Так, в Валдиевском приходе Каргопольского у. старообрядцы призывали крестьян отказаться от самообложения на постройку церкви, за что подстрекателей приговорили к телесному наказанию. Со старообрядческих часовен по распоряжению правительства были сняты все колокола, к-рые «перешли в достояние православной Церкви как принадлежность ее одной». При отъезде И. из епархии в 1842 г. в ней насчитывалось только 5 тыс. старообрядцев.

И. часто ездил по епархии, из-за сложных климатических условий часть приходов мог посещать только летом, а др. часть — зимой. В 1838 г. совершил паломничество в Валаамский и Соловецкий в честь Преображения Господня монастыри, на обратном пути посетил Кий-Островский Крестный мон-рь (в 1843 по инициативе И. и в основном на его средства был сооружен мраморный киот для Кийского креста — главной святыни Крестного мон-ря). В Соловецком мон-ре изучал документы, относящиеся к истории старообрядчества, к-рые впосл. использовал при подготовке печатных трудов. В частности, в 1844 г. вышло его соч. «Истина св. Соловецкой обители против неправды челобитной, называемой соловецкой, о вере» с критикой Пятой соловецкой челобитной; в приложении опубликована «Выписка из описи библиотеки Соловецкой о старинных книгах, писанных и печатанных до книжного при патриархе Никоне исправления». В 1849 г. была напечатана «Ис-

тория о расколах в Церкви Российской». И. принадлежало 1-е печатное сообщение о блж. *Фаддее* Петрозаводском (Приб. к Олонецким ГВ. 1841. № 27. С. 148–149).

21 апр. 1835 г. И. был возведен в сан архиепископа. 14 нояб. 1842 г. назначен архиепископом Донским и Новочеркасским. 20 дек., в день своего ангела, совершил последнюю литургию в соборе в Петрозаводске и произнес прощальное слово. Отбыл из Петрозаводска 23 дек., прибыл на Дон в янв. 1843 г. В течение неск. лет объехал всю епархию. Отметив, что мн. хутора отстоят от своих приходских храмов на 60–100 верст, а в станицах на один храм приходится до 14 тыс. прихожан, И. обратился в Синод за разрешением увеличить число церквей. Синод одобрил предложение И. и в 1844 г. изъявил ему особую признательность за пастырское попечение о епархии. Новые церкви были открыты в основном уже при преемниках И. В Новочеркасске при нем заканчивалось строительство кафедрального собора, но 29 авг. 1846 г. здание неожиданно обрушилось. Организовал в епархии на правилах, утвержденных для Олонецкой епархии, начальное обучение детей приходским духовенством (к 1845 училось до 2,5 тыс. детей).

13 янв. 1847 г. И. был назначен на Воронежскую и Задонскую кафедру. Отбыл из Новочеркасска 11 февр., прибыл в Воронеж 16 февр. Вечером того же дня в *Митрофановом воронежском в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-ре* его встречали викарный Острогжский еп. *Елпидифор (Бенедиктов)* и городское духовенство. В мон-ре И. стремился утвердить правила монашеского чина, увеличил капитал обители с 20 до 70 тыс. р. По благословению И. жители пригородной слободы Монастырщенки приступили к строительству каменной Успенской ц., завершеному в 1848 г. 19 апр. 1848 г. И. был вызван для присутствия в Синод, 4 мая выехал из Воронежа. Осенью 1849 г. в С.-Петербурге тяжело заболел ревматизмом. В нач. янв. 1850 г. написал духовное завещание, согласно к-рому его печатные сочинения были отправлены во все приходы Пинежского и Мезенского уездов, а личная б-ка и старинные рукописи — в Олонецкую ДС (большая часть собрания погибла при перевозке).

Скончался на Митрофановском синодальном подворье. Отпевание 23 янв. 1850 г. возглавил С.-Петербургский и Новгородский митр. *Никанор (Клементьевский)*, к-рый ранее в сане епископа Ревельского участвовал в хиротонии И. Во время отпевания служили свт. *Иннокентий (Борисов)* Херсонский, Нижегородский архиеп. *Иаков (Вечерков)*, Ревельский еп. *Нафанаил (Савченко)*, Рижский еп. *Платон (Городецкий)*, Винницкий еп. *Евсевий (Орлинский)*, протопр. *Василий Бажанов*, оберсвещ. армии и флота *Василий Кутневич* и др. Надгробную речь произнес инспектор СПбДА архим. *Макарий (Булгаков)*; впосл. митрополит Московский). И. был погребен в Феодоровской ц. *Александро-Невской* лавры. На могиле была установлена шлифованная плита из олонечского порфира.

По отзывам современников, И. отличался «пленительной кротостью нрава», любил часто совершать богослужения, проповедовать. Им издано более 20 книг, более 10 осталось в рукописи. Награжден орденами св. Анны 2-й (1826) и 1-й (1830) степени, имп. короной к ордену 1-й степени (1837), орденом св. Владимира 2-й степени (1846).

Арх.: ГА Воронежской обл. Ф. 84. Оп. 1. Д. 1927. Соч.: Беседы о мнимом старообрядстве. СПб., 1844; Истина св. Соловецкой обители против неправды челобитной, называемой соловецкой, о вере. СПб., 1844; Беседы по псалму «На реках Вавилонских», на три воскресные дня, в к-рые поется псалом сей. СПб., 1845; Речи христоролюбивому воинству Донскому. СПб., 1845; Слова в воспоминание воскресения, копчины и скончавшихся в вере. СПб., 1845; Церк. слова о вере и средствах к ее познанию, исполнению, охранению. СПб., 1845; Кр. сказание о Климеевском мон-ре. СПб., 1846; Рождество Господа Иисуса Христа по изображению в Евангелии, пророчествах и Церкви: Беседы. СПб., 1846; Слова относительно обязанности христиан друг к другу. СПб., 1846; О покаянии: Беседы пред Вел. постом и в пост, по воскресным дням. СПб., 1847; Слова о вере и благочестии по жизни общественной. СПб., 1847; Вечер Пасхи в беседах из св. Евангелия. СПб., 1848; О правосл. богослужении: Беседы. СПб., 1848; Поучения при св. мощах свт. и чудотворца Митрофана Воронежского. СПб., 1848; Примечания к чтению и толкованию Свящ. Писания, по указанию самого Писания и толкований святоотеческих. СПб., 1848; Слова во время губительной болезни. СПб., 1848; Воспоминание о пришествии вел. государя Петра Первого в Олопец. СПб., 1849; История о расколах в Церкви Российской. СПб., 1849, 1862²; О таинствах единой, святой, соборной и апостольской Церкви: Опыт археол. СПб., 1849, 1863²; Чтения о святом, первоверховном ап. Петре. СПб., 1849; Об иконе Св. Софии в Новгородском Софийском соборе. [СПб.], 1857.



Лит.: *Глинка Н. Ф.* Корреспонденция: Об учреждении епархии в Олонекской губ. // Сев. пчела. 1829. № 28. С. 3–4; *Данский А. А.* Биограф. усопшего о Господе Высокопресов. Игнатия, архиеп. Воронежского и Задонского, XXI в. в чреде епископов Воронежских // Воронежские ГВ. 1850. № 7–19; *Макарий (Булгаков), архим.* Слово при погребении присутствовавшего в Свят. Правительствующем Синоде пресов. Игнатия, архиеп. Воронежского и Задонского // ХЧ. 1850. Ч. 1. С. 137–150; *Ириной (Боголюбов), архим.* Восп. о высокопресов. Игнатия, архиеп. Воронежском и Задонском. СПб., 1851; *Чистович И. А.* История СПбДА. СПб., 1857. С. 341, 351; *Артоболевский С. А., свящ.* Игнатий, архиеп. Воронежский, и его пастырско-миссионерская деятельность. Уфа, 1904; *Акинъшин А., Ласунский О.* О поучениях архиеп. Игнатия // Воронежский епарх. вестн. 1993. № 3. С. 5–7; *Галкин А. К., Бовкало А. А.* Опыт обучения «поселянских детей» Олонекской губ. в Николаевское время // Фило-софский вестн. СПб., 1998. Вып. 6: Россия в Николаевское время: Наука, политика, просвещение. С. 143–159; Успенская ц. слободы Монастырщеники: Хроника полутора веков. Воронеж, 1998. С. 7–31; Воронежские архи-пастыри. С. 262–269; *Кутыкова Е. Н.* К вопр. о составе личной 6-ки Игнатия, 1-го еп. Олонекского и Петрозаводского (1829–1842 гг.) // Православие в Карелии: Мат-лы 3-й реги-он. науч. конф., посвящ. 780-летию креще-ния карелов. Петрозаводск, 2008. С. 332–343; Святитель Божий: 1-й Олонекский архи-пастырь Игнатий (Семенов) (1791–1850) / Сост.: Н. А. Басова. Петрозаводск, 2008.

А. Н. Акинъшин, А. К. Галкин

ИГНАТИЙ (Смола; † 25.12.1741, Корельский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь), бывш. митр. Коломенский и Каширский. Выходец из московского купечества, принял постриг в *Ниловой Столобенской в честь Богоявления пуст.* В 1709 г. стал архимандритом, настоятелем *московского в честь Богоявления мон-ря*. 7 сент. 1712 г. хиротонисан во епископа Суздальского и Юрьевского Местоблюстителем Патриаршего престола митр. *Стефаном (Яворским)*. 10 июня 1716 г. по распоряжению И. из Москвы в Суздаль были перенесены мощи св. Софрония, архиеп. Суздальского, и захоронены в соборе Рождества Богородицы. 25 янв. 1719 г. И. был возведен в сан митрополита Сарского и Подонского (Крутицкого), стал управляющим Патриаршей областью.

Участвовал в разбирательстве дела Д. Е. *Тверитинова* и др. московских еретиков. И. благосклонно относился к бывш. царице Евдокии Лопухиной (в монашестве Елене), проживавшей в *суздальском в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ре*, критически относился к созданию Святейшего Синода. Во время судебного процесса над Алексеем Петровичем в 1718 г. имя епископа не

упоминалось. С 23 февр. 1721 г. И. находился под следствием в связи с возникшим по доносу делом о сторонниках Евдокии Лопухиной. В ходе следствия, к-рое вел дьяк Тайной канцелярии Т. О. Палехин, были выяснены подробности повседневной жизни Евдокии Лопухиной в Суздале. И. обвинялся в оказании ей «чести и разных услуг». Псковский еп. *Феофан (Прокопович)* писал об этом: «В прошлых годах в бытность ее, царицы, в суздальском монастыре, а его Суздальским епископом, он прихаживал к ней, бывшей царице, на поклон, и видал ее в мирском платье, и руку ее целовал, а не доносил. Он же в... 1717 году приказал попу церкви Казанския Богородицы, что в Суздале, ее, бывшую царицу, пустить петь всенощную, что тот поп и учинил; да он же прислал коней пару возников серых немецких, на которых она езживала» (цит. по: *Чистович. 1868*. С. 191). После рассмотрения обвинения имп. Петр I общался с И., объясняя архиерею его вину. 8 сент. 1721 г. с И. был снят сан митрополита, в качестве снисхождения он был назначен епископом Иркутским. Однако по просьбе И. император 1 окт. того же года отменил назначение и отправил его на покой в Нилову Столобенскую пуст. с условием не подписываться ни митрополитом, ни епископом.

После смерти Петра I в 1725 г. И. просил имп. Екатерину I вернуть ему епархию и должность, но, по отзыву вице-президента Святейшего Синода архиеп. Феофана (Прокоповича), был оставлен «по-прежнему в Ниловой пустыни неисходно». 13 июня 1727 г., при имп. Петре II, И. был назначен митрополитом Коломенским и Каширским и присутствующим членом Святейшего Синода. Вместе с Ростовским архиеп. *Георгием (Дашковым)* и Тверским архиеп. *Феофилактом (Лопатинским)* вошел в группу противников архиеп. Феофана. В 1730 г. последний поддержал восстановление самодержавной власти новой имп. Анны Иоанновны при попытке Верховного тайного совета ее ограничить. В результате архиеп. Феофан стал первой фигурой в Синоде и начал притеснять своих противников. В 1730 г. в Синоде было возбуждено дело по обвинению Воронежского еп. *Льва (Юрлова)*, вовремя не объявившего народу манифест о воца-

рени императрицы и не возносившего ее имени за литургией в должной форме. И. и архиеп. Георгий пытались не дать хода в Синоде делу еп. Льва, но этим воспользовался архиеп. Феофан, придавший поступку своих оппонентов политическую окраску. Он добился осуждения еп. Льва, а затем следствия по делу «укрывавших» его преступление лиц. 30 авг. того же года И. и архиеп. Георгий были удалены из Синода и доставлены в Москву для допроса в Сенате. Согласно вынесенному в февр. 1731 г. приговору, И. был лишен архиерейского сана и в качестве простого монаха сослан в *свяжский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь*.

В нояб. 1731 г. против И. были выдвинуты обвинения в связи с его «дружбой» с Казанским митр. *Сильвестром (Холмским)*, к-рый относился к ссыльному с уважением, обращался к нему со словами «владыко святейший», при себе позволял ему благословлять других. В разговоре с митр. Сильвестром И. якобы заявил: «Вот-де лишили меня сана напрасно, а ей ли, бабе, архиерея судить!» В нояб. 1731 г. архиеп. Феофан объявил Синоду приказание имп. Анны Иоанновны доставить И. в Москву «под крепким арестом для допроса». И. утверждал, что вины за собой не знает, но всех своих слов точно не помнит, поскольку в то время был пьян. Дело в отношении И. и Сильвестра перешло в Тайную канцелярию, к-рая 30 дек. того же года определила, что «бывший Коломенский архиерей» за «жесточайшее преступление» подлежал «жестокому истязанию», но по снисхождению императрицы отправлен под караулом в *Корельский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь*. И. предписывалось «быть... в том монастыре безвыходно, и писем никаких ему писать не давать, и к нему никого не допускать. А буде к нему от кого присылают будут письма, оные осматривать и читать. И ежели какое подозрение явится, то оного чернеца Игнатия держать под крепким караулом; и содержать его в пище и в прочем как простого монаха».

После смерти Анны Иоанновны начался пересмотр дел «невинносланных» в ее царствование. 21 окт. 1741 г. было дозволено освободить И. из заточения и определить в *Корельский мон-рь* простым монахом, причем отпускать ему содержание

«против прочей братии впятеро». Синод обратился к имп. Елизавете Петровне с просьбой вернуть опальным архиереям, в т. ч. И., «яко довольно уже пострадавшим», сан, в к-ром они «могли и жизнь свою окончить». Просьба была удовлетворена, однако И. скончался до этого, вскоре после получения известия о своем освобождении.

Лит.: Георгий Дашков: Мат-лы для истории 1-й пол. XVIII ст. // ПО. 1863. Т. 10. № 1. С. 48–106; *Успенский В. П.* Ист. описание Ниловой Столобенской пуст. Тверской епархии Осташковского у. Тверь, 1867; *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868; *Барсов Т. В.* Свят. Синод в его прошлом. СПб., 1896; РБС. Т. Ибак–Ключарев. С. 51–52; *Соловьёв.* История. 1911. Кн. 4. С. 1155, 1192–1193; Кн. 5. С. 42.

И. В. Курюкин

ИГНАТИЙ (Шалгин (Шангин) Иван Андреевич; † 26.03.1718 (?), Соловецкий мон-рь), бывш. еп. Тамбовский и Козловский. И. впервые упоминается в документах Рязанского архиерейского дома в 1676 г. как «домовый иеродиакон» Рязанского митрополита (ГАРО. Ф. 627. Оп. 1. Д. 1а. Л. 132 (147), 1676 г.). К 1684 г. И. являлся игуменом *Радовицкого во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря* Рязанской епархии. 28 февр. того же года цари *Иоанн V* и *Петр I* Алексеевичи «пожаловали Николаевского Радовицкого монастыря игумена Игнатия з братьею велели им в Рязанском уезде в Перевицком стану вотчинными деревнями, и пустошми, и селищи со всякими угоды владеть по писцовым и по переписным книгам» (*Цепков.* 2005. Т. 4. С. 12–13). И. упоминается также в выписи из писцовых книг на данную Радовицкому мон-рю променную землю в Старорязанском стане (Там же. С. 35).

30 окт. 1687 г. Рязанский митр. Авраамий назначил И. в сане архимандрита настоятелем *Солотчинского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* неподалеку от Рязани. При И. в обители шло интенсивное каменное строительство. Была возведена каменная ограда с ц. в честь Рождества св. Иоанна Предтечи. 8 сент. 1689 г. И. освятил новопостроенный 2-этажный храм в честь Сошествия Св. Духа на апостолов с нижней ц. во имя преподобных Онуфрия Великого и Петра Афонского. Новосозданные храмы были украшены белокаменной резьбой и полихромными изразцами ра-

боты белорус. мастера Степана Полубеса. И. устроил в Свято-Духовской ц. перед местными и клиросными иконами 8 вызолоченных паникадил, а также большое медное вызолоченное паникадило в центре храма. В первый же год управления мон-рем И. купил для ризницы различных тканей, серебряных и золотых кружев более чем на 300 р., были изготовлены новые богослужебные сосуды. В мон-ре был сооружен одноэтажный келейный корпус, началось возведение колокольни, близ мон-ря вырыты 2 пруда. В 1693 г. перестроено монастырское подворье на Ордынке в Москве.

В связи с большими затратами на строительство в обители И. приходилось вступать в имущественные споры с Рязанским митрополитом. В 1692 г. архимандрит просил у митр. Авраамия часть денег, к-рые завещали для раздачи церквам и мон-рям Рязанской епархии на заупокойные по себе богослужения Рязанские митрополиты Иосиф († 21 сент. 1681) и Павел (Моравский; † 5 сент. 1686). Митр. Иосиф завещал на эти цели 1 тыс. р., митр. Павел — 200 р., но все средства были взяты митр. Авраамием в архиерейскую казну. И. просил митр. Авраамия о выдаче Солотчинскому монастырю части этих денег или о прощении 50 р., взятых И. в долг у казначея Рязанского архиерейского дома на каменное строительство в мон-ре. Решение митр. Авраамия по этому вопросу неизвестно. В 1693 г. И. ходатайствовал о передаче обители к.-л. вещей Сибирского митр. Павла († 4 янв. 1692), поскольку Солотчинский мон-рь не получал вклада за заупокойные богослужения по митр. Павлу и его родственникам, совершавшиеся в обители в продолжение года. В ответ митр. Авраамий прислал в монастырь «рудожелтую камку».

И. переписывался со мн. знатными лицами: с царевной *Софией Алексеевной*, с князьями Черкасскими, Голицыными. Письма И. в основном содержат просьбы о средствах на строительство и на украшение монастырских храмов. И. подавал прошения царям Иоанну и Петру о выдаче новых жалованных грамот Солотчинскому мон-рю взамен данной в 1556 г. царем *Иоанном IV Васильевичем*, «совершенно ветхой и испившейся при прежних царях», и взамен утраченной грамоты царя

Михаила Феодоровича. С 1691 г. в Солотчинском мон-ре велась вкладная книга, в к-рую были записаны пожертвования в обитель, начиная с вел. Рязанских князей и княгинь (см.: *Цепков.* 2005. Т. 4. С. 181–185).

И. строго следил за соблюдением дисциплины, при нем в Солотчинский мон-рь направляли людей, несших епитимию. Настоятель боролся с народными увеселениями в монастырских селах во время масленицы. Число братии при И. выросло до 50 чел., в обители также жил 41 трудник.

21 нояб. 1697 г. И. был хиротонисан во епископа Тамбовского и Козловского. Тамбовская кафедра, учрежденная в 1682 г., в кон. XVII в. играла важную роль в укреплении Православия на Дону и в противостоянии распространявшемуся на окраинах Русского гос-ва *старообрядчеству*. В епархии, по рекам Дон и Медведица, строились храмы, основывались и обновлялись мон-ри. 30 нояб. 1699 г. патриарх *Адриан* благословил постройку ц. во имя Св. Троицы в Троицкой пуст. на Дону и приказал «о освящении тоя церкви, и антиминсе, и кому святить, бить челом впредь Игнатью, епископу Тамбовскому». В том же году патриарх благословил постройку ц. во имя Св. Троицы в Мигулинском Троицком мон-ре в Казанском юрту на Дону, основанном в 1688 г., в мон-рь И. поставил строителя Капитона.

В 1700 г. И. был арестован по делу *Г. Талицкого*, в ходе к-рого было осуждено более 15 чел. (содержание дела известно по подборке документов, скопированных в 1750 для имп. *Елизаветы Петровны* и опубликованных *Г. В. Есиповым*; *П. М. Строев* и др. исследователи указывают в качестве даты ареста И. 23 авг. 1699, но это противоречит документам: 30 нояб. 1699 патриарх Адриан упом. И. как епископа, кроме того, дело Талицкого началось в 1700). 23 авг. 1700 г. Тамбовскую епархию упразднили, ее территория перешла под управление Рязанского митр. *Стефана (Яворского)*, Местоблюстителя Патриаршего престола. Талицкий проповедовал, что близится конец света, Московское царство стало Вавилоном, а царь Петр является *антихристом*, необходимо восстать против него и убить. Под пытками Талицкий выдал всех, кому давал свои сочинения или с кем говорил о своих идеях. Одним из первых Та-

лицкий назвал И., с к-рым его познакомил иконник И. Савин. Согласно показаниям Талицкого, И. просил его подробно изложить свои мнения «в тетрадах» и дал на это 5 р. Талицкий исполнил просьбу и на Казанском подворье в Великий пост, перед отъездом епископа из Москвы в Тамбов, читал свои тетради И. и передал их архиерею, добавив 2 печатных листа и получив еще 2 р. По словам Талицкого, слушая рассуждения о Петре антихристе, И. плакал и говорил: «Сами-де видим, что худо делается, да что мне делать, я немощен» — и поцеловал тетради. И. хвалил Талицкого: «Павловы-де твои уста».

На 1-м допросе перед патриархом Адрианом И. отрицал факт разговоров с Талицким. Однако на очной ставке с последним признался, что слышал от него «поносные слова о государе» и тетради просил, «чтобы истину познать». В Патриаршей крестовой палате перед патриархом и архиереями И. покаялся и заверил, что «совета с Гришкою» у него не было, тетради читал, «поносные слова» слушал, но не распространял и не поддерживал эти взгляды, но хотел все узнать в деталях и доложить патриарху. По-видимому, в начале расследования патриарх Адриан пытался прекратить дело в отношении И., но это ему не удалось. В ходе дальнейших допросов И. признал передачу денег Талицкому и полученные от него тетради, но категорически отрицал проявление сочувствия его учению о Петре антихристе. И. сказал, что советовал Григорию показать тетради Суздальскому митр. св. *Илариону*. Талицкий это подтвердил и заметил, что не пошел в Суздаль, т. к. не имел денег. Трудно судить, насколько И. разделял взгляды Талицкого, но можно утверждать, что архиерей принадлежал к числу традиционалистов, недовольных происходившими в России переменами.

Обвиненный в сочувствии «раскольничьим мнениям» (представление об уже пришедшем антихристе и отождествление его с Петром I были широко распространены среди старообрядцев на рубеже XVII и XVIII вв.), И. был лишен сана, расстрижен и отлучен от Церкви. Как мирянин (в публикации Есипова «Иван Андреев сын Шалгин»), он был подвергнут пыткам, но дал те же показания, что и прежде. Бывш. архиерей, как и Талицкий, был приго-

ворен к смертной казни, к-рая в отношении И. была заменена заключением в *Соловецком в честь Преображения Господня мон-ре*. Бывш. Тамбовского епископа привезли на Соловки в янв. 1702 г. вместе с еще одним осужденным по делу Талицкого — свящ. Иоанном Иоанновым, к-рого было приказано постричь в монашество (см. *Иов (Иисус)*, прп., Анзерский). В грамоте *Афанасия (Любимов)*, архиеп. Холмогорского, от 22 дек. 1701 г. говорится, что «расстрига Ивашко Шангин (Игнатий)» должен быть помещен в монастыре в Головленкову башню и держать его там следует «до кончины живота его неисходно». Запрещалось давать ему бумагу и чернила, принимать и передавать письма, а если письма будут появляться, их следовало отправлять в Преображенский приказ (*Колчин М.* Ссылные и заточенные в острог Соловецкого мон-ря в XVI–XIX вв. М., 1908. С. 59–60). И. скончался в тюрьме (дату смерти без указания источников привел Строев). Ист.: *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII ст. СПб., 1861. Т. 1. С. 59–103; *Иероним (Алякринский)*, архим. Рязанские достопамятности / Примеч.: И. Добролюбов. Рязань, 1889. С. 104, 114, 116; *Цепков А. И.* Книги окладные монастырям, церквам и часовням Рязанской епархии, учиненные при преосв. Иосифе, митр. Рязанском и Муромском, в 1676 г. Рязань, 2004. Кн. 1. С. 150–151; *он же.* Свод письменных источников по истории Рязанского края XIV–XVII вв. Рязань 2005. Т. 4. С. 12–13, 35–38, 181–185.

Лит.: ИРИ. Т. 1. С. 206; *Хитров Г. В., прот.* Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861. С. 69; *Макарий (Миролюбов)*, архим. Сб. церк.-ист. и стат. сведений о Рязанской епархии. М., 1863. С. 28–29; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 421–422, 891; *Снесарев Н.* Донская епархия и десятилетнее управление его архиеп. Платона. Новочеркасск, 1877. Вып. 1. С. 9–10; *З.* Иерархи Тамбовской епархии со времени ее основания // ХЧ. 1880. Вып. 2. С. 202–203; *Дубасов И.* Протоиерейские движения в Тамбовской губ. // ИВ. 1881. Авг. С. 784; *Добролюбов И., свящ.* Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии. Зарайск, 1884. Т. 1. С. 129–131; *Македоний (Аристов)*, архим. Солотчинский мон-рь. Рязань, 1886. С. 40–41; *Доброклонский А. П.* Солотчинский мон-рь, его слуги и крестьяне в XVII в.: Ист. очерк монастырского хозяйства, суда и управы, в связи с положением монастырских слуг и крестьян в XVII ст.: Очерки из жизни Солотчинского мон-ря в XVII в. // ЧОИДР. 1887. № 7. С. 125–132; 1888. № 1. С. 6–17; № 2. С. 27–36; *он же.* Описание дел архива Солотчинского мон-ря // Тр. Рязанской УАК. 1888. Т. 3. № 3. С. 51–52; № 4. С. 84–91; № 5/6. С. 110–116; № 7. С. 137–143; № 8. С. 152–159; 1889. Т. 4. № 1. С. 12–16; № 2. С. 38–42; № 3. С. 56–59; № 4. С. 76–82; *Покровский И.* Рус. епархии в XVII в.: Открытие их, состав и пределы // ПС. 1907. Янв. С. 106–107; Апр. С. 539–540; *Скворцов Г.* Патр. Адриан: Его

жизнь и труды в связи с состоянием Рус. Церкви в посл. десятилетие XVII в. // Там же. 1912. Май. С. 608; *Вагнер Г. К., Чугунов С. В.* Рязанские достопамятности. М., 1974. С. 36–37; *Смолич.* История РЦ. 1996. Кн. 8. Ч. 1. С. 61, 74, 266; *Соловьёв.* История. 1993. Кн. 3. С. 1371, 1372.

*Мон. Мелетия (Панкова),
игум. Серафим (Питерский),
О. В. Чумичева*

ИГНАТИЙ II, патриарх Антиохийский (1344–1364). По происхождению армянин, вероятно из *армян-халкидонитов*. После избрания на Патриаршество прибыл для утверждения в К-поль, где оказался вовлечен в идейно-политическую борьбу в связи с движением *исихазма*. И. примкнул к К-польскому патриарху *Иоанну XIV Калеке*, противнику свт. *Григория Паламы*. Столичный мон-рь Одигон, где пребывали И. и его приближенный Арсений, митр. Тирский, стал одним из центров антипаламитской полемики. Подписи И. заверяет копию постановления К-польского синода от 4 нояб. 1344 г. с осуждением паламита Исидора Монемавийского (RegPatr, N 2250). В кон. 1344 или 1345 г., накануне отъезда из К-поля, И. составил трактат (не сохр.), обличавший учение исихастов по образцу томоса Иоанна Калеки (RegPatr, N 2253); известен ответ на него, написанный свт. Григорием на рубеже 1345 и 1346 гг. (ПС. Т. 2. С. 625–647). Вернувшись на Восток, И. оставил своим представителем в К-поле митр. Арсения.

С победой в визант. внутривосточной борьбе имп. *Иоанна VI Кантакузина* (1347) значительно укрепились позиции приверженцев исихазма в империи. Церковный Собор 1351 г. окончательно осудил антипаламитские воззрения. Митр. Арсений пытался опротестовать соборные решения, апеллируя к императору, а потом покинул К-поль. И. сначала принял постановления Собора (ок. 1352), но в посл., видимо под влиянием митр. Арсения, снова примкнул к антипаламитам.

В авг. 1354 г. власти Мамлюкского султаната приняли жесткие меры против христиан Египта и Сирии. *Зимми* изгонялись с гос. службы, им было запрещено ездить верхом на лошадях и мулах, пользоваться общими с мусульманами банями, предписывалось носить определенную одежду, по к-рой их можно было отличить от мусульман. Однако притеснения продолжались недолго.



Во 2-й пол. 50-х гг. XIV в. И. был низложен частью антиохийского клира, ориентированной на К-польскую Церковь и паламитов. Новым патриархом был провозглашен Пахомий, митр. Дамасский (см. *Пахомий II*). И. перебрался на Кипр под защиту правившей там династии Лузиньянов. На Кипре существовала значительная мелькитская (правосл.) община эмигрантов из Сиро-Палестинского региона; там же под покровительством католич. властей образовался кружок визант. интеллектуалов прокатолич. и антипаламитской ориентации. В источниках сохранились упоминания об участии И. в местной церковной жизни — в празднестве по случаю обретения частицы Честного Креста и в крестном ходе во время нашествия саранчи. Эти события относятся к правлению кипрского кор. Гуго IV (1324–1359). Переписка К-польского патриарха *Каллиста I* с антиохийским духовенством в 1360–1361 гг. свидетельствует, что законным Антиохийским патриархом в Византии считали Пахомия, сторонника исихастов. И. скончался на Кипре.

В летописи Антиохийского патриарха *Михаила II* (кон. XIV в.), сохранившейся в пересказе архидиак. *Павла Алеппского*, сообщается, что после смерти И. Антиохийскую Церковь 2 года возглавлял Пахомий, а потом — *Михаил I*. Ж. Насралла установил точное время вступления Михаила на престол — июнь 1366 г., но без должных оснований отнес 2 года правления Пахомия к 1359–1361 гг. Это противоречит и тексту летописи, и грамоте антиохийского клира К-польскому патриарху Филофею Коккину, где сообщается о смерти И. и прекращении раскола в Антиохийской Церкви, а Пахомий фигурирует как единственный действующий патриарх. К. П. Тодт датировал эту грамоту 1364/65 г. Сопоставление этих сведений позволяет отнести кончину И. к 1364 г., а датировку 1366 г., предложенную Насраллой и получившую широкое распространение в лит-ре, считать ошибочной.

Ист.: Miklosich, Müller. 1860. Vol. 1. P. 407–413, 415–416, 463–465; *Ибн Касир*. Аль-бида'й ва-н-нихайа. Бейрут, 1982. Т. 7. Ч. 14. С. 250; *Павел Алеппский*. Путешествие. 2005. С. 678. Лит.: Nasrallah. Chronologie, 1250–1500. P. 13–18; *idem*. Histoire. Vol. 3/2. P. 65–66; PLP, N 8073; *Todt K.-P.* Griechisch-Orthodoxe (Melkitische) Christen im Zentralen und Südlichen Syrien // Le Muséon. 2006. Т. 119. Fasc. 1/2. P. 86.

К. А. Папченко

ИГНАТИЙ III АТЬИЯ († кон. 1633 — нач. 1634), патриарх Антиохийский (со 2 мая 1619). Происходил из Кафр-Бухума (Сирия). В 90-х гг. XVI в. был секретарем (катибом) ливан. эмира Фахр ад-Дина II Маана. Несомненно по протекции этого влиятельного регионального лидера османской Сирии И. был возведен патриархом *Иоакимом VI* ибн Зияде (1593–1604) в митрополиты Тира (ныне Сур) и Сидона (ныне Сайда). После изгнания христианами Дамаска патриарха *Афанасия II Даббаса* (ок. 1618) знатные представители дамасской общины обратились к И. с предложением занять Патриарший престол. В сопровождении христ. старейшин Дамаска И. отправился в К-поль и был возведен на Антиохийскую кафедру К-польским патриархом *Тимофеем II* в воскресенье после Недели о самаряныне 1619 г. Обращаясь к К-польскому патриарху, дамасские христиане старались подчеркнуть легитимность поставления И. после свержения прежнего патриарха. Однако триполийская правосл. община поддержала изгнанного Афанасия, а после его смерти в начале Великого поста 1619 г. возвела на Патриарший престол брата Афанасия, *Кирилла IV*. Хиротония была организована при адм. поддержке эмира Юсуфа Сайфа, правителя Сев. Ливана, и прошла в тот же день, что и интронизация И.

Антиохийский Патриархат раскололся: епархии Триполийского пашалыка (Триполи, Аккар, Мармарита, Хама, Хомс), управлявшегося кланом Сайфа, приняли сторону Кирилла; Дамаск и епископы из владений Фахр ад-Дина (Тир, Сидон, Бейрут) ориентировались на И. Противостояние христ. региональных элит совпало с борьбой феодальных кланов Маанов и Сайфа. Приблизительно в нач. 1620 г. Кириллу удалось получить султанский фирман о низложении И. и ссылке его на о-в Кипр. Однако христиане Дамаска с большим трудом смогли привлечь на свою сторону местные власти, и указ был проигнорирован, а Кирилл не был допущен в Дамаск. Кирилл ездил в Египет, где заручился поддержкой *Кирилла I Лукариса*, бывшего тогда Александрийским патриархом; этот союз сохранялся и после восшествия Кирилла Лукариса на К-польский престол осенью того же года. И., опасаясь османских репрессий, не покидал владений

Маанов. Эмир Фахр ад-Дин был фактически неподконтролен власти султана; он успешно расширял сферу своего влияния и в 1625 г. окончательно разгромил клан Сайфа. Епископы, выступавшие на стороне патриарха Кирилла, подверглись преследованиям. Еще за год до этих событий патриарх Кирилл, чувствуя непрочность своего положения, переселился из Триполи в Халеб. Однако он столкнулся с сопротивлением местной христ. общины и ее лидера митр. Мелетия Кармы (впосл. Антиохийский патриарх *Евфимий II*), признававших своим патриархом И. В течение 4 лет Кирилл пытался привести к покорности Мелетия и его сторонников, дважды добываясь тюремного заключения митрополита. В 1627 г. Кирилл перебрался в Дамаск, где правосл. община, разоренная многолетней смутой, уже не в состоянии была ему противодействовать.

Кирилл обращался к Фахр ад-Дину с предложением провести церковный Собор, на котором епископы утвердили бы на Патриаршестве одного из 2 претендентов, Кирилла или И. (тот, кто не будет признан патриархом, должен был получить епархию в кормление). Однако, когда Фахр ад-Дин действительно собрал архиереев на подконтрольной ему территории в сел. Рас-Баальбек, Кирилл, оценив расстановку сил, отказался ехать на Собор. Годом раньше Фахр ад-Дин окончательно получил в управление Триполийский пашалык и тем самым имел возможность воздействовать на сторонников Кирилла. Митрополиты Юж. Ливана, Халеба и ряда епархий в районе Дамаска были настроены к Кириллу враждебно. Слуги Фахр ад-Дина силой доставили Кирилла на Собор, где тот 1 июня 1628 г. был осужден за разжигание смуты. Низложенный патриарх был отправлен в заточение, а, по нек-рым данным, впосл. убит.

Участники Собора приняли также 21 постановление, направленное на упорядочение различных сторон церковной жизни. Во избежание повторения недавних конфликтов тщательно оговаривался порядок избрания патриархов, к-рое должно было проводиться по жребию, гласно, в присутствии всех епископов. Каноны Собора требовали положить конец симонии, практике вмешательства мирян и священников в дела Патриархии, ограничивали взима-



ние священниками сборов с прихожан, вводили ряд обрядовых и дисциплинарных регламентаций, касавшихся, в частности, порядка поставления священников и практики сбора пожертвований на церкви и мон-ри. Вероятно, по настоянию Мелетия Кармы, известного строгими правами, были приняты постановления, осуждающие пышные празднества христиан, музыку, пляски и пьянство.

Став единственным патриархом, И. тем не менее избегал появляться в Дамаске, предпочитая оставаться под защитой Фахр ад-Дина в Бейруте. Там с патриархом встречались миссионеры-капуцины; И., тяжело переживая свою причастность к умерщвлению Кирилла, обратился в Рим с просьбой отпустить ему этот грех и прислать милостыню бедствующей Антиохийской Церкви. В июле 1631 г. просьбу патриарха рассмотрели в Конгрегации пропаганды веры и в качестве предварительного условия рекомендовали ему принять унию с Римом.

Подобно мн. вост. патриархам, И. обращался с просьбами о финансовой помощи в Москву. 3 мая 1633 г. он передал с подьячим Леонтием Лазаревским грамоту царю *Михаилу Феодоровичу*. Жалуясь на бедность и угнетение «безбожными варварами», патриарх просил не забывать Антиохийский престол и присылать милостыню. Он сообщал, что, по его сведениям, царское жалованье, направляемое Антиохийской Церкви, задерживают в К-поле. Действительно, в 20-х гг. XVII в. в К-поль дважды приезжали рус. послы с денежными средствами, предназначенными в т. ч. и для Антиохийского Патриархата. Посольство 1624 г. Ивана Кондырева и Тихона Бормосова, не застав в османской столице представителей Антиохийской Церкви, вернуло причитающуюся ей милостыню в Москву, т. к. не имело полномочий передавать деньги через посредников. В 1628 г. посольство Семена Яковлева и Петра Евдокимова привезло значительную сумму для И. Характерно, что посольство было отправлено из Москвы в февр. 1628 г., т. е. еще при жизни патриарха Кирилла; следов., законным патриархом в Москве считали И. В нояб. послы передали предназначенную для Антиохийского патриарха милостыню К-польскому патриарху Кириллу Лукарису для отправки в Сирию.

Более чем вероятно, что он удержал эти средства — К-польский патриарх имел все основания рассматривать свержение Кирилла Даббаса как личный вызов и существенное сокращение сферы своего влияния на правосл. Востоке.

Растущее могущество Фахр ад-Дина вызывало беспокойство Высокой Порты. Добившись перелома в войне с Ираном, османы в 1633 г. двинули часть высвободившихся войск против мятежного ливан. эмира, к-рый был захвачен в плен, увезен в К-поль и там казнен. В разгар этих смут И. пробирался из Сайды в Бейрут после участия в похоронах Сидонского митр. Марка, своего преемника на этой кафедре. Патриарх ехал верхом, с оружием и был по ошибке убит воинами одной из противоборствующих группировок. Похоронен в церкви дер. Эш-Шувайфат близ Бейрута. Антиохийский патриарх *Макарый III* датирует смерть И. 6141 г. от Сотворения мира (1633 г. по Р. Х.), архидиак. *Павел Алептский* ошибочно относит ее к 6143 г., Ж. Насралла без ссылок на источники указывает апр. 1634 г.

Ист.: *Павел Алептский*. Путешествие. 2005. С. 681–682; *Михаил Брейк, свящ.* Аль-Хаканк аль-вафийя фи тарих аль-каниса аль-антаккия. Бейрут, 2006. С. 144–149 (рус. пер.: *Михаил Брейк ад-Димашки*. Список Антиохийских патриархов // ТКДА. 1874. № 6. С. 432–436).

Лит.: *Баши К.* Мульхакли сийльсия матарина Сур // аль-Машрик. 1906. Т. 9. С. 622; *Karalevskij S.* Antioche // DHGE. Т. 3. Col. 640–641; *Рустум А.* Канисат мадинат Алла Антаккия аль-узма. Бейрут. 1977. Т. 3. С. 37–43; *Nasrallah.* Chronologie, 1500–1634. P. 56–62; *Abdul-Rahim Abu-Husayn.* Provincial Leaderships in Syria: 1575–1650. Beirut, 1985. P. 42–56, 81–127; *Павченко К. А.* Россия и Антиохийский патриархат: начало диалога // Россия и Христ. Восток. М., 2004. Вып. 2/3. С. 210–212.

К. А. Павченко

ИГНАТИЙ IV (в миру Хабиб Асад Хузейм (Хазим); род. в 1920, дер. Мухрада, близ г. Хама, Сирия), Патриарх Антиохийский (со 2 июля 1979). Был старшим ребенком в бедной многодетной семье, отец работал учителем в деревне. По окончании начальной школы был вынужден на 4 года оставить учебу. В 1936 г. отправился в Бейрут с рекомендацией митрополита Хамы (Епифании) для службы под патронажем митр. Илии Салиби в Бейрутской епархии, самой известной среди епархий правосл. Антиохийского Патриархата. Здесь он стал алтарником, а затем



*Игнатий IV,
Патриарх Антиохийский.
Фотография. 90-е гг. XX в.*

диаконом в одном из местных храмов. Приняв к этому времени монашество, И. решил продолжить обучение и поступил во франц. коллеж при Американском ун-те в Бейруте, а после его окончания — на философское отд-ние фак-та гуманитарных наук этого ун-та, который окончил с отличием в 1945 г. Среди профессоров отд-ния был известный философ и буд. министр иностранных дел Ливана Шарль Малек. Диапазон интересов И. был очень широк: он занимался мн. видами спорта, увлекался точными науками, музыкой, в особенности византийской и классической (впосл. создал лучшие капеллы в Ливане). В марте 1942 г. И. выступил одним из основателей Православного молодежного движения в Сирии и Ливане.

По окончании ун-та И. преподавал в ряде средних школ Бейрута и одновременно из-за недостатка средств работал секретарем в крупной коммерческой компании. В этот период он вызывал недовольство правосл. духовенства Бейрута открытой и острой критикой нек-рых сторон церковной жизни, напр., того, что некоторые учебные пособия правосл. школ находились под влиянием коммунистической атеистической идеологии.

В 1949 г. с разрешения митрополита И. уехал во Францию, чтобы продолжить религ. образование в *Православном богословском ин-те*



прп. Сергия Радонежского в Париже. Учебу он совмещал с преподаванием араб. языка в Сорбонне (у него учились мн. известные франц. дипломаты). В 1953 г. И. окончил ин-т, защитив магист. дис. «Воплощение и искупление в богословии св. Афанасия». Он был активным участником международных конференций и встреч по проблемам правосл. Церкви, в 1953 г. выступил одним из организаторов молодежного движения «Синдесмос». По возвращении в Ливан был рукоположен во иерея Бейрутской епархии, вскоре основал школу Благовещения в Бейруте.

В 1961 г. И. был хиротонисан во епископа Пальмирского, назначен патриаршим экзархом (викарием) и некоторое время служил в Дамаске в Патриархии. Через год был направлен в старинный мон-рь *Баламанд* в Ливане, вскоре стал его настоятелем и директором ДС. В 1965 г. И. был назначен митрополитом Латакии (Лаодикий), но приступил к управлению епархией только в 1970 г. Тогда же основал теологический ин-т им. прп. Иоанна Дамаскина в Баламанде. В 1979 г., после кончины Патриарха *Илии IV*, был избран Патриархом Антиохийским (2 июля; интронизация 8 июля).

И. провел ряд церковных реформ, направленных на обновление монашеской жизни, активизировал работу Синода, ввел правило, согласно к-рому епископ должен иметь высшее образование. Он осуществляет активную деятельность по ремонту и строительству храмов, открытию новых церковных учреждений. В 1988 г. по инициативе И. был открыт 1-й на Ближ. Востоке правосл. ун-т в Баламанде. И. совершил значительное число пастырских поездок в США, Лат. Америку, Египет, Турцию, ОАЭ и Европу. Осенью 2008 г. состоялся его визит в США, приуроченный к празднованию 20-летия основания Баламаандского ун-та.

Во время гражданской войны в Ливане (1975–1990) И. уделял большое внимание вопросам урегулирования вооруженных конфликтов между различными силами и неоднократно выражал озабоченность судьбой христиан в регионе. Принимая участие в офиц. встречах и выступая в различных средствах массовой информации, он подчеркивал, что примирение между христианами — это путь к примирению с мусульманами, хотя и считал, что

в основе разногласий лежат политические и др. нерелиг. причины.

И. придерживается убеждения, что Антиохийская Церковь является основой распространения христ. вероучения и культуры на Востоке, поскольку Евангелие было и остается книгой, обращенной ко всему Востоку. Он принимает активное участие в диалоге между различными вост. Церквами и Римско-католич. Церковью, встречался с папой Римским *Иоанном Павлом II* в Ватикане в 1983 г. и в Сирии в 2001 г. При этом И. выступает против деятельности зап. миссионеров на Ближ. Востоке, считая, что это не помогает проповеди христианства, а приводит к его раздроблению в регионе. И. сыграл заметную роль в организации *Ближневосточного Совета Церквей* (в 1974–1994 сопредседатель), с 1961 г. был членом центрального комитета *Всемирного Совета Церквей*. 22 июля 1991 г. состоялась встреча И. с *Заккой I*, главой *Сирийской яковитской Церкви*; между ними была достигнута договоренность о том, что священники обеих конфессий уполномочены в случае необходимости совершать церковные таинства над последователями др. конфессии.

И. стремится к укреплению отношений между православными и мусульманами в араб. мире, подчеркивая, что арабы-христиане являются коренными жителями Сирийского региона и сохраняют в своей среде его культуру, сложившуюся до прихода ислама. При этом он выражает серьезное опасение по поводу возрастающего числа уезжающих на Запад ближневост. христиан и уменьшения численности араб. и особенно арабо-христ. населения Иерусалима в течение последних десятилетий.

И. поддерживает постоянные контакты с главами др. правосл. Церквей. 4–6 апр. 1982 г. вместе с Патриархами Иерусалимским и Александрийским он участвовал в заседании Синода *Кипрской Православной Церкви*. В 80-х гг. он выступил одним из инициаторов правосл. миссии на *Гаити*. В 90-х гг. И. сыграл важную роль в преодолении раскола в *Болгарской Православной Церкви*. В 1993 г. по приглашению И. в Сирию впервые в истории приезжал К-польский Патриарх *Варфоломей I*, к-рый посетил много древних церквей и мон-рей, в т. ч. в Сайднае и Маалуле.

Особенно тесные связи И. поддерживает с РПЦ. В июне 1988 г. он по-

сетил СССР для участия в праздновании 1000-летия Крещения Руси в Москве и Ленинграде; 12 июня на площади Свято-Данилова мон-ря совершил Божественную литургию вместе с предстоятелями др. правосл. Церквей. В июле 1989 г. И. посетил Москву для участия в 40-й сессии ЦК ВСЦ, а также Минскую епархию. 23 июля в Жировицком монастыре он возглавил хиротонию игум. *Димитрия (Дроздова)* во епископа Полоцкого и Витебского в Свято-Успенском соборе и совершил освящение возрожденной в стенах обители Минской ДС. В окт. 1991 г. И. принимал в Сирии и Ливане Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II*. В ходе визита в Россию 20–25 янв. 2003 г. И. сослужил Патриарху Алексею II в Успенском соборе Кремля, был принят Президентом России В. В. Путиным, посетил Свято-Троицкую Сергиеву лавру и подворье Антиохийской Церкви в Москве; И. получил высшую награду РПЦ — орден св. ап. Андрея Первозванного, а также премию «За выдающуюся деятельность по укреплению единства православных народов». По благословению Патриархов Алексия II и И. в 2005 г. на месте явления Христа ап. Павлу в сел. Каукаб установили памятник ап. Павлу и провели реставрационные работы в мон-ре, основанном в 1965 г. Патриархом Московским и всея Руси *Алексием I*. Работы были осуществлены при содействии Международного фонда «Духовное наследие св. апостола Павла».

И. присвоена почетная степень д-ра Сорбонны, СПбДА (1981) и Минской ДА (2003). Помимо арабского он владеет франц., англ., греч. и рус. языками. Является автором значительного числа книг преимущественно на араб. языке, представляющих собой сборники проповедей, статей и содержащих интервью, к-рые он давал различным СМИ, в т. ч. известным ливанским газетам и журналам, таким как «Ан-Нахар», «Ас-Сафир» и «Ас-Сайад». Многие из выступлений касались войны в Ливане и в бывш. Югославии, взаимоотношений католиков и православных в Вост. Европе, действий униат. церквей на Ближ. Востоке и на Украине и их негативного влияния на православно-католич. диалог, отношения христиан Ближ. Востока к арабо-мусульм. миру, урегулирования арабо-израильского



конфликта. Среди др. тем – богословские вопросы и проблемы совр. церковной жизни (взаимоотношения школы и Церкви, жизнь и роль в эмиграции правосл. священников и мирян, значение Антиохийского престола для христианства на протяжении истории; статьи «Понятие благодати в православной и в западных Церквях», «Заботы христианско-арабской мысли после 1866 года», «Царство Небесное внутри нас», «Покаяние – мой путь к очищению», «Православные и католики в экуменическом движении», «Христос снял барьеры между нациями», «Задачи христианства в современном мире» и др.). Язык И. отличается образностью, доступностью и лаконичностью.

Соч.: **на араб. яз.:** Правильное обучение. Бейрут, 1967. 3 ч.; Верую: Диалог из царских врат. Бейрут, 1977; Из Твоих уст исходит свет. Бейрут, 1977; О Ливанском вопросе и судьбе христиан. Бейрут, 1989; Выступления и высказывания. Триполи, 2001; Диалоги. Дамаск, 2001. 2 т.; Проповеди. Дамаск, 2002–2003. 2 ч.; И [Слово] обитало с нами. Бейрут, 2003; Антиохийские веяния. Дамаск, 2004; Церковь – это вы. Дамаск, 2005; Муки воскресения. Дамаск, 2007; **на европ. яз.:** La Résurrection et l'homme d'aujourd'hui. Beyrouth, 1970 (англ. пер.: The Resurrection and Modern Man / Transl. S. Bigham, forew. by O. Clement. Crestwood (N. Y.), 1985); Об истине, о Церкви, о любви: [Проповедь перед открытием 40-й сессии ЦК ВСЦ] // ЖМП. 1989. № 12. С. 52–57; Sauver la création. P., 1989; Jérusalem et le Patriarcat d'Antioche // Contacts. P., 1990. Vol. 42. N 152. P. 252–262 (перевод: Balmand, 1991); The Orthodoxy and Issues of Our Time. Tripoli, 2007.

Пер. на араб. яз.: Dietrich S., de. God's Purposes. Beyrouth, 1977; Corbon J. L'Église des Arabes. Beyrouth, 1978.

Ист.: *Никодем (Ротов), митр.* [Поздравление с открытием высшей духовной школы в Антиохийской Церкви] // ЖМП. 1971. № 12. С. 3; Новый Предстоятель АПЦ: [Док-ты и сообщ.] // Там же. 1979. № 9. С. 2–3; *Иммен (Извеков), Патр. Московский и всея Руси.* Слово, посвящ. тезоименитству Патр. Игнатия IV, 20 дек. 1980 г. // Там же. 1981. № 4. С. 43–44; *он же.* Слово по случаю дня тезоименитства Патр. Игнатия IV 20 дек. 1982 г. // Там же. 1983. № 3. С. 47–48; *Алексий II (Ридизер), Патриарх Московский и всея Руси.* Слово на приеме в честь Патр. Игнатия IV // Там же. 2003. № 2. С. 86.

Лит.: *Анатолій (Кузнецов), еп.* Избрание и интронизация Патр. Игнатия IV // ЖМП. 1979. № 10. С. 44–47; *Бронский В.* Патр. Игнатий IV – доктор богословия ЛДА // Там же. 1982. № 7. С. 23; Коммунист о визите Свят. Патр. Моск. Алексия II к Патр. Антиохийскому Игнатию IV [3–7 окт. 1991 г.] // Там же. 1992. № 1. С. 4–7; *Frazier T. L.* In the Footsteps of the Apostles: the Life of His Beatitude Ignatius IV Nazim, Patriarch of Antioch and All the East. [S. l.], 1999; *Гальжин С.* Визит Предстоятеля АПЦ // ЖМП. 2003. № 2. С. 78–85.

Джабер Аби Джабер

ИГНАТИЙ II († 25.05.1868, Бая-Лука), митр. Дабро-Босанский в 1860/61–1868 гг. Сведения о жизни И. до избрания на кафедру не сохранились. Впервые его имя упоминается в послании К-польского патриарха *Иоакима II* пастве Дабарской епархии (см. ст. *Дабро-Босанская епархия*) о необходимости строительства дома для владыки, избранного на кафедру 20 нояб. 1860 г. На следующий год его избрание подтвердили власти Австро-Венгрии, об этом свидетельствует греческая печать: «Игнатий, 1861, смиренный митрополит Боснии». В 1863 г. Свящ. Синод К-польского Патриархата признал законной жалобу на И. относительно суммы пожертвований: полученные митрополитом излишки в размере 1 тыс. австр. дукатов были направлены на открытие семинарии в Бая-Луке. Рус. консул в Сараеве Е. Р. Шулепников в донесении от 16 нояб. 1865 г. рус. послу в К-поле Н. П. Игнатьеву отличительными чертами характера И. назвал «слабость, трусость пред турецкой властью и сребролюбие» и просил ходатайствовать об удалении «из Сараевской епархии митр. Игнатия» и об избрании на кафедру митр. Зворникско-Тузланского *Дионисия II (Илича)*. В мае 1866 г. в епархии были распространены листовки с осуждением поддержки правящим владыкой школьной реформы, в результате к-рой были сожжены серб. книги, а из школ изгнаны мн. серб. учителя. В 1867 г. паства вновь подала жалобу на И. тур. властям. При этом серб. источники содержат противоречащие друг другу сведения. Они сообщают как о проблемах И. с пополнением казны и о его борьбе с нерадением священников, так и о защите священства от притеснений тур. властей и о рассмотрении епископом жалоб церковных общин на священников.

Арх.: Архив САНУ. Историјска збирка. 7628–7634/1–7, 7636, 7637.

Ист.: *Анастасијевић Д.* Кроз једну збирку новижих акта Цариградске патријаршије о њеним епархијама // Богословље. Београд, 1933. Књ. 8. № 2. С. 120; Освободительная борьба народов Боснии и Герцеговины и Россия, 1865–1875: Док-ты. М., 1988. С. 32–33, 53, 64. Лит.: *Попов Н. А.* Православие в Боснии // ЮО. 1873. № 4. С. 713–716; *Душанић С.* Проведена делатност тројице грчких владика у Босни // ГлСПЦ. 1951. С. 114–115; *Свијенчевић.* Историја. Књ. 2. С. 456; Српски јерарси. С. 192.

В. И. Косик,
Н. Радославлевић

ИГНАТИЙ АГАЛЛИАН [Иоанн Агаллиан; греч. Ἰγνάτιος ὁ Ἀγαλλιανός] (ок. 1492, дер. Фаранга, близ Калони, о-в Лесбос – 1566, подворье св. Бессребреников, близ Дафии, о-в Лесбос), прп. (пам. греч. 14 окт.), митр. Мифимский. Род. в семье



Игнатий Агаллиан, митр. Мифимский.
Гравюра Р. Консидуса. 1957 г.

иерея Мануила Агаллиана, в юношеском возрасте вступил в брак и был рукоположен во иерея. Иоанна отличала любовь к книгам, он был назначен сакелларием (хранителем митрополичьей сокровищницы) Митимны (Мифимны). Занимался переписыванием манускриптов; также считается автором ряда литургических текстов.

После смерти жены и детей (кроме сына Мефодия) во время эпидемии чумы Иоанн решил направить все свои средства на восстановление расположенных во владениях рода Агаллианов заброшенных лесбосских мон-рей – *Лимоноса* во имя св. Таксиархов и Пресв. Богородицы Мирсиниотиссы. Эти земли были переданы Иоанну его отцом офиц. документом (1527). Иоанн отремонтировал храм и кельи обители Пресв. Богородицы Мирсиниотиссы, к-рая была заселена жен. монашеской общиной, и заново построил кельи в Лимоносе, ставшем муж. мон-рем.

Иоанн и его отец приняли монашеский постриг в Лимоносе. В 1527–1531 гг. И. А. был игуменом восстановленных им монастырей. Согласно 2 его «Завещаниям», в этих обителях вводился общежительный устав и запрет на посещение лицами

противоположного пола (*аватон*); духовное руководство мон-рем Пресв. Богородицы Мирсиниотиссы возглагалось на игумена мон-ря Лимонос. В 1530 г. И. А. отправился в К-поль к патриарху *Иеремии I*, к-рый даровал мон-рям Лимонос и Пресв. Богородицы Мирсиниотиссы статус ставропигиальных и патриарших.

И. А. оказывал различную помощь жителям Калони и окрестных сел, в т. ч. возводил мосты и благоустраивал источники. В Лимоносе И. А. открыл муж. школу, где сам преподавал (нек-рое время ему помогал *Пахомий Русанос* с о-ва Закинф), а также жен. школу в мон-ре Пресв. Богородицы Мирсиниотиссы.

В 1531 г. И. А. был избран митрополитом Мифимским с кафедрой в Калони, а игуменом Лимоноса стал его сын Мефодий. Будучи в течение мн. лет добрым пастырем, в 1563 г. И. А. покинул кафедру по старости и болезни и поселился на подворье св. Бессребреников. Похоронен в мон-ре Пресв. Богородицы Мирсиниотиссы. При перезахоронении И. А., к-рое произошло по инициативе Александрийского патриарха *Сильвестра* (посетившего обитель в 1575 и 1584/85), было обнаружено, что его мощи источают миро.

И. А. прославлен в чине преподобных. Ошибочно назван священномучеником в «Полном месяцеслове Востока» архиеп. Сергия (Спасско-го) (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 319).

Службы и Похвальные слова И. А. были составлены архим. Мелетием из Ахирона, иером. Паисием (Бурасом), а также Афанасием из Редеста (впервые опубл. в 1805 в К-поле).

Ист.: Παπαδόπουλος-Κεραμειός Α. Μαυρογορδάτειον Βιβλιοθήκη // Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως. Κωνσταντινούπολις, 1884. Τ. 15 [Прил.]. Σ. 70–72.

Лит.: Βαλέτας Γ. Μ. Ο Ἅγιος Ἰγνάτιος Ἀγαλιανός καὶ τὸ ἐν Λέσβῳ ἀναμορφωτικὸν ἔργον του // Θεολογία. 1932. Τ. 10. Σ. 289–312; Petit. Bibliogr. d. acolouthies grecques. P. 111; Μουτζούρης Γ. Ἰγνάτιος // ΘΗΕ. Τ. 6. Σ. 723–724; Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 214; Σχορρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 211; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μωσθηρία τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1998. Τ. 2. Σ. 427–430.

Э. П. А.

ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ [греч. Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος] (I – нач. II в., Рим), сщмч. (пам. 29 янв., 20 дек.; пам. зап. 1 февр., 17 окт.), еп. Антиохийский, один из *мужей апостольских*.

Жизнь. Наиболее важным источником сведений об И. Б. являются



Сщмч. Игнатий Богоносец.
Икона. Кон. XVIII в.
(Музей икон Ауценрид, Ихенхаузен)

его послания. Первое историческое свидетельство о нем содержится в «Послании к Филиппийцам» сщмч. *Поликарпа* Смирнского (1-я пол. II в.), к-рый встретился с И. Б., получил от него послание, а также направлял послания И. Б. христианам в Филиппы (*Polycarp. Ad Phil.* 13. 1–2). Сщмч. *Иринея* Лионский и *Ориген* упоминают об И. Б. и цитируют фрагменты его посланий (*Iren. Adv. haer.* V 28. 4; *Orig. Hom. in Luc.* VI 3).

И. Б. род., вероятно, в Антиохии. В его посланиях нет данных о том, что он был непосредственным учеником кого-то из апостолов. Блж. *Иероним Стридонский* в «Хронике» называет И. Б. учеником ап. *Иоанна Богослова* (*Hieron. Chron. Col.* 604), однако в др. сочинении (*Idem. De vir. illustr.* 16–17) упоминает в числе слушателей ап. Иоанна одного сщмч. Поликарпа Смирнского. Возможно, в юности И. Б. мог видеть и слышать в Антиохии апостолов *Петра* и *Павла*. Свт. *Иоанн Златоуст* в «Похвальном слове Игнатию» утверждает, что И. Б. «близко общался с апостолами и от них почерпал духовные струи», «с ними воспитывался и везде при них находился, имел общение с ними и в речах и в неизреченном», что власть епископства была вручена ему св. апостолами и «руки блаженных апостолов касались священной главы его» (*Ioan. Chrysost. In S. Ign.* 2).

Евсевий, еп. Кесарийский, вслед за *Оригеном* свидетельствует, что И. Б.

был 2-м епископом Антиохийским после ап. Петра (*Euseb. Hist. eccl.* III 36), т. е. 3-м по порядку после апостолов Петра и *Еврода* (*Ibid.* III 22; ср.: *Hieron. De vir. illustr.* 16; *Socr. Schol. Hist. eccl.* VI 8). Единственное известие о епископском служении И. Б. приводит *Сократ Схоластик*, согласно к-рому И. Б. ввел в Антиохийской Церкви антифонное пение (см. *Антифон*): «Игнатий... видел ангелов, славословящих Святую Троицу антифонными песнопениями, и образ сего пения перенес в Антиохийскую Церковь, а от нее это предание распространилось по всем Церквам» (*Socr. Schol. Hist. eccl.* VI 8; в «Послании к Римлянам» И. Б. призывает рим. христиан «составить хор в любви и воспеть хвалу Отцу во Христе Иисусе» — *Ign. Ep. ad Rom.* 2. 2; ср.: *Idem. Ep. ad Eph.* 4. 2).

О мученической кончине И. Б. в Риме свидетельствуют *Ориген*, *Евсевий* и позднейшие церковные писатели. «Рассказывают, что он был отправлен из Сирии в Рим и отдан на съедение зверям за исповедание Христа, — писал *Евсевий*. — Проходя по Азии под надзором стражайшей охраны, он в городах на остановках укреплял верующих беседой и увещаниями, уговаривал прежде всего беречься ересей, тогда только что явившихся на свет Божий, и убеждал крепко держаться апостольского Предания, которое он, идя на мученичество, счел необходимым закрепить письменно» (*Euseb. Hist. eccl.* III 36).

Описание страданий И. Б. сохранилось в 2 мученических житиях — Антиохийском (V–VI вв.) и Римском (после V в.). Время ареста и осуждения И. Б. на мучительную казнь большинством исследователей датируется примерно серединой правления имп. *Траяна* и началом правления имп. *Адриана*, т. е. 107–118 гг. Это было время непродолжительного, но жестокого гонения на христиан — такое гонение произошло в М. Азии во времена *Плиния Младшего* и перешло в Сирию. Антиохийский мученик датирует гонение периодом пребывания имп. Траяна в Антиохии перед походом на Армению и Персию, т. е. примерно 113 г., этот же год указывает и Римский мученик (ок. 223-й олимпиады, т. е. 113–114). Согласно *Евсевию*, епископство И. Б. продолжалось с 1-го года царствования имп. *Веспасиана* (69–79) до 10-го года царствования имп. Траяна (98–



117) («Пасхальная хроника» отмечает 107 как год мученичества И. Б.), однако датировка Евсевия подвергается сомнению. В то время как в Римском мартирологе говорится, что И. Б. осужден и казнен в Риме, в Антиохийском уточняется: осужден в Антиохии и казнен в Риме; визант. хронист VI в. *Иоанн Малала* сообщает о страдании И. Б. в Антиохии во времена правления имп. Траяна (*Ioan. Malal. Chron. P. 276*), но это единичное мнение противоречит посланиям И. Б.

И. Б. с радостью воспринял приговор и охотно отправился в крестный путь в Рим (*Ign. Ep. ad Rom. 5. 1*). Из Сирии до Рима его сопровождали 10 рим. воинов, к-рых он за жестокость называл «леопардами» (*Ibidem*), с ним были и рабы-христиане. Путь пролегал из Антиохии по морю, затем через зап. часть М. Азии. На перекрестье в Филадельфию они отправились направо на север, оставив слева Эфес, Траллы и Магнесию, прибыли в прибрежный г. Смирну, где их встретил еп. Поликарп с христианами, а Церкви Эфеса, Тралл и Магнесии прислали в Смирну представителей: ефесяне приехали с еп. Онисимом, магнесийцы — с еп. Дамасом, из отдаленных Тралл прибыл один еп. Полибий. Прощаясь, И. Б. вручил им письма-послания для их общин. Несмотря на то что к нему пришли епископы, святитель пишет христианам, верным, т. е. всецелой Церкви — в Эфесе, Магнесии и Траллах, что было выражением великого уважения и любви в полноте (позднее Поместные, а также Вселенские Соборы сохр. этот обычай обращаться прямо к священству и верующим Поместных Церквей, к-рым писали, независимо от того, присутствовал с ними на Соборе или отсутствовал епископ данной Церкви, оставшись со своей паствой; в последнем случае в приветствии обращались сначала к епископу).

Из Смирны И. Б. направился в Троаду, где от посланников из Антиохии, среди к-рых был диак. Филон из Киликии, получил известие о прекращении гонений на христиан в Антиохии. Из Троады святитель написал послания христианам Филадельфии, Смирны и еп. Смирнскому Поликарпу. В них он просил получателей направить посланников в Антихоию, чтобы разделить радость с Церковью, освобожденной от гонений. Можно предположить, что им

было написано послание и своей Церкви в Антиохии, но об этом нет упоминаний. Скорее всего И. Б. не успел этого сделать, так же как не успел написать и др. Церквам, мимо к-рых пролегал его путь, поэтому он просил еп. Поликарпа сделать это вместо него (*Ign. Ep. ad Polyc. 8. 1*). И. Б., однако, успел еще из Смирны, места 1-й остановки, отправить в Рим вдохновенное послание рим. христианам. Это было «в девятый день до сентябрьских календ» (*Ign. Ep. ad Rom. 10. 1–3*), т. е. 24 авг., за 3 месяца до прибытия И. Б. в Рим.

Дальнейший мученический путь вел И. Б. из Троады через Эгейское м. в Неаполь (ныне Кавала, Греция), отсюда — в Филиппы, где рим. властями был схвачен еще один христианин. Антиохийский мартиролог сообщает, что И. Б. далее прошел через Македонию и Эпир (по Эгнатиевой дороге) и через Диррахий (ныне Дуррес, Албания) прибыл в Рим, где на увеселение пресыщенных рим. патрициев и народа был брошен на растерзание львам в Колизее. После казни мощи его были собраны и перенесены в предместье Антиохии на кладбище за городскими воротами Дафны. В 438 г. состоялось 2-е перенесение мощей И. Б. — в Антихоию. После взятия Антиохии персами (540) или арабами (637) мощи были перенесены в Рим в ц. свмч. Климента, еп. Римского.

Наименование «Богоносец», к-рое священномученик употреблял по отношению к себе в начале посланий (*Ἰγνώτιος ὁ καὶ Θεοφόρος* — «Игнатий, он же Богоносец»), возможно, представляло его 2-е (греч.) имя (лат. имя — Ignatius, или Egnatius, — огненный). Значение этого имени как «носящий Бога» встречается в Антиохийском мартирологе, где И. Б. на вопрос имп. Траяна: «А кто такой богоносец?» — ответил: «Имеющий Христа на груди» (ср.: «Если кто имеет в себе Бога, поймет, чего я желаю» — *Ign. Ep. ad Rom. 6*). С таким значением связано зап. средневек. сказание, согласно к-рому, после того, как сердце И. Б. было разделено на части, на каждой из них оказалось написано золотыми буквами имя Иисуса Христа.

В более позднем предании, к-рое восходит к Мученичеству И. Б., составленному *Симеоном Метафрастом* (*Martyrium Ignatii // PG. 114. Col. 1269*), имеется сказание о том, что И. Б. был тем ребенком, на к-рого

Христос указал ученикам (Мф 18. 2–5). Вероятно, это сказание было связано с пониманием слова «богоносец» как «носимый Богом». Сказание противоречит свидетельству свт. Иоанна Златоуста о том, что И. Б. не видел Господа во время Его земной жизни.

Еп. Афанасий (Евстич)

Послания. В наиболее полной форме корпус посланий И. Б. насчитывает 15 произведений, из которых 8 признаются неподлинными. В нормативном издании Ф. Функа —



Свмч. Игнатий Богоносец. Икона. XVII–XVIII вв. (ГМИИ)

К. Бильмайера (1924) печатается только 7 посланий: к Римлянам, Ефесянам, Магнесийцам, Траллийцам, Смирнянам, Филадельфийцам, а также к Поликарпу Смирнскому. Послания, написанные к малоазийским Церквам, объединены темами единства Церкви, роли епископа (в т. ч. в евхаристическом собрании), опасности еретических заблуждений (*докетизма*, иудейства) и др. В «Послании к Римлянам» раскрывается тема мученичества за Христа; «Послание к Поликарпу» посвящено преимущественно пастырским вопросам (обязанности пастыря и паствы, роль вдов, брачных и безбрачных христиан в общине).

К неподлинным сочинениям относятся: «Послание к Тарсийцам» (имеет анахронистическое указание на савеллианство, III в.); «Послание к Антиохийцам»; «Послание к Ироно, антиохийскому диакону»; «Послание к Филиппийцам»; переписка с Марией Кассобольской; сохранившиеся только на латыни 2 коротких





письма ап. Иоанну Богослову (в них от имени И. Б. говорится о желании прибыть в Иерусалим и повидать апостола и Богородицу) и переписка с Богородицей (короткий текст, в котором автор («ученик Иоанна») желает узнать «тайны» учения Христа).

Редакции. Евсевий Кесарийский упоминает 7 посланий И. Б.: к Ефесянам, Магнесийцам, Траллийцам, Римлянам, Филадельфийцам, Смирнянам, Поликарпу (т. н. средняя редакция, или *versio eusebiana*) (*Euseb. Hist. eccl.* III 36). Вероятно, к IV в. корпус посланий был интерполирован и Евсевий пользовался уже этой версией, к-рая приблизила язык и содержание посланий к «*Дидакалии апостолов*». На средневековом лат. Западе существовала краткая редакция из 4 посланий (*Rius-Camps*. 1980. P. 14–15), затем стала известна пространная редакция из 12 посланий, в посл. она расширилась до 15. При этом текст 7 посланий *versio eusebiana* в этой редакции расширен по сравнению с текстом средней редакции (высказывались гипотезы о его арианском или аполирианском происхождении). В ряду последовательных изданий Г. И. Воссиуса, Дж. Ашера и Ж. Рюинара сложилась схема 2 редакций (средней и пространной), но в 1845 г. сиролог У. Кьюртон опубликовал древний (IV в.) сир. перевод 3 посланий (к Ефесянам, Римлянам и Поликарпу), что пробудило дискуссии о краткой редакции. Со времен Кьюртона известна классическая схема 3 редакций: краткой, средней и пространной. После работ У. Лайтфута и Т. Цана, опубликовавших критические издания корпуса, мнение о том, что именно средняя редакция есть нормативная, утвердилось в науке. Вместе с тем дискуссии о «доевсевиевом» составе корпуса продолжаются. В частности, согласно гипотезе Х. Риус-Кампса, И. Б. написал 4 послания: к Римлянам (из Эфеса), Магнесийцам, Траллийцам и Ефесянам (из Смирны); в IV в. это собрание подверглось интерполяции и разбиению на 7 посланий (*versio eusebiana*), а в VI в. в корпус добавили еще 8 посланий-псевдоэпиграфов (*Rius-Camps*. 1980. P. 129 sqq.). Однако эта гипотеза не получила окончательного признания.

Рукописи и переводы. Древнейшее свидетельство текста — фрагмент «Послания к Смирнянам» (3. 3 —

12. 1) сохранился в папирусе V в. Греч. текст 6 посланий, написанных малоазийским Церквам и сщмч. Поликарпу, содержится во флорентийском кодексе *Mediceo-Laurentianus* (XI в.) (единственное греч. свидетельство средней редакции). «Послание к Римлянам» дошло в парижской рукописи в составе Антиохийского мученика (Martyrium Colbertinum, X/XI в.), а также в 3 рукописях X–XIII вв.

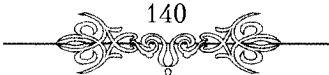
Кроме краткой сир. версии Кьюртона сохранились сир. и арм. переводы «Послания к Римлянам», включенного в сир. и арм. переводы Мученичества И. Б.; древнеарм. перевод V в., сделанный с сирийского (впервые изд. в 1783); лат. перевод, сделанный в Англии (*versio anglo-latina*, XIII в.), открыт и опубликован Ашером; копт. перевод IV в. посланий к Траллийцам, Филадельфийцам, Римлянам (1–5. 2*; 6. 2*– 9. 1), Смирнянам (1–6), Поликарпу (7. 2–8. 3).

Издания. Первоначально в 1495 г. в Париже вышли 3 лат. послания-псевдоэпиграфа (2 послания к ап. Иоанну Богослову и одно к Деве Марии с Ее ответным посланием) в приложении к Житию *Бекета Фомы*, архиеп. Кентерберийского. Затем были изданы на латыни 12 посланий пространной редакции (7 подлинных и 5 псевдоэпиграфов; P., 1498). В 1557 г. эти послания были впервые опубликованы на греч. языке. В неск. последующих изданиях подлинные послания были также смешаны с подложными. Веделий Женевский впервые провел четкое различие между *versio eusebiana* и псевдоэпиграфами, к-рое в наст. время считается общепризнанным. Он выпустил отдельное издание лат. текста *versio eusebiana* пространной редакции (1623), за ним последовало издание Ашера (1644, лат. текст средней редакции). Греч. текст средней редакции 6 посланий И. Б. к малоазийским Церквам опубликовал в 1646 г. Воссиус по флорентийской рукописи (*Cod. Mediceo-Laurentianus*), в 1659 г. Рюинар выпустил греч. текст средней редакции «Послания к Римлянам». Позднейшие публикации всей средней редакции были осуществлены в т. ч. Лайтфутотом и Цаном. Наиболее полное критическое издание *versio eusebiana* выполнено Функом и Бильмайером и воспроизведено П. Камело в сер. «Христианские источники» (1944) и в издании А. Линдемманна и Х. Паульсена (1992).

Проблема авторства. Вопрос о тождестве И. Б. с автором корпуса посланий совр. патрологической наукой в целом решается в пользу историчности И. Б. и аутентичности его посланий. Отправными точками послужили факт интерполяции посланий в III–IV вв. и соотнесение интерполированной версии с *versio eusebiana*. Нем. ученый Д. Фельтер (1892) счел большинство посланий восходящими к Перегрину Протею, герою сатиры *Лукиана*, а А. Делафос (1922) полагал, что корпус посланий был создан в первоначальной форме гностиком-маркионитом еп. Феофором (т. е. Богоносцем) и в посл. переработан церковным автором в духе сщмч. Ирины Лионского. И. Б., согласно этой гипотезе, был малоизвестным мучеником, пострадавшим в Филиппах. Франц. ученый Р. Жоли (1979) вернулся (с поправками) к теории Фельтера, считая Перегринна возможным автором посланий или имеющим отношение к их написанию. В. Корвин (*Corwin*. 1960) согласна с нек-рыми положениями критики религиозно-исторической школы (Г. В. Барч, Г. Шлир) и признает актуальной проблему интерпретации «богословия молчания» и темы «искупителя» для принятия или исключения гностической темы. Риус-Кампс также признает принципиальную неоригинальность *versio eusebiana*, тем не менее его текстологическая интерпретация основана на отождествлении И. Б. с автором посланий. Последней серьезной работой была статья Т. Д. Барнса (2008), к-рый датировал послания временем ок. 140 г., что делает проблематичным отождествление Антиохийского еп. И. Б. с автором посланий. Вместе с тем совр. наука в целом не отказалась от этого отождествления и дискуссия продолжается.

А. В. Муравьев

Стиль и характерные черты. Послания И. Б. в целом построены по модели, характерной для эллинистической эпистографии (*Sieben*. 1978). Возможно, И. Б. подражал ап. Павлу (скорее всего Первому посланию к Коринфянам), что особенно проявляется в надписаниях посланий (напр.: *Ign. Ep. ad Trall.*). Отличительными чертами посланий И. Б. являются: использование формулы *παρακαλῶ* («умоляю») — *Ep. ad Trall.* 6. 1; *Ep. ad Rom.* 4. 1; 7. 2; *Ep. ad Philad.* 8. 2; *Ep. ad Polyc.* 1. 2; ср.: *Ep. ad Magn.* 6. 1), вероисповедных



формул (напр.: Ер. ad Trall. 9), возможно, цитат из раннехрист. гимнов (Ер. ad Eph. 7. 2; 19. 1–3). В целом стиль И. Б. часто характеризуют как «азианизм» (в этом он близок к стилю Четвертой книги Маккавейской и древних мученических актов).

Соотношение с текстами Нового Завета. Выявление в творениях И. Б. новозаветных цитат и аллюзий имеет большое значение для решения вопроса о развитии канона НЗ и для новозаветной текстологии. У И. Б. встречаются всего 2 прямые цитаты из Свящ. Писания, к-рые вводятся особой формулой «ибо написано» (Ер. ad Eph. 5. 3; Ер. ad Magn. 12), но они из ВЗ (Притч 3. 34; 18. 17). Решение вопроса осложняется еще и тем, что послания (по крайней мере подлинные) были написаны им по пути на мученичество, так что, вероятнее всего, И. Б. не имел доступа к большей части текстов Свящ. Писания и вынужден был опираться на память.

Первое научное исследование вопроса было проведено У. Р. Инге (*Inge W. R. Ignatius // The New Testament in the Apostolic Fathers. Oxf., 1905. P. 65–83*), к-рый придерживался максималистской позиции и малейшее сходство считал признаком знакомства И. Б. с той или иной книгой НЗ. Поэтому ему удалось выявить у И. Б. неск. десятков цитат из большей части Посланий ап. Павла и Евангелия от Иоанна.

Более строгие критерии для выявления новозаветных цитат (прежде всего евангельских) были предложены Х. Кёстером (в частности, критерий присутствия т. н. редакторского материала). По его мнению, в большинстве случаев И. Б. опирался на предание, а не на новозаветные тексты (*Koester H. Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern. B., 1957. S. 24–61*).

Однако др. исследователи уверены, что в творениях И. Б. можно найти целый ряд аллюзий на Евангелие от Матфея и скрытых цитат из него (*Massaux É. Influence de l'Évangile de St. Matthieu sur la littérature chrétienne avant St. Irénée. Louvain, 1950; Schoedel. 1990*). Тем не менее явная цитата всего одна (ср.: Ер. ad Smyrn. 1. 1 и Мф 3. 15), а проч. места относятся к категории более или менее отдаленных аллюзий (напр., Ер. ad Eph. 6. 1 и Мф 10. 25; 13. 27, 52; 20. 1; 21. 33; полный список см.: *Trevett. 1984*). Кроме того, не ис-

ключено, что И. Б. могла быть известна иная редакция Евангелия от Матфея.

В связи с существованием предания о знакомстве И. Б. с ап. Иоанном Богословом в науке отдельно рассматривается проблема соотношения посланий И. Б. с Иоанновым корпусом. Отправной точкой для дискуссии стала работа И. фон дер Гольца, к-рый пришел к выводу о лит. независимости творений И. Б. от Иоанновых, но попытался доказать, что они оба принадлежали к малоазийской традиции, чем объясняется сходство их богословского учения (*Goltz. 1894*). Однако, несмотря на обилие исследований (см. обзор лит-ры: *Burghardt. 1940; Maurer. 1949*), большинство ученых приходят к выводу, что, даже если предположить личное знакомство И. Б. с ап. Иоанном, Иоаннов корпус ему не был известен (за исключением, возможно, Первого послания Иоанна; ср.: Ер. ad Eph. 14. 2 и 1 Ин 3. 4–10; 5. 18).

Несомненно, И. Б. знал и использовал в своих посланиях большую часть Павлова корпуса (хотя самые явные цитаты в основном из Первого послания к Коринфянам: Ер. ad Eph. 16. 1 и 1 Кор 6. 9–10; Ер. ad Eph. 18. 1–2 и 1 Кор 1. 18, 20; Ер. ad Trall. 13. 3 и 1 Кор 9. 27; Ер. ad Magn. 10. 2 и 1 Кор 5. 7–8; Ер. ad Rom. 5. 1 и 1 Кор 4. 4; однако И. Б. свидетельствует о том, что ему известно неск. посланий ап. Павла — ср.: «во всех своих Посланиях» (Ер. ad Eph. 12. 2)).

А. А. Каченко

Богословие. И. Б. преимущественно богослов единства, к-рое проявляется в Боге Троице, в единстве всех людей и всего творения с Богом, во Христе воплотившемся, и, наконец, в Церкви, где реально обнаруживается каждое из единств как одно лично-соборное, кафолическое единство всех и всего в Церкви Св. Троицы: «Вы [живые] камни храма Отчего, уготованные в здание Бога Отца; вы возносите на высоту орудием Иисуса Христа, то есть крестом, посредством верви Святого Духа; вера ваша влечет вас на высоту, а любовь служит путем, возводящим к Богу. Потому все вы спутники друг другу. Богоносцы и Храмоноосцы, святоносцы (святодухоносцы.— *Авт.*), во всем украшенные заповедями Иисуса Христа» (Ер. ad Eph. 9. 1–2).



*Симч. Игнатий Богоносец.
Роспись ц. Таксиархов
(Чипонамальников)
в Кастории. 1359 г.*

Богословский язык И. Б. близок к языку св. Иоанна Богослова. Главная тема И. Б., как и св. Иоанна Богослова,— свидетельство о Христе, воплотившемся Сыне Божием, истинном Боге, истинно явленном во плоти, рожденном как человек телесно от Св. Девы Марии и от Св. Духа; Он — единственный Спаситель и Испытатель, Вера и Любовь, Крест и Воскресение, Жизнь и Спасение, Хлеб и Кровь вечной жизни; предвечное Слово Божие и Любовь Божия, новизна бессмертия и нетления для рода человеческого и всего творения Божия.

Богословие И. Б. окрашено полемикой с иудейством и докетизмом. Иудаисты отрицали божество Христа, докеты — реальность Его воплощения, уча о докетичности, т. е. лишь о видимости тела и страдания Христа (Ер. ad Trall. 10. 1; Ер. ad Smyrn. 2. 1; 5. 1–3), в то время как для И. Б. страдание Христа, Его Крест и Жертва Любви — единственное спасение и жизнь вечная: «Иисус Христос, истинная жизнь наша, силен в этом (т. е. в воплощении, страдании, воскресении.— *Авт.*). Если же Господь наш совершил это призрачно, то и я ношу узы только призрачно» (Ер. ad Smyrn. 4. 1–2). И. Б. противопоставляет еретикам свое личное страдание за Христа, но еще больше — живую веру Церкви в живого Христа Бога во плоти, а также заповеди и предание св. апостолов в единстве кафолической (соборной) Церкви,



в соборном единстве всех верующих вокруг епископа.

Триадология. Из апостольских учеников И. Б. более других подчеркивает существование Бога как Предвечной Троицы (хотя и не использует это слово), в Которой Три Божественные Ипостаси ясно различаются между Собой: «Старайтесь благоуспевать в Сыне и в Отце и в Духе» и «Христе и Отце и Духе» (Ер. ad Magn. 13. 1–2; ср.: Ibid. 8. 2). Иисус Христос «был прежде век у Отца и наконец явился видимо» (Ibid. 6. 1), «изшел от Единого Отца и в Едином пребывает, и к Нему Единому отшел» (Ibid. 7. 2). «Господь без Отца, по Своему единению с Ним, ничего не делал Сам Собою» (Ibid. 7. 1), «Един есть Бог, явивший Себя через Иисуса Христа, Сына Своего, Который есть Слово Его, происшедшее из молчания» (Ibid. 8. 2). Сын Божий есть «Божие знание (γνώσις)» и «воля (γνώμη) Отчая» (Ер. ad Eph. 17. 2; 3. 2). Иисус Христос — «Сын Человеческий и Сын Божий» (Ibid. 20. 2). Также и «Дух [Святой] — от Бога» (Ер. ad Philad. 7. 1). Троический контекст присутствует также в приветствиях в начале каждого послания.

Христология. От Бога Отца и Предвечной Св. Троицы происходит «домостроительство Божие», домостроительство воплощения и спасения, к-рые со Христом и во Христе открылись и осуществились, и это, согласно И. Б., абсолютная новость во всех мирах и веках: «Бог явился по-человечески для обновления (εις καινότητα) жизни вечной; получало начало (осуществление.— *Авт.*) то, что было приготовлено у Бога. С этого времени все было в колебании, так как дело шло о разрушении смерти» (Ер. ad Eph. 19. 3). «В другом послании, которое намерен написать вам, раскрою только что начатое мною домостроительство [Божие] относительно нового человека, Иисуса Христа, по вере в Него и по любви к Нему, чрез Его страдание и воскресение» (Ibid. 20. 1).

К этому домостроительству Божью относится и весь ВЗ. Отношение И. Б. к ВЗ христологично и христоцентрично (как у ап. Павла): «Не в иудейство уверовало христианство, напротив, иудейство — в христианство, в котором соединились все языки (народы.— *Авт.*), уверовавшие в Бога» (Ер. ad Magn. 10. 3). Точно так же не Христос — ученик

пророков, но пророки — ученики Его по духу, ожидавшие Его (Ibid. 9. 2). «Божественнейшие пророки жили о Христе Иисусе» (Ibid. 8. 2), и все, жившие в ветхозаветную эпоху («в древнем порядке дел»), приближались «к новому упованию и уже не суботствовали, но жили жизнью дня Господня (т. е. Воскресения.— *Авт.*), в котором и наша жизнь воссияла чрез Него и чрез смерть Его» (Ibid. 9. 1). Это не значит, что новозаветная Церковь не почитает ВЗ и пророков. Напротив: «Будем любить также и пророков, ибо и они возвещали то, что относится к Евангелию, на Христа уповали и Его ожидали и спаслись верой в Него» (Ер. ad Philad. 5. 2). Но, когда иудаисты ссылались на книги ВЗ как на якобы древние писания, которыми «еще надо доказать» Христа, И. Б. недвусмысленно и с новозаветным превосходством заявлял: «Для меня древнее — Иисус Христос, непреложное древнее — Крест Его, Его смерть и воскресение, и вера Его» (Ibid. 8. 2). В продолжение того же послания (Ibid. 9. 1–2) И. Б. показывает превосходство новозаветного священства над ветхозаветным, т. е. преимущество Христа, Который «ест дверь к Отцу, которой входят Авраам, Исаак и Иаков, пророки и апостолы и Церковь»; подчеркивает непревзойденное значение Евангелия: «Но Евангелие имеет в себе нечто превосходнейшее: пришествие (παρουσία) Господа нашего Иисуса Христа, Его страдание и воскресение. Ибо возлюбленные пророки только указывали на Него, а Евангелие ест совершение нетления» (ἀπαρτία ἀφθαρσίας).

Хорошо зная НЗ, И. Б. редко цитирует его дословно, но, как правило, на память, из живого устного, или личного, предания, носителями к-рого были апостолы и их непосредственные ученики. И. Б. был одним из них, и поэтому он сам являлся живым новозаветным Преданием Церкви. Поскольку Церковь как живое Тело Христово и есть само новозаветное Евангелие и Предание, И. Б. советует христианам: «Будем прибегать к Евангелию, как к плоти Иисуса, и к апостолам, как к пресвитерству (священству.— *Авт.*) Церкви» (Ер. ad Philad. 5. 1). Из этого пережитого в Церкви Евангелия, из продолжающегося только в Церкви новозаветного Предания И. Б. часто заимствует отдельные христологи-

ческие высказывания, как и некоторые поэтические выражения из литургической практики ранней Церкви.

Христология пронизывает большинство текстов посланий И. Б.: «Христос — Сын Человеческий и Сын Божий» (Ер. ad Eph. 20. 2); «Ибо Бог наш Иисус Христос, по устройению Божию, зачат был Девой Марией из семени Давидова, но от Духа Святого» (Ibid. 18. 2); «Один врач, телесный и духовный, рожденный и нерожденный, Бог явленный во плоти, в смерти истинная жизнь, от Марии и от Бога, сперва подверженный, а потом не подверженный страданию, Иисус Христос — Господь наш» (Ibid. 7. 2). Христос для И. Б. — единственный Спаситель, вера в Него как в Спасителя и Искупителя подает спасение, столь же реальное, сколь реальны Тело Христово и Кровь Его, к-рая есть «Кровь Божия» (Ibid. 1. 1): «Хлеба Божия желаю, который есть плоть Иисуса Христа, Сына Божия. И пития Божия желаю, — крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная» (Ер. ad Rom. 7. 3).

Экклезиология. Церковь и Евхаристия. Христология и сотериология И. Б. тесно связаны с экклезиологией, с переживанием Церкви как Тела Христова и Собора Божия через участие в ее Евхаристии как телесной и духовной общности соединения всех со Христом и во Христе с Богом (Ер. ad Eph. 8. 2; 10. 3; Ер. ad Smyrn. 1. 1; Ер. ad Magn. 1. 2): «Приветствую богодостойного епископа вашего и благолепное пресвитерство, и сорабов моих — диаконов, и всех — каждого порознь и вместе — именем Иисуса Христа, Его плотью и кровью, страданием и воскресением, как телесным, так и духовным единением между Богом и вами» (Ер. ad Smyrn. 12. 2); «Прославляю Церкви, и молюсь, чтобы в них было единение по плоти и духу во Иисусе Христе, вечной нашей жизни» (Ер. ad Magn. 1. 2); «Старайтесь иметь только одну Евхаристию. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единение Крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерством и диаконами» (Ер. ad Philad. 4. 1).

Согласно И. Б., Евхаристия является сущностью Церкви и нашего спасения, ибо она есть полнота соединения людей с Богом во Христе «телесно и духовно», и тем самым единства людей между собой: «Евха-



ристыя есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по Своей Благодати» (Ер. ad Smugn. 7. 1). В Церкви, в Евхаристии, христиане становятся «членами Христовыми», ибо «[Иисус Христос] призывает к Себе нас, как членов Своих. Голова не может родиться отдельно без членов; и Бог обещает нам единение (Главы и членов.— *Авт.*), которое есть Он Сам», т. е. Христос (Ер. ad Trall. 11. 2; Ер. ad Eph. 4. 2). Евхаристия не просто одно из таинств, но Таина самой Церкви, Таина спасения, вечной жизни и бессмертия. Когда Церковь с епископом, со священством и с верными преломляется и подается в причастии «один Хлеб», тогда он — «врачевство бессмертия (φάρμακον ἀθανασίας), не только предохраняющее от смерти, но и дарующее жизнь во Иисусе Христе» (Ер. ad Eph. 20. 2). Поэтому всем верным как членам Церкви (членам Христовым — *Ibid.* 4. 2; Ер. ad Trall. 11. 2) необходимо «чаще собираться для Евхаристии и славословия Бога. Ибо, если вы часто собираетесь вместе (т. е. на церковное литургическое собрание.— *Авт.*), то низлагаются силы сатаны, и единомыслием вашей веры разрушаются гибельные его дела» (Ер. ad Eph. 13. 1).

Такое евхаристическое (литургическое) богословие И. Б. охватывает христ. жизнь в целом, в т. ч. ее нравственность. Ибо христиане имеют и всегда проявляют «единонаравие Божие» — ὁμοῦθειαν θεοῦ (Ер. ad Magn. 6. 2), т. е. «богоподобный нрав» (ср.: Ер. ad Polyc. 1. 3), что означает не только нравственную жизнь христианина в уподоблении Божиим добродетелям (ср.: 1 Петр 2. 9; 2 Петр 1. 3–5), но и проявление общности, единства во Христе в Церкви как в единстве всех в Боге и с Богом, т. е. единство во Христе со Св. Троицей.

II. Организация и структура Церкви. Согласно И. Б., Церковь христоцентрична, епископоцентрична, евхаристична. Без такой структуры нет ни существования, ни жизни Церкви, ни спасения, ни вечной жизни для христиан (Ер. ad Trall. 3. 1). И. Б. подчеркивает единоначальный (т. н. монархический) принцип епископства: «Все последуйте епископу, как Иисус Христос — Отцу, а пресвитерству, как апостолам. Дяконов же почитайте как заповедь Божию. Без епископа никто не делай



Святые Иаков, брат Господень,
Николай Чудотворец, Игнатий Богоносец.
Икона. Кон. XV в. (ГРМ)

ничего, относящегося до Церкви. Только та Евхаристия должна почитаться истинной, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это. Где будет епископ, там должен быть и народ (т. е. все верные.— *Авт.*), так же как где Иисус Христос, там и католическая Церковь. Не позволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви (т. е. *агапы*.— *Авт.*); напротив, что одобрит Он, то и Богу приятно, чтобы всякое дело было твердо и несомненно» (Ер. ad Smugn. 8. 1–2). Выражение «католическая Церковь» (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία) впервые встречается у И. Б.

Собрание и единство Церкви вокруг епископа сохраняет единство Церкви вокруг Христа и во Христе. Соединение верующих с епископом подобно соединению Церкви со Христом и соединению Христа с Отцом (Ер. ad Eph. 5. 1). Нет и не может быть др. центра единства Церкви, кроме Христа, и епископ здесь, в Церкви, в ее Евхаристии, — на месте (εἰς τόπον) и в образе (τύπον) Божиим (Ер. ad Magn. 6. 1; Ер. ad Trall. 3. 1); он — живой образ и подобие Христа; не заместитель, или «викарий», Христов — через него проецируется и осуществляется в Св. Духе Христово Архиерейство и Предстоятельство в Церкви. Соединение верных с епископом подобно соединению Церкви с Иисусом Христом и соединению Иисуса Христа с Отцом, «дабы все было согласно через единение» (Ер. ad Eph. 5. 1). Церковь — «единение Божие и собор епископа

(συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου)» (Ер. ad Philad. 8. 1).

Этот собор, или соб(и)рание, Церкви вокруг епископа, согласно И. Б., охватывает и священников, и диаконов, и всех верных, ибо только так собирается, существует и именуется Церковь Божия: «Все почитайте дяконов как Иисуса Христа, и епископа, который есть образ Отца, и пресвитеров как собор Божий и как собрание апостолов, без них нет Церкви» (Ер. ad Trall. 3. 1). Такое епископоцентричное понимание организации и единства Церкви у И. Б. основано на христоцентричном единстве и организации всех Церквей в мире: «Ибо и Иисус Христос, общая наша жизнь, есть мысль (γνώμη, выраженная воля.— *Авт.*) Отца, как и епископы, поставленные по концам земли, находятся в мысли (γνώμη) Иисуса Христа» (Ер. ad Eph. 3. 2).

В словах приветствия из «Послания к Римлянам»: «Церкви, председательствующей в столице области римской... и первенствующей в любви (προκαθήμενῆ τῆς ἀγάπης)» — нельзя усматривать «примат» Римской Церкви, т. е. папы. Ἀγάπη (любовь) «обозначает здесь любовь к Богу, скорее, чем к ближним, и, может быть, означает вообще духовную жизнь и церковное единство. Момента власти нет в этом отмечаемом св. Игнатием «председательстве» Рима. Он хвалит чистоту веры Римских христиан. Характерно, что о Римском епископе св. Игнатий совсем не упоминает» (Флоровский. 1993. С. 9). И. Б. нигде не говорит о к.-л. и чьей-либо власти. Выражение «первенствующей в любви» означает некое с любовью уступленное или признанное место Римской Церкви благодаря мн. мученикам, пострадавшим в ней, и тем самым проявившей любовь ко Христу и к мученикам. Оно могло также означать то, что как богатая столичная Церковь Римская Церковь с любовью помогала бедным Церквам в др. краях.

Величайшую любовь и мужественное мученичество за Христа показал сам И. Б., к-рый был живым образом Христа, Архимученика и Прототипа всех христ. мучеников на протяжении столетий и до конца мира. Мученичество для И. Б.— это истинное подражание Христу страждущему по безграничной Божественной любви (Ер. ad Philad. 7. 2; Ер. ad Trall. 1. 2), смиренное соучастие в жертве любви Христовой, участие



в «Чаше Его», что делает его истинным христоносцем и богоносцем. Однако мученичество есть не только участие в страдании и жертве, но одновременно и более того — приобщение к Христову воскресению и вечной жизни, божественной жизни бессмертия и нетления.

Т. о., И. Б. с его подчеркнутым христоцентризмом и эсхатологизмом выражает в посланиях определенный тип малоазийского благочестия и богословия, связанный с ап. Иоанном Богословом. В центре этого богословия — воплощение Христа и Его служение, Жертва Агнца Божия как безмерный источник и неисчерпаемое проявление Божией любви и вечной жизни. И. Б. в этом смысле в большой степени является предтечей смщч. Ирины Лионского и его христологического богословия.

Еп. Афанасий (Евмич)

Соч.: CPG, N 1025; Ignatii et Polycarpi epistulae martyria fragmenta / Ed. Th. Zahn. Lipsiae, 1876, 1920⁶; The Apostolic Fathers / Ed. J. B. Lightfoot. L., 1885, 1889²; Hildesheim; N. Y., 1973³. Pt. 2. Vol. 1–2; Die Apostolischen Väter / Hrsg. [F. X. Funk,] K. Bihlmeyer. Tüb., 1924, 1970³. Bd. 1; *Ignace d'Antioche*. Lettres. *Polycarpe de Smyrne*. Martyre de Polycarpe / Ed. P.-Th. Camelot. P., 1969⁴. (SC; 10); Die Apostolischen Väter / Hrsg. A. Lindemann, H. Paulsen. Tüb., 1992. S. 176–241; **Переводы:** **сир.:** The Ancient Syriac Version of the Epistles of St. Ignatius to St. Polycarp, the Ephesians, and the Romans / Ed. W. Cureton. L., 1845 [крат. ред.]; **лат.:** Patres Apostolici / Ed. F. X. Funk, F. Diekamp. 1901²; Vol. 2. P. 270–317 [versio anglo-latina]; **арм.:** Patris apostolici, quae feruntur epistolae una cum eiusdem martyrio / Ed. J. H. Petermann. Lipsiae, 1849; **копт.:** Les Pères Apostoliques en copte / Ed. L. Th. Lefort. Louvain, 1952. Vol. 1. P. 44–66. (CSCO; 135); Compléments aux Pères Apostoliques en copte / E. Lucchesi // AnBoll. 1981. Vol. 99. P. 396–400 [Послание к Филадельфийцам]; **араб.:** *Vasile B.* Un ancien témoin arabe des lettres d'Ignace d'Antioche // Melto. Kaslik, 1968. Vol. 4. N 2. P. 107–191; *idem.* Une autre version arabe de la Lettre aux Romains de S. Ignace d'Antioche // Ibid. 1969. Vol. 5. P. 269–287; **рус.:** Послания / Пер.: прот. Г. Павский // ХЧ. 1821. Ч. 1. С. 29–42 (к Ефесьянам); 1828. Ч. 31. С. 3–10 (к Филадельфийцам); Ч. 32. С. 251–259 (к Смирнянам); 1829. Ч. 36. С. 241–248 (к Римлянам); 1830. Ч. 37. С. 239–245 (к Траллийцам); Ч. 38. С. 3–10 (к Магнесийцам), 237–242 (к Поликарпу); Послания. Каз., 1855, 1857² [средняя и пространная редакции]; Послания / Пер.: прот. Петр Преображенский // ПМА. 2003², 2008⁹. С. 331–374.

Библиогр.: ПМА. 2003², 2008⁹. С. 586–590; http://www.bautz.de/bbkl/i/ignatius_v_ant.shtml [Электр. ресурс].

Лит.: *Uhlhorn G.* Das Verhältnis der kürzeren griechischen Recension der Ignatianischen Briefe zur syrischen Übersetzung, und die Authentie der Briefe überhaupt // ZHTh. 1851. Bd. 21. S. 3–65, 247–341; *Lipsius R. A.* Über die Echtheit der syrischen Recension der Ignatianischen Briefe // Ibid. 1856. Bd. 26. S. 3–160; *Савваитов П. Н.* Св. Игнатий Богоносец,

епископ Антиохийский // ДБ. 1860. [Т. 9]. № 4. С. 97–114; *Успенский И.* О посланиях св. Игнатия Богоносца к Римлянам // Орловские Ев. 1870. № 8. С. 486–496; *Скворцов К. Н.* О посланиях св. Игнатия Богоносца // ТКДА. 1872. Т. 2. № 7. С. 545–558; *Д-ский А.* Подлинность посланий св. Игнатия Богоносца и учение св. Игнатия о лице Иисуса Христа и церковной иерархии // ЧОЛДП. 1873. Кн. 6. С. 753–775; Послания св. Игнатия Богоносца, Еп. Антиохийского // Вятские Ев. 1873. № 15. С. 495–504; № 16. С. 525–535; *Zahn Th.* Ignatius von Antiochien. Gotha, 1873; *Смирнов А. А.* Св. Игнатий Богоносец, еп. Антиохийский, и 7 его посланий // ПО. 1881. Т. 1. № 2. С. 289–307; № 3. С. 489–513; *Funk F. X.* Die Echtheit der Ignatianischen Briefe mit einer literarischen Beilage. Tüb., 1883; *Völter D.* Die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht. Tüb., 1892; *Goltz I., von der.* Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Lpz., 1894. (TU; 12/3); *Попов Ф. [И.]* Церковная иерархия по учению св. Игнатия Богоносца. Брянск, 1897; *Петрушевский П. П.* Св. Игнатий Богоносец, еп. Антиохийский: Изложение его учения в применении к обличению еретиков нашего времени // МОБ. Прил. 1898. Кн. 1. Янв.–март. С. 71–87; Кн. 2. Апр.–июнь. С. 274–293; *С. Т.* Игнатий Богоносец // ПБЭ. 1904. Т. 5. С. 781–785; *Мышцын В. Н.* Церковное устройство по посланиям Игнатия Антиохийского // БВ. 1908. Т. 2. № 7–8. С. 473–508; *Лебедев А.* Пресвитерий по посланиям св. Игнатия Антиохийского // ВнР. 1911. № 18. С. 776–795 (отд. отт.: X., 1911); *Рункевич С.* Св. смщч. Игнатий Богоносец и его творения // Приходское чтение. СПб., 1913. № 46. С. 1357–1364; *он же.* Из посланий св. смщч. Игнатия Богоносца // Там же. № 47. С. 1401–1406 (отд. отт.: СПб., 1914); *Schlier H.* Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen. Gießen, 1929. (BZNW; 8); *Bartsch H.-W.* Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien. Gütersloh, 1940; *Burghardt W.* Did Saint Ignatius of Antioch Know the Fourth Gospel? // Theological Studies. 1940. Vol. 1. P. 1–26, 130–156; *Maurer Chr.* Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium. Zürich, 1949; *Ястребов А.* Святой Игнатий Богоносец // ЖМП. 1952. № 5. С. 43–47; *Мейендорф И. Ф.* Учение о Христе и Церкви у Св. Игнатия Антиохийского // Вестн. РХД. 1956. № 4(43). С. 17–23; *Perler O.* Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa // Hist. Jb. Münch., 1957. Bd. 77. S. 73–82; *idem.* Die Briefe des Ignatius von Antiochien: Frage der Echtheit — neue arabische Übersetzung // Freiburger Zchr. f. Philosophie u. Theologie. Freiburg i Br., 1971. Bd. 18. S. 381–396; *Corwin V.* St. Ignatius and Christianity in Antioch. New Haven, 1960; *Brown M. P.* The Authentic Writings of Ignatius: A Study of Linguistic Criteria. Durham, 1963; *Weyjensborg R.* Les lettres d'Ignace d'Antioche: Étude de critique littéraire et de théologie. Leiden, 1969; *Bommes K.* Weizen Gottes: Untersuchungen z. Theologie des Martyriums bei Ignatius v. Antiochien. Köln, 1976; *Rius-Camps J.* Las Cartas auténticas de Ignacio, el Obispo de Siria // Revista catalana de teologia. Barcelona, 1977. Vol. 2. P. 31–149; *idem.* La interpolación en las Cartas de Ignacio: Contenido, alcance, simbología y su relación con la Didascalia // Ibid. P. 285–371; *idem.* The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr: A Crit. Study Based on the Anomalies Contained in the Textus Receptus. R., 1980. (OCA; 213); *Zaňartu S.* El concepto de zoë en Ignacio de Antioquia. Madrid, 1977; *Paulsen H.* Studien zur Theologie des Igna-

tius von Antiochien. Gött., 1978; *Sieben H. J.* Die Ignatianen als Briefe: Einige formkritische Bemerkungen // VChr. 1978. Vol. 32. P. 1–18; *Joly R.* Le dossier d'Ignace d'Antioche. Brux., 1979; *Meinhold P.* Studien zu Ignatius von Antiochien. Wiesbaden, 1979; *Schoedel W. R.* Are the Letters of Ignatius of Antioch Authentic? // Religious Studies Review. Hannover, 1980. Vol. 6. N 3. P. 196–201; *idem.* Ignatius of Antioch. Phil., 1985; *idem.* Die Briefe des Ignatius von Antiochien: Ein Kommentar. Münch., 1990; *idem.* Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch. // ANRW. 1993. Tl. II. Bd. 27. 1. P. 272–358; *Trevett Chr.* Approaching Matthew from the Second Century: The Under-used Ignatian Correspondence // JSNT. 1984. Vol. 20. P. 59–67; *idem.* A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia. Lewiston (N. Y.), 1992; *Paulsen H., Bauer W.* Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polycarp von Smyrna. Tüb., 1985²; *Smith J. D.* The Ignatian Long Recension and Christian Communities in Fourth Century Syrian Antioch: Thesis / Harvard Univ. Camb. (Mass.), 1986; *Staats R.* Die katholische Kirche des Ignatius von Antiochien und das Problem ihrer Normativität im 2. Jh. // ZNW. 1986. Bd. 77. N 1/2. S. 126–145; N 3/4. S. 242–254; *Wehr L.* Arznei der Unsterblichkeit: Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium. Münster, 1987; *Lawyer J. E.* Eucharist and Martyrdom in the Letters of Ignatius of Antioch // AnglTR. 1991. Vol. 73. N 3. P. 280–296; *Флоровский Г. В.* Отцы первых веков. Кировоград, 1993; *Harrill J. A.* Ignatius, «Ad Polycarp.» 4. 3 and the Corporate Manumission of Christian Slaves // JECS. 1993. Vol. 1. P. 107–142; *Munier Ch.* Ou en est la question d'Ignace d'Antioche? Bilan d'un siècle de recherches, 1870–1988 // ANRW. 1993. Tl. II. Bd. 27. 1. P. 359–484; *Hübner R. M.* Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien // Zschr. f. antikes Chtitentum. B., 1997. Bd. 1. S. 44–72; *Logan A. H. B.* Post-Baptismal Chrismation in Syria: The Evidence of Ignatius, the «Didache» and the «Apostolic Constitutions» // JThSt. N. S. 1998. Vol. 49. P. 92–108; *Goulder M. D.* Ignatius «Docetists» // VChr. 1999. Vol. 53. P. 16–30; *Bergamelli F.* Dal Padre al Padre: Il Padre come principio e termine del Cristo e del cristiano in Ignazio di Antiochia // StPatr. 2001. T. 37. P. 168–176; *Bhaldraithe E., de.* The Christology of Ignatius of Antioch // Ibid. P. 200–206; *Hill Ch. E.* Ignatius and the Apostolate: The Witness of Ignatius to the Emergence of Christian Scripture // Ibid. P. 226–248; *Cohen Sh. J. D.* Judaism without Circumcision and «Judaism» without «Circumcision» in Ignatius // HarvTR. 2002. Vol. 95. P. 395–415; *Decrept É.* Un épisode de la Réforme: La course a l'édition princeps des «Lettres Ignatiennes» // RHPPhR. 2002. Vol. 82. P. 401–416; *idem.* L'arrière-plan liturgique et ecclésial des «Actes d'Ignace» // REAug. 2003. Vol. 49. P. 131–166; *idem.* La persécution oubliée des chrétiens d'Antioche sous Trajan et le martyre d'Ignace d'Antioche // Revue d'études augustiniennes et patristiques. P., 2006. Vol. 52. P. 1–29; *idem.* Circumstances and interprétations du voyage d'Ignace d'Antioche // RSR. 2008. Vol. 82. P. 389–399; *Harland Ph. A.* Christ-Bearers and Fellow-Initiates: Local Cultural Life and Christian Identity in Ignatius' Letters // JECS. 2003. Vol. 11. P. 481–499; *Brent A.* Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. Tüb., 2006; *idem.* The Enigma of Ignatius of Antioch // JEclH. 2006. Vol. 57. P. 429–456; *idem.* Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy. L., 2007; *idem.* Ignatius' Pagan Background in Second Century





Asia Minor // Zschr. f. antikes Chtistentum. 2007. Bd. 10. S. 207–232; *Cline B., Thompson T.* Ignatius Redux: Bart Ehrman on Ignatius and His Letters // The J. of Religion. Chicago, 2006. Т. 86. P. 442–454; *Barnes T. D.* The Date of Ignatius // The Expository Times. Edinb., 2008. Vol. 120. N 3. P. 119–130.

Гимнография. В годовом богослужебном круге память И. Б. отмечается дважды. Уже в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. 20 дек. вспоминается мученическая смерть И. Б. (*Mateos.* Турисон. P. 140), 29 янв.— перенесение его мощей (*Ibid.* P. 214–216). Последование И. Б. 20 дек. содержит тропарь 4-го гласа *Καὶ τρόπων μέτοχος (И нравѣмъ причѣстникъ);* прокимен из Пс 63, Апостол — Рим 8. 28–39, аллилуиарий из Пс 91, Евангелие — Мк 9. 33–41 (также указаны иной Апостол — Евр 4. 14–5. 6 и аллилуиарий из Пс 44). 29 янв. И. Б. назначаются те же тропарь, прокимен, аллилуиарий, что и 20 дек., Апостол — Евр 4. 14–5. 6 и иное Евангелие — Ин 15. 17–16. 2.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (*Пентковский.* Типикон. С. 305–306) 20 дек. последование И. Б. соединяется со службой предпразднства Рождества Христова и состоит из отпустительного тропаря *И нравѣмъ причѣстникъ;* кондака, канона 1-го гласа, цикла стихир-подобнов, неск. самогласнов, седална; чтения на литургии те же, что и в Типиконе Великой ц. Последование И. Б. 29 янв. (Там же. С. 325) соединяется со службой Октоиха и включает: отпустительный тропарь, кондак, канон 4-го гласа, 2 цикла стихир-подобнов, 2 самогласна, седален — мн. песнопения совпадают с указанными 20 дек.; чтения на литургии те же, что и 20 дек. В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 345–346) 20 дек. последование И. Б. состоит из тех же гимнографических элементов, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе, однако стихиры распределяются неск. иначе; на литургии назначаются прокимен из Пс 115, Апостол — Евр 4. 14–5. 6, аллилуиарий из Пс 131, Евангелие — Мк 9. 33–41 (в Типиконе допущена ошибка — указано Евангелие от Луки). Богослужебные указания 29 дек. (Там же. С. 401–402), за исключением 1-го цикла стихир-подобнов, совпадают с содержащимися в Студийско-Алексиевском Типиконе; на литургии прокимен и аллилуиарий те же, что и 20 дек., Апостол и Евангелие — дня. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz.* Турисон. P. 74–75, 115) 20 дек. и 29 янв. содержится в целом тот же, что и в Евергетидском Типиконе, устав службы И. Б.

В ранних редакциях *Иерусалимского устава* (напр., *Sinait. gr.* 1096, XII в.; см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 36, 39) память И. Б. продолжает отмечаться дважды — 20 дек. и 29 янв. В первопечатных греч. (Венеция, 1545) и слав. (М., 1610) Типиконах и вплоть до совр. бого-

служебных книг шестеричная служба И. Б. 20 дек. соединяется со службой предпразднства Рождества Христова, а 29 янв.— со службой Октоиха. На литургии в эти дни назначаются Апостол — Евр 4. 14–5. 6 и Евангелие — Мк 9. 33–41.

Последование И. Б. 20 дек. по совр. богослужебным книгам включает: отпустительный тропарь 4-го гласа *Καὶ τρόπων μέτοχος (И нравѣмъ причѣстникъ);* кондак 3-го гласа *Τὸν λαμπρὸν ἀγώνων σου (Свѣтлыахъ пѣдвигъ твоихъ);* с икосом; канон авторства Андрея Критского 1-го гласа без акростиа, ирмос: *Ἰδιὴν ἐπινίκιον (Пѣснь повѣднью);* нач.: *Φαίδρως ἐορτάζοντες (Свѣтлаа пѣздньюще)* (вариант этого канона, содержащий 2-ю песнь и большее число тропарей, известен по рукописям; см.: АНГ. Т. 4. P. 484–503); цикл стихир-подобнов; 3 самогласна; седален; светилен.

Последование И. Б. 29 янв. включает: тот же отпустительный тропарь, что и 20 дек.; кондак 4-го гласа *Ἐξ Ἐφῶς σήμερον (Сѣ востока днесь);* с икосом; канон, составленный гимнографом Феофаном, 4-го гласа с акростиа: *Ἰγνάτιον τὸν Ἐφὸν ἐν ἄσριασιν ἄστέρα μέλλω. Θεοφάνους (Игнатия восточную в песнях звезду пою. Феофаново),* ирмос: *Θαλάσσης τὸ ἐρυθραίου (Мора чермнью);* нач.: *Ἰθῆνας πρὸς ὄρετήν (Направивъ къ доверѣтели);* иной цикл стихир-подобнов, 3 самогласна (те же, что и 20 дек.), иные седален и светилен.

По рукописям известны песнопения И. Б., не вошедшие в совр. богослужебные книги: анонимный канон 3-го гласа без акростиа, ирмос: *Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ (Пѣемъ гдѣви);* нач.: *τὸν ἱερόν ὀπλίτην (Священного воина)* (АНГ. Т. 4. P. 513–519); канон авторства Иосифа 4-го гласа с акростиа: *Θεοῦ σε μέλλω μάρτυρα στεφφῆρον: ἐγὼ Ἰωσήφ (Божьего тебя воспевая вещеносного мученика. Я Иосиф),* ирмос: *Ὁ πατάξας Αἴγυπτον (Поразивый египта);* нач.: *Θεϊκαῖς λαμπρότησιν ὀραῖσμέμενος (Божественными великолепными украшенный)* (*Ibid.* Т. 5. P. 513–522); канон с именем автора (Георгия) в богородичнах 4-го гласа с акростиа: *Ἰγνάτιος εἰσαυθῆς ἡμᾶς ἐστὶα (Игнатий вновь нас принимает),* ирмос: *Θαλάσσης τὸ Ἐρυθραίου πέλαγος (Мора чермнью пѣчиннѣ);* нач.: *Ἰσχύον με κατὰ παθῶν περίζωσον (Крепостью меня от страстей препояшь)* (*Ταμεῖον.* Σ. 159); канон с именем автора (Георгия) в богородичнах и алфавитным акростиа: *πлагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Ὡς ἐν ἡπείρῳ (Якъ по сѣхѣ);* нач.: *Ἀρχιερέων ἀκρότης (Архиереев совершенство)* (*Ibid.* S. 160); кондаки: 4-го гласа *Ἀναλάμπεις σήμερον ἀστήρ (Загораешься днесь звезда) с икосом (Амфилохий. Кондакарий. С. 85),* плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа *Χειροθετούμενος σοφῆ (Рукоположенный, мудре) с икосом (Там же. С. 99),* *Βίβρος τὸ τοῦ σαρκίου (Тяжесть плотского)* (Там же), 4-го гла-

са *Вѣчнѣносець днь;* (Там же. С. 250), *Ἄποστόλων σύνθρονος (Апостолов сопредстольник) с икосами* (Там же. С. 53 (отд. паг.)), 1-го гласа *Τὰ θερμότατα τῆς θεϊκῆς σου τόλμης; с икосами, составляющими акростиа Ἄσπια (Песнь)* (Там же. С. 74 (отд. паг.); этот кондак в слав. пер.— *Теплыаа вѣсствыныа ти страсти* — известен по ркп. XI в.; см.: Там же. С. 246); дополнительные икосы (Там же. С. 84, 98).

Е. Е. Макаров

Иконография. В греч. иконописном подлиннике нач. XVIII в.— Ерминии *Дионисия Фурноаграфиота* описание облика И. Б. представлено в разд. «Святые иерархи»: «Старец с длиною бородою, говорит: Господи Вседержителю, едине святе...» (Ч. 3. § XIII. № 11) (Ерминия ДФ. С. 160). В рус. иконописных подлинниках (XVIII в.) сводной редакции практически идентичные описания облика святого даны под 29 янв.— в празднование перенесения мощей И. Б. и под 20 дек.— в день памяти И. Б., где сказано: «Подобием сед, брада долга по персем, ризы святительская, крестечная, киноварная, испод лазорь с белил, в левой руке образ Спасов, правая благословенна» (цит. по: *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 260).

Раннее изображение И. Б. без омофора представлено на фреске из кафедрального собора в Фарасе (Египет; ок. 760; ныне в Национальном музее в Хартуме). В составе 14 святителей И. Б. был изображен на несохранившейся мозаике в тимпане наоса собора Св. Софии в К-поле (ок. 878; известно по рис. Г. Фоссати). В программе росписи церковей Каппадокии изображения И. Б. немногочисленны и в ряде случаев атрибутируются предположительно, напр. в апсидах храмов: св. Иоанна Крестителя в Чавушине (юж. капелла, VII–IX вв.); Кылыларкилисе (№ 29) в Гёреме (X в.); Айвалыкилисе в Гёреме (между 913 и 920). В системе росписи визант. храмов начиная с XI в. образ святого устойчиво встречается в алтарной зоне: в юж. парекклисионе кафедрального мон-ря Оснос Лукас (30-е гг. XI в.); в ц. св. Николая (Агиос-Николаос тис Стегис) близ Какопетрии, Кипр (XI в.),— в паре со свт. Григорием Акрагантским; в ц. Асину (Панагии Форвиотиссы) близ Никитари, Кипр (1105/06),— под изображением Евхаристии, крайний справа со святителями Иоанном Златоустом и Николаем Чудотворцем; в ц. Спаса Преображения на Нередице (1199) поясное изображение И. Б. в медальоне завершало с юж. стороны (4-й регистр) святительский чин в алтарной апсиде (парное ему — изображение свт. Анфимия Никомидийского). На фреске Мануила Панселина в ц. Успения Пресв. Богородицы в Протате на Афоне (нач. XIV в.) И. Б. изображен рядом со смцм. Дионисием Ареопагитом.

В монументальной живописи сцена мучения И. Б. известна, напр., в росписи



ц. Богородицы мон-ря Панагии Сумелы близ дер. Мацука (ныне Мачка, Турция) (XIV в.). Львы с 2 сторон вцепилась зубами в плоть святого так, что его ноги подогнулись. Смирение И. Б. выражено посредством жестов — левая рука в знак приятия мученичества как воли Божией повернута ладонью вовне, правая указывает на зверей, что означает непротивление, взгляд обращен вверх. Богослужбное епископское облачение И. Б. подчер-



Сцмч. Игнатий Богоносец.
Роспись ц. Богородицы мон-ря Панагии
Сумелы близ дер. Мацука, Турция. XIV в.

кивает драматизм происходящего. Фигуры львов, по отношению друг к другу представленные центрально-симметрично, окрашены в зловещные темно-лиловые тона.

Сцена мученичества И. Б. реже, чем его единоличные изображения, встречается в минейных циклах. Так, в комплексе наиболее ранних известных лицевых миней — в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 258. К-поль, 976–1025 гг.) композиция более динамична, нежели в росписи храма мон-ря Панагии Сумелы: И. Б. упал на одно колено, в левую руку, нищую опору на земле, вцепился лев. Второй зверь с др. стороны терзает бок святого, правая рука к-рого взметнулась вверх. Святительские одежды И. Б. залиты кровью. Архитектурный фон в виде округлой стены указывает на место происходящего — арену цирка; по сторонам — из окна башни и из-за горки видны головы наблюдающих. Сцена мученичества И. Б. представлена также на миниатюре в Минологии из Великой Лавры при Афанаasia (Lang. D 51 (427). Fol. 170r, XI–XII вв.); в настенных Минологиях ряда храмов (вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония, 1317–1318; Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия, 1348–1350; Св. Троицы мон-ря Козия в Валахии, Румыния, ок. 1386; св. Апостолов в Пече, Косово и Метохия,

1561). Единолично в рост И. Б. изображен, как правило, под 20 дек.: на миниатюрах (в Синаксаре Захарии Валахкертского (Кекел. А648. б/п. 1-я четв. XI в.); в Минологии Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 272r. К-поль, 3-я четв. XI в.); в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов; РНБ. О. I. 58. Л. 91, 97 об., XV в.) — в обоих случаях в рост, седовласый, без зальсин, с клиновидной бородой средней длины); в настенных Минологиях в храмах (Успения Пресв. Богородицы мон-ря Трескавец, Македония, между 1334 и 1343; свт. Николая в Пелинове, Черногория, 1717–1718). Кроме того, под 29 янв. в ряде Минологий помещена сцена перенесения мощей И. Б.: на миниатюрах в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 355), в Минологии на год с циклами двенадцатых праздников и Жития вмч. Димитрия Солунского (Охон. Bodl. F. 1. Fol. 26v. Фессалоника, 1327–1340 гг.), в минее на янв. (Paris. gr. 1561. Fol. 116r — под 29 янв., XIII в.); в настенном Минологии ц. свт. Николая в Пелинове. Сцена мученичества как отдельный сюжет представлена и в иконописи, напр. на примитивного письма македон. иконе XVII–XVIII вв. из собрания Ф. П. Афанаасьева (ГМИИ; см.: Поствизант. живопись: Иконы XV–XVIII вв. из собраний Москвы, Серг. Посада, Твери и Рязани. Кат. выст. / Ред.: Л. М. Евсеева. Афины, 1995. С. 231. Кат. 104).

В поздневизант. время появляется новая иконография святителей, гл. обр. известная по иконам свт. Спиридона Тримифунтского, представленного сидящим на троне (напр., икона кон. XVII — нач. XVIII в., ЦАК МДА). Так же изображен И. Б. на иконе 2-й пол. XVII в. (частное



Сцмч. Игнатий Богоносец.
Икона. XVII в. (частное собрание)

собрание, Греция; см.: Бенчев. 2007. С. 402), на нем фелонь светло-розового цвета, епитрахиль богато украшена растительным орнаментом, на епигонатии различим образ серафима в нижней части.



Святители Афанасий
и Кирилл Александрийские,
сцмч. Игнатий Богоносец. Икона.
2-я пол. XVI в. (ГВСМЗ)

На ряде русских икон И. Б. показан с избранными святителями. На новгородской иконе кон. XV в., к-рая, согласно писцовым книгам 1628–1629 гг., находилась в местном ряду иконостаса Успенской ц. Муромского мон-ря на Онеге (ныне в ГРМ), И. Б. представлен с отцами Церкви Иаковом, братом Господним, еп. Иерусалимским, и Николаем Чудотворцем, архиеп. Мирликийским. Святые показаны фронтально в рост, И. Б. держит Евангелие обеими руками, в воспоминание о мученической кончине он в соответствии с описанием иконописного подлинника изображен в фелони красного цвета (некрещатой), разделанной белилами, в подризнике цвета лазури (см.: Рус. мон-ри: Искусство и традиция. ГРМ, 1997. С. 31). На 2-сторонней (на лицевой стороне — Крещение) иконетаблетке, датируемой кон. XV в. (см.: Вадорнов Г. И. Иконы-таблетки Вел. Новгорода: Софийские святцы. М., 2007. Табл. VIII. С. 189) и входящей в комплект иконных святцев собора Св. Софии в Вел. Новгороде (НГОМЗ), выбор святителей на оборотной стороне обусловлен календарным принципом; И. Б. представлен со святителями Афанасием и Кириллом Александрийскими, чья память приходится также на 18 янв. В данном случае изображение облачения святого не совпадает с предписанием иконописного подлинника: фелонь светлорозового цвета, подризник розовый; пальцы десной руки сложены в именованном благословении, на левой руке, покровенной фелонью (!), — Евангелие. Новгородской таблетке аналогична таблетка 2-й пол. XVI в. (см.: Иконы Владимира и Суздаля. М., 2006. Кат. 59. С. 309–311) из состава 2-сторонних икон-святцев собора Рождества Пресв. Богородицы в Суздале (?) (ныне в ГВСМЗ).



Изводы икон имеют детальное сходство, расхождения касаются гл. обр. цветовой разработки одежд. Так, фелонь И. Б. красного цвета, а подризник зеленого.

На рус. иконе кон. XVII в. из дер. Ключи Нижегородской обл. (ГТГ) И. Б. представлен с соименным ему святым прп. *Игнатием* Ломским, чьим небесным покровителем он, очевидно, являлся. Святые предстоят в молении Нерукотворному образу Спасителя (возможно, икона происходит из ц. в честь Нерукотворного образа Спасителя Ломской пуст. в Вологодской обл.; см.: *Icones russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 112–113. Cat. 37*). И. Б. облачен в красного цвета крещатую фелонь с орнаментированным в 2 цвета исподом и в темный подризник, обеими руками держит Евангелие. Композиционно эта икона напоминает надгробный образ вел. кн. Василия III из Архангельского собора Московского Кремля (30–40-е гг. XVI в., ГИМ), на к-ром вел. князь также представлен с соименным святым.

На годовых иконах-миньях или на гравированных святцах изображение И. Б. фронтально в рост помещено под 29 янв. и 20 дек.: на Минее годовой (1-я пол. XVI в., Музей икон в Реклингхаузене — под 20 дек., в крещатой фелони, см.: *Бенчев. 2007. С. 403*; нач. XIX в., УКМ; ошибочно атрибутирован как свт. Игнатий, патриарх К-польский (пам. 23 окт.), см.: *Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. Кат. 140. С. 63–64*); на святцах работы гравера Г. П. Тепчегорского (1722, РГБ), на листе на дек. — с крестом в правой руке и с пальмовой ветвью в левой, в саккосе, на голове митра; на листе на янв. — с посохом в левой руке, правой благословляет, облачен в фелонь, на голове митра (см.: *Ермакова М. Е., Хромов О. Р. Рус. гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. М., 2004. Кат. 33. 4, 33. 5*).

Лит.: *Миювић. Менолог. 1973. С. 193, 195, 197, 204, 269, 309, 330, 333, 354, 367, 382, 383*; *Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Вел. Новгорода XV в.: Центры худож. культуры средневеков. Руси. М., 1982. Кат. № 53. С. 286–287; Кат. № 63. С. 301–320*; *Jolivet-Lévy C. Les églises Byzantines de Sardasose. P., 1991. P. 39(85), 138, 153, 196*; *Евсеева. Афонская книга. С. 260, 272*; *Пивоварова Н. В. Фрески ц. Спаса на Нередице в Новгороде: Иконогр. программа росписи. СПб., 2002. С. 42, 138. Ил. 112*; *Бенчев И. Иконы св. покровителей. М., 2007.*

Э. В. Ш.

ИГНАТИЙ ДИАКОН (ок. 785 — ок. или после 847), митр. Никейский (после 829–843), визант. писатель и поэт. Приблизительное время рождения И. Д. определяется по известным датам его биографии. Он был посвящен во диакона до 815 г., т. е. для достижения канонического возраста (25 лет) он должен был ро-

диться не позднее 790 г. После 815 г. он состоял в патриаршем клире, но не получил священнического сана, вероятно, потому, что не достиг 30 лет, т. е. он должен был родиться после 785 г. Поскольку школьное образование И. Д. получил при патриархе свт. Тарасии К-польском (784–806), он вряд ли мог родиться ранее 780 г.

В детстве И. Д. лишился родных, кроме брата, к-рый был патриаршим клириком (в одном из писем И. Д. называет его служителем архиереев — *λειτουργὸς ἀρχιερέων*). В написанном И. Д. Житии патриарха свт. Тарасия он сообщает, что учился у святителя, однако это следует понимать как риторическое преувеличение. По-видимому, брат отдал его в патриаршую школу — элитное учебное заведение, готовившее клириков для Патриархата (многие из них впоследствии ставлялись на епископские кафедры). Вероятно, семья И. Д. принадлежала к знати. Номинальным главой школы являлся патриарх, что и позволило И. Д. говорить, что тот был его учителем. Вскоре, однако, брат И. Д. внезапно умер, оставив ему в наследство среди прочего рукопись Евангелия большой ценности, изготовленную по собственному заказу. И. Д., будучи еще совсем юным, стал писцом и письмоводителем при патриархе Тарасии, в т. ч. стенографировал его проповеди (по др. версии, он переписывал их с унциального письма на минукульное). И. Д. утверждал, что присутствовал при кончине патриарха Тарасия 25 февр. 806 г. Нельзя исключать, что И. Д. был рукоположен во диакона уже Тарасием, но, вероятнее всего, это произошло при патриархе свт. Никифоре (806–815), чьим доверенным лицом и сотрудником был И. Д. Возможно, именно патриарх Никифор назначил его скевофилаксом собора Св. Софии в К-поле. Впрочем, это назначение могло состояться и позднее, при патриархах-иконоборцах. Достоверно можно установить, что между 806 и 815 г. И. Д. был патриаршим клириком.

После возобновления иконоборчества имп. Львом V в 814–815 г. И. Д. не присоединился к правосл. оппозиции, а вступил в церковное общение с новым иконоборческим патриархом Феодотом (815–821) и его клиром. В это же время некий «вселенский учитель» (*οἰκουμηνικός διδάσκαλος*) Игнатий написал на воротах Халки в К-поле эпиграмму

проиконоборческого содержания. Против нее выступил прп. Феодор Студит. Возможная идентификация дидаскала Игнатия и И. Д. мн. учеными оспаривается. По всей вероятности, И. Д. не был иконоборцем в собственном, т. е. догматическом, смысле, но признал новую церковную иерархию из карьерных соображений. Впосл. в письмах И. Д. неоднократно выражал раскаяние и сожаление о своем «отпадении», к-рое не следует обязательно толковать как отступление от правой веры, поскольку подобными терминами правосл. оппозиция обозначала именно принятие общения с иконоборческой иерархией, объявленной патриархом Никифором нелегитимной. Позиция И. Д. позволила ему сохранить сан и статус, а на какой-то период и значительно повысить его.

После подавления имп. Михаилом II восстания Фомы Славянина в кон. 823 г. И. Д. написал ямбическую поэму «Против Фомы» (*τὰ κατὰ Θωμᾶν*), вероятно прославлявшую деяния императора. Скорее всего поэма была создана по имп. заказу, что указывает как на сложившуюся к этому времени лит. репутацию поэта И. Д., так и на его относительную близость ко двору. От этого времени сохранилось 4 письма И. Д. логофету геникона Димохарису († 826), в к-рых И. Д. выступает как патриарший клирик. Вскоре после 829 г. И. Д. составил Житие свт. Никифора К-польского (в нем упом. смерть имп. Михаила II 2 окт. 829), в надписании к-рого он назван диаконом и скевофилаксом собора Св. Софии. Позднее, возможно, при имп. Феофиле (829–842) И. Д. был рукоположен во митрополита Никеи. Никейская митрополия, близко расположенная к столице, занимала привилегированное положение, это назначение можно рассматривать как знак особого благоволения императора к И. Д. Не случайно И. Д. иногда отождествляется с Игнатием, автором эпиграммы на Сигме, части имп. дворца, построенной Феофилом ок. 840 г. Однако идентичность этих лиц вызывает сомнения, поскольку в этом случае И. Д. нужно считать и сочинителем упомянутой выше иконоборческой эпиграммы. Как показывает переписка И. Д., к архиерейским обязанностям он относился весьма ответственно, вступая в конфликты с налоговым ведомством (Ер. 1–3 и 7–8) и борясь с отчуждением церковного имущества (Ер. 10).





После Торжества Православия в 843 г. по решению патриарха свт. Мефодия все иконоборческое духовенство было низложено. И. Д. лишился митрополичьего сана (этот сан не признавался сторонниками Никифора и Мефодия, поскольку рукоположения, совершенные еретиками, считались недействительными). Место И. Д. на кафедре Nikei занял исп. Феофан Начертанный. Относительно того, сохранил ли И. Д. диаконский сан, существуют сомнения, поскольку патриарх Мефодий неоднократно высказывался против принятия иконоборцев (т. е. клириков, имевших церковное общение с иконоборческой иерархией) в «сущем сане» (см.: *Афиногенов*. 1997. С. 87–99). Возможно, он был запрещен в служении. И. Д. удалился или был заключен в мон-рь Пикридион, а затем добровольно отправился или по принуждению был отправлен на Олимп Вифинский, в мон-рь Антидион, где к нему относились хорошо (Ер. 33). Через нек-рое время прото-спафарий и асикрит Лев пригласил его в столицу, пообещав оплачиваемую работу (Ер. 58). И. Д., правда, пришлось напоминать Льву о его обещании, но в конце концов, видимо не без помощи высокопоставленного покровителя, И. Д. удалось стать грамматиком, т. е. частным ученым и учителем, в К-поле. Он посвятил себя лит. деятельности, составил Жития патриарха свт. Тарасия и прп. Григория Декаполита. В это время И. Д., очевидно по заказу, работал и над ямбической поэмой, прославляющей деяния имп. Феодоры, а также одной из предыдущих императриц, возможно Ирины (Ер. 32). Вероятно, еще до 842 г. друг И. Д., некий Иоанн, просил его составить Житие свт. Георгия Амастридского (ВНГ, 668). Авторство И. Д. оспаривалось, но в наст. время может считаться надежно доказанным. В этом Житии содержится 1-е упоминание о набеге Руси на Византию. Двенадцатисложным размером («шести-стопным ямбом», в действительности силлабическим метром с элементами тоники) И. Д. написал диалог между Адамом, Евой и змием в 143 стихах (Στίχοι εἰς τὸν Ἀδὰμ), в к-ром каждый из персонажей по очереди произносит по 3-стишной реплике. Так же построен и диалог между Авраамом, богачом и нищим Лазарем (авторство И. Д. под сомнением). Двенадцатисложником написаны пе-

реложение басен Эзопа и собрание из 24 нравоучительных стихотворений с алфавитным акростихом. Кроме того, И. Д. принадлежат 3 эпиграммы и стихотворение из 15-й кн. Палатинской антологии: собственная надгробная эпиграмма (29), надгробные эпиграммы мон. Павлу (30) и диак. Самуилу (31; возможно, это ученики И. Д.), в стихотворении поэт ставит себе в заслугу возрождение грамматического искусства, «таившегося в пучине забвения» (39). Эпиграммы написаны правильным квантитативным элегическим дистихом. Несмотря на лишение сана, И. Д., по крайней мере до конца Патриаршества свт. Мефодия, сохранял значительное влияние в церковных кругах. Так, в письме 49 (между 843 и 846) он рекомендует митр. Игнатию Никомидийскому некоего монаха как кандидата на епископскую кафедру.

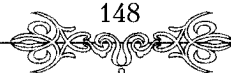
Значение лит. творчества И. Д. чрезвычайно велико в контексте возрождения визант. лит-ры, начавшегося в кон. VIII в., после длительного периода упадка. И. Д. был одним из первых авторов, декларировавших возвращение к античным образцам как одну из главных стилистических установок, что в результате породило неповторимую авторскую манеру письма, сочетавшую античные реминисценции со специфическим средневизант. колоритом. Это сближает его творчество с произведениями патриарха свт. Мефодия, что и неудивительно, поскольку И. Д., по всей вероятности, входил в круг писателей, приближенных к патриарху и, очевидно, проводивших в жизнь его идеологическую программу (см.: *Афиногенов* D. Did the Patriarchal Archive End up in the Monastery of Studios?: 9th Cent. Vicissitudes of Some Important Document Collections // *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance: XX Congr. intern. d. études byzant.*, Paris, 2001 / Éd. M. Kaplan. P. 125–133. (*Byzantina Sorbonensia*; 23)). Стиль И. Д. можно охарактеризовать как довольно вычурный и усложненный. В содержательном плане он стремится сгладить острые или неудобные моменты, либо говоря о них намеками, либо умалчивая об отдельных эпизодах. Так, в Житии Тарасия И. Д. заявляет, что не будет рассказывать о конфликте между патриархом и сторонниками Платона и Феодора Студитов, поскольку это не пойдет на

пользу читателям. Кроме того, И. Д. при каждом удобном случае ищет способ покаяться и отчасти оправдаться за свое «падение». Тем не менее Жития св. патриархов Никифора и Тарасия, составленные И. Д., относятся к лучшим образцам данного жанра, созданным в Византии. Соч.: *Vita Nicephori* // PG. 100. Col. 41–160; *Васильевский* В. Г. Русско-византийские отрывки. VIII. Житие Георгия Амастридского // *ЖМНП*. 1878. Ч. 195. Отд. 2. С. 277–306; Ч. 196. Отд. 2. С. 128–181; *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica* / Ed. C. De Boor. Lpz., 1880. P. 139–217. (BSGRT); *Ignatii Diaconi Vita Tarasii archiepiscopi Constantinopolitani* / Ed. I. A. Heikel // *Acta Societatis Scientiarum Fennicae*. Helsinki, 1889. Vol. 17. P. 395–423; *Vita Gregorii Decapolitae* // *Dvornik* F. La vie de s. Grégoire la Décapolite et les Slaves macédoniens au IX^e siècle. P. 1926; *Mango* C., *Euthymiadis* S., ed. The Correspondence of Ignatius the Diacon. Wash., 1997; *Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites* / Ed. G. Makris, M. Chronz. Stuttgart; Lpz., 1997; *Euthymiadis* S., ed. The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon. Aldershot, 1998.

Лит.: *Pargoire* J. Lettres inédites d'Ignace de Nicée // *EO*. 1903. Vol. 6. P. 375–378; *Васильевский* В. Г. Труды. Пг., 1915. Т. 3. С. LXXXIII–CVIII; *Лунин* Е. Э. О походе Руси на Византию ранее 842 г. // *ИЗ*. 1948. Т. 26. С. 312–321; *она же*. Очерки истории византийского общества и культуры: VIII – 1-я пол. IX вв. М.; Л., 1961. С. 296–301; *Da Costa-Louillet* G. Saints de Constantinople aux VIII^e, IX^e, X^e siècles // *Byz.* 1954. Vol. 24. P. 479–480; *Browning* R. Ignace le Diacre et la tragédie classique // *Byzance* // *REG*. 1968. Vol. 81. P. 401–410; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 511–512; *Wolska-Conus* W. De quibusdam Ignatiis // *Travaux et Mémoires*. 1970. Vol. 4. P. 329–360; *Сеоџенко* I. Hagiography of the Iconoclast Period // *Iconoclasm* / Ed. C. Mango. Birmingham, 1975. P. 121–125; *Markopoulos* A. La Vie de Saint Georges d'Amastriis et Photius // *JÖB*. 1979. Bd. 28. S. 75–82; *Mango* C. Observations on the Correspondence of Ignatios, Metropolitan of Nicaea // *TU*. 1981. Bd. 125. S. 403–410; *Tusculum-Lexicon* / Ed. W. Buchwald, A. Holweg, O. Prinz. Münch., 1982³. P. 360–361; *LexMA*. Vol. 5. Col. 367; *Euthymiadis* S. On the Hagiographical Work of Ignatius the Deacon // *JÖB*. 1992. Bd. 41. S. 73–83; *ODB*. Vol. 2. Col. 837; *Каждан* А. П. Письма Игнатия Диакона как источник по истории визант. экономической жизни // *ВВ*. 1994. Т. 55. С. 75–79; *Афиногенов* Д. Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997; *Rosenqvist* J. O. Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites // *BZ*. 1999. Bd. 92. S. 141–145.

Д. Е. Афиногенов

ИГНАТИЙ, ЛЕОНИД, ДИОНИСИЙ, ФЕОДОР, ФЕРАПОНТ, КОРНИЛИЙ (XVI в.), преподобные (пам. 30 авг., в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых, в субботу между 31 окт. и 6 нояб. — в Соборе Карельских святых), Островские, Новгородские, ученики прп. *Александра Свир-*



ского († 1533). В «Описании о российских святых» (известно в списках XVIII–XIX вв.) содержатся сведения о том, что мощи учеников прп. Александра Свирского (прп. *Афанасия Островского* и др.) покоились в Оятском в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ре (ныне в Лодейнопольском р-не Ленинград-



Преподобные Леонид и Игнатий Островские, Адриан Ондрусовский. Фрагмент иконы «Собор святых, в земле Карельской просиявших». 1876 г. (Музей Православной Церкви в Куопио, Финляндия)

ской обл.; возобновлен в 1993): «Преподобные отцы Игнатий, Леонид, Дионисий, Феодор, Ферапонт, Корнилий, Афанасий, ученицы преп. Александра Свирского, в Задней пустыни на Ояте реце в монастыре Введения Пресвятыя Богородицы, от Свиры реки 5 поприщ по Ояте реце вверх села Архангельскаго Сермакса, идеже отец и мати Александровы погребены» (С. 264). Биографические данные об Островских преподобных и сведения об их почитании в XVI–XIX вв. отсутствуют. Святые не упоминаются в Житии прп. Александра Свирского (ок. 1545) и в рукописных синодиках *Александра Свирского муж. мон-ря* XVII в. (в нек-рых списках синодиков (напр., БАН. Собр. Александро-Свирского мон-ря. № 55–57) назван Дионисий Александровский, игум. Александра Свирского мон-ря до 1608).

По сообщению Жития прп. Александра Свирского, во Введенском Островском мон-ре принял монашеский постриг отец преподобного. Т. о., мон-рь был основан во 2-й пол. XV в. Однако в описании Обонеж-

ской пятины 1582 г. Введенский Островский мон-рь упомянут как недавно возникший (возобновленный?) на месте Введенского погоста (*Звениртинский*. Т. 2. С. 91. № 706). В лит-ре встречается утверждение, что ученики прп. Александра первоначально жили в Важеозерской пуст. (см. *Никифоров Важеозерский в честь Преображения Господня муж. мон-рь*), позднее перешли во Введенскую пуст., где умерли и были погребены. По-видимому, в XVII–XVIII вв. существовало местное почитание святых, поскольку описание их внешности встречается в иконописных подлинниках XVIII в.

Место захоронения Островских преподобных было неизвестно в XIX в. Согласно архим. *Леониду (Кавелину)*, Дионисий был основателем Введенского мон-ря в с. Архангельском (Сермакса), был похоронен там в церкви; остальные перечисленные в «Описании о российских святых» ученики прп. Александра, а также прп. Никифор Важеозерский (см. *Никифор и Геннадий*, преподобные, Важеозерские) были погребены в пещере при Преображенской ц. Задне-никифоровой пуст. По предположению архиеп. *Сергия (Спаского)*, эти сведения являются результатом смешения Задненикифоровой пуст. на оз. Важе и Задней пуст. на р. Ояти. По его же догадке, основателем Оятского Введенского мон-ря мог быть Игнатий, упоминаемый первым в перечне Островских преподобных в «Описании о российских святых».

По-видимому, в XVIII–XIX вв. преподобные продолжали почитаться местно. В старообрядческих святцах XIX в. (БАН. Дружин. № 131(164)) они упомянуты (кроме Дионисия) с



Преподобные Феодор и Ферапонт Островские. Фрагмент иконы «Собор святых, в земле Карельской просиявших». 1876 г. (Музей Православной Церкви в Куопио, Финляндия)

отдельными днями памяти (совпадающими с празднованиями тезоименитых им святых): под 3 окт. помещена память Дионисия (Л. 29 об.; Дионисий Островский и Дионисий Новгородский упом. здесь как разные святые), под 20 дек. — «преподобного отца нашего Игнатия, иже на

Ояти, ученика святого Александра Свирского» (Л. 85 об.), под 10 апр. — «преподобного отца нашего Феодора, ученика святого Александра Свирского, иже на Ояти» (Л. 169), под 16 апр. — «преподобного отца нашего Леонида, ученика святого Александра Свирского, в Островском монастыре» (Л. 173), под 16 мая — память Феодора (вторично) (Л. 193 об.), под 19 мая — «преподобного отца нашего Корнилия, ученика св. Александра Свирского» (Л. 196 об.), под 27 мая — «преподобного отца нашего Ферапонта, иже на Ояти, ученика св. Александра Свирского» (Л. 202). Канонизация Островских преподобных совершилась включением их имен в Собор Карельских святых, учрежденный в 1974 г., и в Собор Новгородских святых, празднование к-рому было возрождено в 1981 г. Лит.: ИРИ. Ч. 5. С. 378–379; Барсуков. Источники агнографии. Стб. 167; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 94. № 386; *Сергий (Спаский)*. Месясцеслов. Т. 3. С. 557; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 318.

А. А. Романова

Иконография. Краткие описания облика Дионисия содержатся в иконописных подлинниках XVIII–XIX вв. под 3 окт.: «Подобием рус, брада Василия Кесарийского, ризы преподобническа» (РНБ. СПбДА. А.П.54. Л. 9 об., сер. XIX в.; см. также подобные тексты в ркп. 30-х гг. XIX в. — ИРЛИ (ПД). Перстц. № 524. Л. 70; *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 36; *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 34; назван Новгородским).

Изображения Игнатия и др. Островских святых известны в составе композиции «Собор святых, в земле Карельской просиявших», которая, очевидно, была разработана на Валааме или в с.-петербургской иконописной мастерской *Пешехоновых* по заказу Валаамского мон-ря. Икона 1876 г. нахо-

дилась в местном ряду ц. во имя Всех преподобных, в poste просиявших, на кладбище Валаамской обители, слева напротив храмового образа с датой и подписью В. М. Пешехонова (в наст. время обе иконы — в домово́й церкви Церковного управления Финляндской Православной Церкви в Куопио, Финляндия). Она упомянута в описях монастырского имущества 1912 и 1942 гг.

(АФВМ. Го: 6/1. Л. 159. № 18; Bd: 15. Л. 6(11). № 121).

Дионисий представлен в правой части в 4-м ряду 2-м справа старцем в монашеском одеянии с куколем на плечах, с высоким лбом с залысинами, седыми редкими волосами и окладистой бородой, взор обращен вверх на икону Св. Троицы Ветхозаветной (надпись на нимбе: «с. Дионисий»). Слева возле него – Корнилий в виде средневека с немного склоненной головой, русыми волосами на прямой пробор и небольшой бородой, справа прямолично – прп. Афанасий. Игнатий и Леонид – в левой части композиции, соответственно 2-й и 1-й в 4-м ряду (справа от них – преподобные Геннадий и Никифор Важеозерские и Антоний Сийский в центре), смотрят вправо, головы не покрыты, у первого волосы на прямой пробор и борода средней величины с проседью, у второго – русые волнистые волосы и более длинная борода, нос с горбинкой (надписи: «с. Игнатий», «с. Леонид»). Преподобные Феодор (с опущенной головой, смотрит вниз, лоб с залысинами) и Ферапонт написаны в 5-м ряду крайними справа влоборота к центру как средневеки с темными волосами и короткими бородами (надписи: «с. Феодоръ», «с. Ферапонтъ»). Лики моделированы в академической манере, одеяния – золотопробельными разделками, нимбы и фон золотые с гравировкой.

Две идентичные по иконографии и стилю иконы этого сюжета с немного иной композицией были исполнены в том же 1876 г. в иконописной мастерской Валаамской обители, подписаны как «труд валаамских иноков» (Нововалаамский мон-рь, Музей Православной Церкви в Куопио, Финляндия). Островские святые представлены преимущественно в 4-м ряду (Леонид и Игнатий – крайними слева, Дионисий, Феодор и Ферапонт – справа) влоборота к центру или прямолично, тоже вместе с 2 Важеозерскими преподобными и прп. Антонием Сийским, преподобные Корнилий и Афанасий – в 5-м ряду у правого края. Все они представлены как средневеки с русыми немного волнистыми волосами на прямой пробор и широкими бородами средней величины (у Игнатия, Корнилия и Ферапонта бороды с проседью; у Леонида левая рука с четками на груди), что соответствует их восприятию как учеников прп. Александра Свирского. Облик Дионисия на валаамских иконах написан без учета сведений иконописных подлинников. Надписи на нимбах: «св. Леонидъ чудъ», «св. Игнатій чудъ», «св. Дионисій чудотъ» и т. п.

Существует предположение, что к числу Островских святых принадлежит один из 2 изображенных с именем Феодор в правой группе на прориси с иконы Собора Новгородских чудотворцев XVIII в. (Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 399,

619). Вероятно, он представлен также в числе преподобных на иконе «Новгородские святые» 1728 г. письма свящ. Георгия *Алексеева* (ГТГ). На совр. иконе «Важеозерские чудотворцы» (Александров Свирский мон-рь?) преподобные Афанасий, Дионисий и др. Островские святые изображены вместе с преподобными Никифором и Геннадием, в схимах и куколях, в виде старцев с окладистыми седыми бородами (различной длины), с прижатой к груди или благословляющей десницей.

Лит.: *Русак В.* Икона преподобных отцев, в Земле Карельской просиявших // ЖМП. 1974. № 12. С. 16–21; *Treasures of the Orthodox Church Museum in Finland.* Kuopio, 1985. P. 31, 101. № 16; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 398–399, 618–619; Т. 2. С. 98–99, 231.

Я. Э. З.

ИГНАТИЙ ЛОЙБОЛА – см. *Лойбола* Игнатий.

ИГНАТИЙ СЛЕПОЙ [Игнатий Духовник; греч. Ἰγνάτιος ὁ Ἀόμματος, Ἰγνάτιος ὁ Πνευματικός] (1827, Серры, ныне Серес – 25.10.1927, Афон), иером., старец (в миру Иоанн). Отец



Иером. Игнатий Слепой. Фотография. 1-я четв. XX в.

Иоанна – болгарин, мать – гречанка. В 20 лет он тайно покинул родительский дом и удалился на Афон в Катункии к старцу иерому. Неофиту Кавсокаливиту (ученику старца *Хаджи-Георгия*), подвизавшемуся в каливе Успения Пресв. Богородицы. Иоанн принес с собой значительную сумму – 300 лир. Старец Игнатий, желая испытать Иоанна, сказал, что не примет его до тех пор, пока тот не раздаст все деньги бедным монахам и не принесет ему расписки этих иноков об их получении. Раздача 300 лир заняла 4 месяца: большинство монахов не хотели принимать

от него денег, и Иоанн обошел весь Афон. Ему приходилось умолять иноков взять деньги, чтобы он скорее окончил свое послушание. Так он возненавидел свое богатство. Однако на этом искушение мирскими благами не закончилось. Бездетная тетка Иоанна, жившая в Серрах, завещала ему огромное состояние и отправила на Афон доверенных лиц, чтобы разыскать любимого племянника. Они описали Иоанну страдания женщины, которая не может смириться с мыслью, что ее богатства достанутся чужим людям. По совету старца Неофита Иоанн написал тетке письмо, в котором убеждал ее разделить наследство на 3 части: одну отдать нуждающимся дальним родственникам, 2-ю – сиротам и вдовам, 3-ю – церквам.

Наставник И., старец Неофит, отличался большой строгостью. Как и все ученики Хаджи-Георгия, он ходил босиком, имел только один подрясник и не вкушал рыбы, яиц, сыра и масла даже на Рождество и Пасху. Вместо яиц монахи красили в красный цвет картофелины. Во время Великого поста Неофит и его ученики питались только сухарями и оливками (не больше 10 штук в день). К нему приходили для духовной беседы старцы Даниил, Герасим, *Каллиник Исихаст*, Христофор Трезвенник, рус. отшельник из Карулии, писатель А. Мораитидис и др. Иоанн возрастал в добродетели, во всем следуя заповедям старца. Лишь раз он ослушался наставника. Плоды олив употреблялись монахами в пищу, а оливковое масло – для лампад или раздачи бедным. Однажды к старцу Неофиту пришли бедняки, и он велел Иоанну принести оливковое масло. Тот, зная, что масло закончилось, сказал об этом старцу, и просители ушли ни с чем. Сразу после их ухода в каливу пришел неизвестный монах и передал Иоанну 500 драхм за сорокоуст. Иоанн, забыв спросить, как зовут монаха, отнес деньги старцу. Тогда Неофит послал его вдогонку узнать имя странника, но тот бесследно исчез. Старец понял, что Господь, видя их маловерие, дал им знать, что Он заботится о каждом человеке и что если бы они пошли за маслом, то нашли бы сосуды полными.

После 6 лет послушничества Иоанн принял монашеский постриг с именем в честь сщмч. *Игнатия Богоносца*. Когда в Катункиях был по-



строен храм Успения Пресв. Богородицы, старец Неофит решил рукоположить И. С. во иерея для служения в нем. В течение 40 лет до смерти старца И. С. находился под его духовным руководством.

Когда И. С. стал духовником, он исповедовал не только греков, но и русских и болгар, поскольку знал слав. языки. Мудрый пастырь и богодухновенный старец, он встречал приходящих к нему с любовью и многих наставлял на истинный путь.

Воспоминания афонских монахов содержат много чудесных случаев из биографии И. С. (исцеление бесноватых, исхождение неземного света от его лица, дар пророчества, благоухание из его уст). Однажды он велел одному из учеников, по имени Игнатий, прошедшему 7-часовой путь из Карей в Катунанки с тяжелой ношей и бывшему не в состоянии идти на службу, помазаться маслом из лампы, и его усталость сразу же прошла.

В 1922 г. из-за катаракты И. С. потерял зрение. Последние годы жизни, исполняя послушание, данное церковноначалием, он был вынужден ослабить постничество. Дожив до 100 лет, старец почил мирно и безболезненно. Когда, по афонскому обычаю, спустя неск. лет его могила была открыта, от мощей исходило дивное благоухание.

Лит.: *Херувим (Карамбелас), архим.* Современные старцы Горы Афон / Братство прп. Германа Аляскинского. Платина (Калифорния); М., 2002. С. 391–462; *idem (Херувейм, архим.)*. Ἰγνάτιος ὁ Πνευματικός. Ὁριολός (Ἀττικῆς), 2004⁹. (Σύγχρονες Ἀγιορείτικες μορφές; 7); *Γαβριήλ Διονυσιάτης, архим.* Λαοσαϊκὸν τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Βόλος, 2004³. Σ. 67–70.

О. В. Л.

ИГНАТИЙ СМОЛЬНЯНИН

(2-я пол. XIV в.— после 1404–1405), инок, паломник, книгописец, автор «Хождения...», в к-ром описано путешествие в К-поль. И. С. был, вероятно, уроженцем Смоленска или Смоленской земли. Известно, что его родителей звали Юрий и Мария и что он принял постриг в смоленском мон-ре Спаса на Смядыни (Рукописные книги собр. М. П. Погодина. 1988. С. 223). Попытку реконструкции биографии И. С. предпринял С. В. Арсеньев, однако она носит во многом гипотетический характер и неск. модернизирована. Вопреки утвердившемуся в лит-ре начиная с И. П. Сахарова обычаю называть И. С. иеродиаконном или диаконом

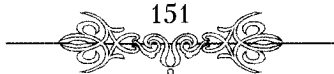
он не имел сана (во всяком случае еще в нач. 90-х гг. XIV в.), будучи, по собственному свидетельству, простым иноком (Там же). Из сочинения И. С. известно, что в 1389–1393 гг. он, сопровождая Смоленского еп. св. *Михаила*, участвовал в поездке в К-поль в составе посольства митр. *Пимена*, к-рый стремился сохранить за собой митрополичий престол.

В памятнике подробно, с фиксацией точных дат описан путь от Москвы до К-поля, которым посольство через Рязань по Дону, Азовскому и Чёрному морям добиралось до столицы Византии. Эта подробность повествования делает сочинение И. С. неоценимым источником по истории не только рус. паломничества, но и средневек. торговых связей Сев.-Вост. Руси с Причерноморьем и Византией. Автор рассказал и о трудностях этого пути, в частности, об аресте митр. *Пимена* и нек-рых людей из его свиты в Азове заимодавцами за старые долги. Значительное место в повествовании занимает описание пейзажа и погодных условий, игравших большую роль в путешествии по морю.

В К-поле И. С. жил вместе с еп. *Михаилом* в мон-ре Пантократора, где владыка был обладателем 2 братских долей — аделфатов («суца в том монастыри дов аделфатника — Там же. С. 273). Описание святынь и достопримечательностей К-поля выполнены И. С. в традиц. для жанра манере: перечень святынь сопровождается кратким изложением связанных с ними легенд. Автор привел обмеры «шеи» купола и «окон шейных» Софийского собора, описал «Пешное действо», ипподром, «Земиную колонну». Значительная часть рассказа о К-поле отведена характеристике политической обстановки в столице Византии. И. С. описал борьбу за визант. трон внутри династии Палеологов: между имп. *Иоанном V* и его сыном *Мануилом II*, с одной стороны, и *Иоанном VII*, к-рого поддерживали турки, с др. стороны. И. С. подробно передал венчание на царство *Мануила*. Точность описания делает сочинение И. С. ценнейшим источником сведений о династической и политической борьбе в К-поле в 1390 и 1391 гг. Рассказ И. С. о коронации имп. *Мануила* в виде самостоятельной статьи переписывался в XVI–XVIII вв., в т. ч. в составе чинов венчаний на царство

вплоть до времени имп. *Елизаветы Петровны (Прокофьев. 1970. С. 160–161)*, на содержание к-рых он оказал существенное воздействие. И. С. зафиксировал как свежайшую новость устное (не вполне точное) свидетельство об исходе *Косовской битвы* (1 авг. 1389) между войсками османского султана *Мурада II* и серб. кн. св. *Лазаря*, сообщив, что оба предводителя погибли в стычке или во встречном бою («на суиме»). «Хождение...» также содержит сведения о русских в К-поле.

Описание И. С. путешествия посольства митр. *Пимена* (под названиями «Хождение Игнатия Смольнянина», «Пименово хождение в Царьград») сохранилось не менее чем в 24 списках XVI–XVIII вв., передающих 2 редакции текста (обе неавторские): более раннюю, сокращенную, в составе сборников и позднейшую, пространную (летописную). Авторский текст восстанавливается при их сопоставлении. В ранней редакции имеется свыше 10 значительных сокращений первоначального текста. В ней отсутствуют: вступление, описание приема митр. *Пимена* князем рязанским и Рязанским епископом, описание пейзажа среднего и нижнего течения Дона, татар. кочевий, обмеры автором собора Св. Софии, рассуждение об итогах тяжбы между митрополитами св. *Киприаном* и *Пименом*, описание одежды лиц, присутствовавших на коронации имп. *Мануила* (в т. ч. иностранных делегаций), описание действий патриарха во время коронации и демонстрации нововенчанному царю образцов гробниц, а также притча о бренности царя. Ряд эпизодов подвергся сокращению и в пространной редакции (см.: Там же. С. 145–146). Вставкой в летописную редакцию «Хождения...», многократно расширяющей известие о *Косовской битве*, является «Повесть об Амурате», к-рая была заимствована из получившего на Руси известность с нач. XVI в. Жития серб. деспота *Стефана Лазаревича*, написанного *Константином Костенечским*. В этой редакции к «Хождению...» И. С. примыкает описание Иерусалима, автором к-рого долгое время считали И. С. (см.: *Шахматов. 1938. С. 322–328; История рус. лит-ры. М.; Л., 1945. Т. 2. Ч. 1. С. 227–228)*, хотя Н. Мисников еще в 1901 г. убедительно доказал, что это анонимное сочинение было создано во 2-й пол. XV в.





В кон. 1391 г. (судя по указанию на «последнее лето царства Калоянова Старого Палеолога, в начале же царства сына его Маноила») И. С. переписал (отчасти, возможно, составил) в к-польском мон-ре Пантократора для смоленского мон-ря Спаса на Смядыни большой иноческий Требник с каноническими статьями, известный по списку 20–30-х гг. XVI в. (РНБ. Погод. № 312. Л. 1–197 об.; см.: Рукописные книги собр. М. П. Погодина. 1988. С. 223–224). Предполагают, что ок. 1396 г. И. С. поселился на Афоне, где был свидетелем сильного землетрясения. Последнее известие о нем (сообщение о посещении Солуни и поклонении мощам вмч. Димитрия и прп. Феодоры Мироточивой) датируется 1404–1405 гг. (Прокофьев. 1970. С. 168). Дальнейшая его судьба неизвестна. Архиеп. Филарет (Гумилевский) предполагал, что И. С. умер на Афоне в 1423 г. В. Н. Татищев считал, что И. С. вернулся в Москву и был поставлен митр. Киприаном в архимандриты московского в честь Преображения Господня мон-ря (Спаса на Бору), но сведений о таком архимандрите нет. В. И. Антонова предположительно отождествила И. С. с иконописцем прп. *Игнатием*.

И. С. атрибутируют ряд кратких текстов (в т. ч. об Афоне и о Солуни) в составе «Сказания летом въкратце», сопровождающего ряд списков «Хожения...» (Шахматов. 1938. С. 322–328). Н. И. Прокофьев не исключал возможности авторства И. С. «Канона радостна Пресвятой Богородице», читающегося в рукописях XV–XVII вв.

Изд.: Сахаров И. П. Сказания русского народа. СПб., 1849³. Т. 2. Кн. 8. С. 95–107; Варлаам (Денисов), архим. Описание сб. XV ст. Кирилло-Белозерского мон-ря // УЗ П Отд-ния имп. АН. 1851. Кн. 5. Отд. 3. С. 61–64; Барсов Е. В. Древнерус. памятники священного венчания царей на царство в связи с греч. их оригиналами // ЧОИДР. 1883. Кн. 1. С. 19–24; Филарет (Гумилевский). Обзор. Кн. 1. С. 98–99. № 82; Хождение Игнатия Смольнянина / Под ред. С. В. Арсеньева // ППС. 1887. Т. 4. Вып. 3(12); ПСРЛ. Т. 11. С. 95–108; Татищев В. Н. История российская. М.; Л., 1965. Т. 5. С. 165–172; Прокофьев Н. И. Хождение Игнатия Смольнянина // Литература Др. Руси: Сб. науч. тр. М., 1978. Вып. 2. С. 123–149; Книга хождений: Зап. рус. путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 99–119, 276–297, 403–406; Majeska G. P. Russian Travellers to Constantinople in the 14th and 15th Centuries. Wash., 1984. P. 48–113 (с пер. на англ. яз.); Рукописные книги собр. М. П. Погодина: Кат. Л., 1988. С. 223–224; Гаранин С. Л. Шляхамі даўніх вандроўнікаў: Гістарычна-гэарграфічны нарыс развіцця беларускай паломніцкай літаратуры XI–XVІІ ст. Мінск, 1999. С. 172–191; Ма-

лето Е. И. Антология хождений рус. путешественников, XII–XV вв.: Исслед. Тексты. Коммент. М., 2005. С. 278–292.

Лит.: Попов А. Н. Обзор хронографов рус. редакции. М., 1869. Вып. 2. С. 50–51; Арсеньев С. В. Предпринятое исследование по поводу Хождения чернеца Игнатия Смольнянина в Царьград и Иерусалим // Сб. имп. АН. СПб., 1880. № 3. С. 42–44; Мисников Н. О приписываемом Игнатию Смольнянину описании Иерусалима // ЧОИДР. 1901. Кн. 2. С. 7–14; Шахматов А. А. Обзорение летописных сводов XIV–XVI вв. М.; Л., 1938. С. 322–328; Антонова В. И. Неизвестный художник Московской Руси Игнатий Грек по письменным источникам // ТОДРЛ. 1958. Т. 14. С. 569–572; Данилов В. В. О жанровых особенностях древнерусских «хождений» // ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 28–29; Тихомиров М. Н. Исторические связи России со слав. странами и Византией. М., 1969. С. 28–29; Прокофьев Н. И. Русские хождения XII–XV вв. // Литература Др. Руси и XVIII в. М., 1970. С. 144–170. (УЗ МППИ; № 363 Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы...); он же. Игнатий Смольнянин – древнерусский мастер лит. слова // Рус. речь. 1973. № 1. С. 128–133; Seemann K. D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Münch., 1976. S. 236–242; Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Л., 1978. С. 183–185, 225–228; Stavrou T., Weisensel P. Russian Travellers to the Christian East from the 12th to the 20th Century. Columbus (Ohio), 1986. P. 16–20; Белоброва О. А. Игнатий Смольнянин // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 395–397; Житнев С. Ю. История рус. правосл. паломничества в X–XVII вв. М., 2007. С. 193–196.

А. А. Турилов, И. В. Фёдорова

ИГНАТИЙ СТИРОНИТ [греч. Ἰγνάτιος ὁ Στεῖρωνίτης], прп. (пам. греч. 21, 26 июля). Время жизни неизвестно, Житие святого не сохранилось. Краткое упоминание об И. С. содержится под 26 июля в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) и в ряде др. календарей. Память преподобного и посвященный ему стих, где говорится, что он почил в мире, включены в стишные греч. Синаксари под 21 июля (напр., Paris. Coisl. 223, 1301 г.).

Возможно, именование святого Стиронитом связано с горой Стирион (Στεῖριον – SynCP. Col. 450) в Беотии, где подвизался прп. Лука Фокидский (Элладский), основатель мон-ря *Осиос Лукас*. Р. Жанен считает, что И. С. получил прозвание по местности в Аттике.

Из греч. стишного Синаксаря, в котором память И. С. и посвященный ему стих были помещены под 21 июля, сведения об этом святом были перенесены: под 26 июля в греч. печатные Минеи (Венеция, 1591) и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца, а также под 21 июля в переведенные юж. славянами в XIV в. стишные Прологи, в к-рых появилось указание на му-

ченическую кончину И. С. – усеменение мечом (Словенски ракописи во Македонија. Скопје, 1971. Кн. 1. С. 268). Эти сведения попали в ВМЧ под 21 июля, тогда как 26 июля в ВМЧ И. С. значится в лике преподобных (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 323, 329 (2-я пар.)). В совр. календаре РПЦ память И. С. не отмечена.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 6. P. 307; SynCP. Col. 833, 845; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 6. С. 115.

Лит.: Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 220, 225; Ἰγνάτιος // ОНЕ. Т. 6. С. 715; Janin R. Ignazio lo Steironita // BiblSS. Vol. 7. Col. 707; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 211.

Э. П. А.

ИГНАТИЙ ТАСОССКИЙ [греч. Ἰγνάτιος Θασσίτης], мон., греч. мелург. Сохранилось только одно его сочинение – 2-я статья полисея «Исповедайтесь Господеви» (Пс 135) на 4-й плагальный глас, известная по рукописям Ath. Pantel. 1007. Fol. 182v – 186, сер. – 2-я пол. XVIII в., в части кодекса, выполненной мон. *Дамаскином Аграфорендиниотом*, и Ath. Xeropot. 305. Fol. 102v – 104, кон. XVIII – нач. XIX в., того же писца. Др. сведений об И. Т. не найдено. На основании датировок списков, содержащих произведение И. Т., его содержание можно отнести ко 2-й пол. XVIII в. Тот факт, что песнопение И. Т. включил в свои сборники Дамаскин Аграфорендиниот, деятельность к-рого связана с Афоном, позволяет предположить, что И. Т. также подвизался в одном из афонских мон-рей.

Лит.: Χαλδαϊάκης Α. Γ. Ὁ πολυέλεος στὴν βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ μελοποιία. Ἀθήνα, 2003. Σ. 206, 293, 459; *idem*. Πολυέλεος: ἡ δευτέρα στάσις Ἱστορία – Μορφολογία – Μελοποιία // Θεωρία καὶ Πράξις τῆς Ψαλτικῆς Τέχνης: Τὰ Γένη καὶ Εἶδη τῆς Βυζαντινῆς Ψαλτικῆς Μελοποιίας: Πρακτικὰ Β' Διεθνοῦς Συνεδρίου, Μουσικολογικοῦ καὶ Ψαλτικοῦ. Ἀθήνα, 15–19 Ὀκτωβρίου 2003. Ἀθήνα, 2006. Σ. 83–100.

А. Халдеакис

ИГНАТИЯ (Пузик Валентина Ильинична; 19.01.1903, Москва – 29.08.2004, там же), схим., фтизиатр, духовная писательница, гимнограф. Отец, Илья Яковлевич, был служащим управления Киево-Воронежской железной дороги. Мать, Екатерина Севастьяновна, в 30-х гг. приняла иноческий постриг (в монашестве Авраамия). Валентина Пузик училась в Николаевском жен. коммерческом уч-ще. В 1920 г. поступила на естественное отд-ние физико-математического фак-та МГУ,





а с 1923 г. обучалась на организованном на том же фак-те биологическом отд-нии. Ее научным руководителем стал известный фтизиопатолог В. Г. Штефко. Уже 1-я написанная в студенческие годы работа принесла молодой исследовательнице международную известность.

В февр. 1924 г. Валентина Пузик стала духовной дочерью архим. Агафона, в схиме *Игнатия (Лебедева)*, старца *Высокопетровского муж. монастыря*. В июне 1928 г. И. приняла тайный постриг в рясофор с именем Варсонофия в честь свт. Варсонофия Казанского; 2 янв. 1939 г. — в мантию с именем Игнатия в честь сщмч. Игнатия Богоносца и в память о ее духовном отце, погибшем в 1938 г. в заключении. И. принадлежала к старшему поколению тайной монашеской общины прмч. Игнатия (Лебедева). Целью создания общины было сохранение аскетической традиции правосл. монашества. Среди вновь постриженных иноков и инокинь сохранялись основные традиции монашеской жизни: восприятие любой, в т. ч. светской, работы как послушания, исповедание помыслов старцу, ежедневная молитва и др. В соответствии с принципами, установленными прмч. Игнатием, научная деятельность стала для И. ее монашеским послушанием.

По окончании в 1926 г. МГУ И. работала в лаборатории патоморфологии туберкулеза Гос. туберкулезного ин-та (позднее Центральный научно-исследовательский ин-т туберкулеза (ЦНИИТ) Академии медицинских наук СССР). В 1940 г. защитила докт. диссертацию (ученая степень д-ра биологических наук была присвоена ей в 1943), с 1947 г. профессор. Руководитель патоморфологической лаборатории ЦНИИТ в 1945–1974 гг., автор более 200 работ в разных областях медицины, под ее рук. были защищены 22 докторские и 47 кандидатских диссертаций. Стала основателем собственной школы патологов-фтизиатров. Была удостоена ордена Трудового Красного Знамени (1973), медалей, звания заслуженного работника медицины.

В 1947 (по др. данным, в 1948) г. И. обратилась к Патриарху *Алексию I* с просьбой разрешить выйти на открытое церковное служение, однако не получила благословения. С сер. 40-х гг. И. занималась церковным лит. творчеством, по ее признанию выросшим из навыков ежедневного

письменного исповедания помыслов. Первые книги носили мемуарный характер и были посвящены жизни ее духовного отца прмч. Игнатия (Лебедева) и созданной им тайной монашеской общины. В последующем И. откликнулась на события церковной жизни, а также писала об истории и о принципах правосл. духовного руководства (старчества).

Наиболее зрелые произведения вышли из-под пера И. в 70–80-х гг. XX в. Они были написаны как дневники-размышления о жизни Церкви, о ее истории, о действиях Промысла Божия в совр. мире и в жизни совр. человека. Ею создано более 30 подобных произведений, большая часть к-рых еще не опубликована. Сочетание столь масштабного научного и лит. творчества — явление уникальное для потаенной церковной культуры XX в. С нач. 80-х гг. И. работала и в области церковной гимнографии. Ею написаны службы свт. Игнатия (Брянчанинову) и патриарху Иову, блгв. кн. Димитрию Донскому, преподобным Герману (Гомзину) и Зосиме (Верховскому), службы Соборам Белорусских, Смоленских и Казанских святых, Валаамской иконе Божией Матери.

С 80-х гг. И. начинает выступать в церковной печати. В сб. «Богословские труды» была напечатана серия ее статей по истории правосл. гимнографии. С 1996 г. И. публиковала свои произведения в ж. «Альфа и Омега» за подписью мон. Игнатия (Петровская). В этот период главным ее служением стало свидетельство о подвиге старцев Свято-Смоленской Зосимовой пуст. и Высокопетровского мон-ря, нек-рые из них в посл. были прославлены как новомученики и исповедники Российские. 24 апр. 2003 г., в Великий четверг, И. была пострижена в великую схиму с сохранением имени, но теперь ее небесным покровителем стал прославленный в 2000 г. прмч. Игнатий (Лебедев) — ее духовный отец. Погребена на Ваганьковском кладбище Москвы.

Соч. по церк. тематике: Прп. Косьма Маиумский и его каноны: Духовные размышления // БТ. 1981. Сб. 22. С. 116–138; Прп. Иоанн Дамаскин в его церковно-гимнографич. творчестве // Там же. 1982. Сб. 23. С. 59–93; Церковно-песнотворческие труды инокини Кассии // Там же. 1983. Сб. 24. С. 320–336; Гимнографическое творчество прп. Андрея Критского // Там же. 1984. Сб. 25. С. 260–275; Труды рус. песнотворцев в Киевский период // Там же. 1987. Сб. 28. С. 230–245; Высоко-

Петровский мон-рь в 20–30-х гг. // АиО. 1996. № 1(8). С. 114–135; Слово о старчестве // Там же. № 2/3(9/10). С. 165–208; Опыт литург. богословия в трудах рус. песнотворцев // Там же. 1997. № 2(13). С. 280–316; № 3(14). С. 351–365; Литургическое наследие прп. Иосифа Песнописца // Там же. 1998. № 2(16). С. 292–329; Старчество на Руси // Там же. № 3(17). С. 118–151; № 4(18). С. 147–177 (перезд.: М., 1999); Монашество последних времен: Жизнеописание схиархим. Игнатия (Лебедева): По восп. мон. Игнатия. М., 1998; Песнотворчество прп. Феодора Студита в Триоди Постной // АиО. 1999. № 1(19). С. 257–283; Свт. Герман, патриарх К-польский, как церковный гимнограф // Там же. № 2(20). С. 280–299; Патриарх Сергей и Высоко-Петровский мон-рь // Там же. № 3(21). С. 181–185; Жизнь и творения прп. Феофана Начертанного // Там же. № 3(21). С. 324–339; О Святейшем Патриархе Алексии I // АиО. 2000. № 1(23). С. 128–146; Место Великого каюна прп. Андрея Критского и других его произведений в песнотворческом достоянии Церкви // Там же. С. 298–319; № 2(24). С. 289–310; Свт. Игнатий — Богоносец Российский // Там же. № 3(25). С. 279–297; № 4(26). С. 225–244; Старчество в годы гонений: Прмч. Игнатий (Лебедев) и его духовная семья. М., 2001; Путешерие антифонов // АиО. 2002. № 1(31). С. 203–214; Божественная Литургия // Там же. № 2(32). С. 259–273; Круг богородичный // Там же. 2004. № 1(39). С. 319–344; № 2(40). С. 346–361; Русское песнотворчество в честь Богоматери // Там же. 2004. № 3(41). С. 297–311; 2005. № 1(42). С. 315–330; Об отце Александре Ветелеве // Там же. 2005. № 2(43). С. 248–254; О создании службы всем русским святым // Там же. № 3(44). С. 265–285; Церковные песнотворцы. М., 2005; Пути творчества: Служение слову // АиО. 2006. № 3(47). С. 324–336; Пути творчества: Наука // Там же. 2007. № 1(48). С. 300–312; Мой XX век // Там же. 2008. № 1(51). С. 233–246. Лит.: Юбилей профессора В. И. Пузик — 100 лет со дня рождения. М., 2003. (Проблемы туберкулеза; № 3); *Азин А., Земскова З.* Пузик Валентина Ильинична: Жизнь и наука. М., 2004; *Беглов А.* Со святыми упокой: [Некр.] // ЦВ. 2004. № 17(294). С. 12–13; *он же.* Схим. Игнатия (Валентина Ильинична Пузик) // АиО. 2004. № 3(41). С. 360–370.

А. Л. Беглов

ИГНАТЬЕВ Алексей Алексеевич (1.02.1879, Пермь — 29.08.1937, Томск), прот., исследователь церковного пения, учитель, регент. Род. в семье диакона. Мать И. была дочерью диакона, а его дед Иван Никитич в 50–60-х гг. XIX в. был известным регентом архиерейского хора в Перми. Воспитывался в семье дяди, композитора И. И. Игнатьева, состоявшего в переписке с М. А. Балакиревым. Воспитание в религ. семье наложило отпечаток на дальнейшую жизнь И., его интересы и склонности. В 1896 г. И. поступил в Пермскую ДС, где был регентом семинарского хора. По окончании семинарии с 1900 г. И. служил в Пермской губ. учителем пения в муж. и жен. земских уч-щах при поселке Александровского завода



в Соликамском у. (ныне г. Александровск Пермского края), затем женился, был рукоположен во священника и направлен служить в Спаскую ц. с. Скородумского Ирбитского у., где был также законоучителем в земской школе. За труды по народному образованию И. получил благодарность директора народных уч-щ (1903), за церковно-школьную службу — архипастырское благословение (1904), награжден набедренником (1905).

В 1906 г. И. поступил в КазДА; 4 года служил настоятелем церкви Казанского уч-ща для слабых детей и законоучителем в школе. В 1909 г. окончил регентский класс муз. уч-ща при Казанском отд-нии ИРМО, где специализировался в области истории и археологии рус. богослужебного пения. Еще раньше И. по рекомендации С. В. Смоленского начал заниматься изучением крюковых рукописей Соловецкого мон-ря, хранившихся в КазДА. За эту работу он получил степень кандидата богословия «с правом при соискании степени магистра богословия не держать устных испытаний». В 1910 г. И. окончил КазДА и был назначен в г. Слободской Вятской губ. законоучителем реального уч-ща и старших классов 3-й жен. гимназии, до 1912 г. был регентом в Никольской ц. В 1912 г. в Казани получил место настоятеля церкви, был законоучителем и преподавателем церковного хорового пения в Родионовском ин-те благородных девиц. Архиеп. Казанский и Свияжский *Иаков (Пятницкий)* утвердил И. в должности лектора по литургике на Высших жен. богословских курсах (открытые в 1910 курсы были первым учебным заведением такого рода не только в России, но и в Европе).

В июне 1913 г. И. был переведен в Вятку, где служил законоучителем в 1-й муж. гимназии, регентом в Знаменской (Царевской) ц., занимался сбором пожертвований в пользу раненых воинов и их семей (1914). Работал в составе Вятской ученой архивной комиссии, собирал сведения о деятельности известных вятских священников и композиторов. И. писал статьи и читал лекции по истории церковного пения, пастырскому и нравственному богословию, религ. педагогике, сотрудничал в «Вятских епархиальных ведомостях». Был членом Вятского церковнопевч. об-ва. Всюду, где служил И., он организо-



А. А. Игнатъев.
Фотография. 1932/33 г.

вывал хоры любителей церковного пения, считая, что они способствуют единению верующих. В 1916 г. провел в Вятке занятия церковнопевч. курсов совместно с приглашенным А. В. Никольским. С 6 марта 1916 г. секретарь дирекции Вятского отд-ния ИРМО. 26 сент. 1916 г. в КазДА И. защитил дис. «Богослужебное пение православной Русской Церкви с конца XVI до начала XVIII века по крюковым и нотолинейным певчим рукописям Соловецкой библиотеки: (В связи с кратким очерком древней богослужебной музыки и пения и обзором русской литературы о богослужебном пении)» (опубл.: Каз., 1916), за что ему была присуждена степень магистра богословия.

В авг. 1916 г. И. был переведен в Екатеринбург и возведен в сан протонерея, до 1919 г. был законоучителем Екатеринбургской муж. гимназии. В марте 1917 г. принял участие в создании Екатеринбургского певч. об-ва.

В апр. 1917 г. стал членом преобразованной духовной консистории. В мае 1917 г. на епархиальном съезде избран делегатом на Московский съезд духовенства и мирян. Член Поместного Собора 1917–1918 гг. от Екатеринбургской епархии, 24 окт. 1917 г. сложил с себя полномочия члена Собора. В 1918 г. работал преподавателем в педагогическом ин-те в г. Златоусте.

В 1918–1922 гг. И. жил в Красноярске, преподавал в народной консерватории. В сент. 1922 г. обновленческим ВЦУ И. был переведен в Томск в качестве священника Петропавловского кафедрального собора. С 1922 г. преподавал музыкально-теоретические дисциплины и хоро-

вое дело в Томском муз. техникуме. По воспоминаниям учеников (музыковед В. М. Миненко и др.), И. был не только блестящим, эрудированным лектором, но и внимательным, доброжелательным, душевным человеком. В сент. 1926 г. участвовал в конференции преподавателей муз. техникумов РСФСР в Ленинграде.

В июле 1937 г. И. был арестован по обвинению в участии в кадетско-монархической орг-ции, якобы готовившей свержение советской власти. 8 авг. того же года осужден, расстрелян. 13 дек. 1960 г. реабилитирован за отсутствием состава преступления. Арх.: Архив УФСБ РФ по Томской обл. Д. П-12301; Архив Томского муз. уч-ща; Архив ТОКМ; ГА Томской обл.; Личный архив Н. А. Воробьевой [Восп. современников И.], Соч.: Краткий обзор крюковых и нотолинейных певчих рукописей Соловецкой б-ки: (Прил. к Описанию соловецких рукописей) // ПС. 1910. Ч. 2. Июль/авг. Прил. (отд. отт.: Каз., 1910); Церковно-правительственные комиссии по исправлению богослужебного пения Русской Церкви во 2-й пол. XVII в. // Там же. Т. 2. Окт. С. 433–475 (отд. отт.: Каз., 1910); Ив. Сем. Морев: Регент хора Богоявленской ц. в г. Казани (1888–1893) // Музыка и пение. 1913. № 11; Придворный распев // Вятские Ев. 1913. № 38. С. 1132; Регент Вятского архиерейского хора и местный церк. композитор архим. Анатолий [Лупнов] // Там же. 1914. Отд. неофил. № 5. С. 89–98; А. А. Осokin: Регент Вятского архиерейского хора и церк. композитор // Там же. № 6. С. 117–123; Прот. А. А. Попов: Ключарь Вятского кафедр. собора и духовный композитор // Там же. № 8/9. С. 200–203; Н. Д. Дмитриев: бывший член Вятского окружного суда и местный композитор // Там же. № 10. С. 255–261 (отд. отт.: Вятка, 1914); Рус. церк. музыка в ее ист. развитии за посл. сто лет своего существования // Там же. № 14. С. 394–409; Духовный композитор А. Е. Космачевский и бывш. секретарь Вятской духовной консистории // Там же. № 20. С. 612–616; Член Вятского церковнопевч. об-ва и местный духовный композитор свящ. А. Н. Чистяков // Там же. № 21; Православное пастырство и современность // Там же. № 45. С. 1413–1424; Вятское церк.-певч. об-во в 1914 г. // Там же. 1915. № 4. С. 84–88; А. Н. Карасев // Там же. № 6/7. С. 176–179; «Спутник псаломщика»: Библиогр. очерк // Там же. № 12. С. 359–363; Народные хоры // Там же. № 30. С. 951–955; Епархиальный регент-инструктор // Там же. № 46. С. 1350–1352; Духовно-музыкально-певческая школа в Чернигове // Там же. № 47. С. 1378–1379; Азбука знаменного пения // Тр. Вятской арх. комис. Вятка, 1915. Вып. 1. С. 1–16; М. А. Гольцисон: К годовщине со дня смерти // Музыка и пение. 1915. № 4; Совр. война и народная песня // РМГ. 1915. № 37/38. С. 553–555; Воспоминания о С. В. Смоленском // Там же. № 43. Стб. 672–675; Указатель книг религиозно-нравственного и вообще воспитательного характера. Вятка, 1915; Церк.-певч. дело в г. Вятке и Вятской епархии // Вятские Ев. Отд. неофил. 1916. № 5. С. 85–92; № 7. С. 150–157; № 8. С. 183–189; № 9/10. С. 223–227; № 11. С. 271–274; № 12. С. 285–290; № 13. С. 402–406; № 14. С. 430–438;



№ 16/17. С. 470–475; № 18/19. С. 503–508; № 20/21. С. 522–525; № 22/23. С. 565–574; № 24. С. 594–599; № 25. С. 612–618; № 26/27. С. 632–638 (отд. отт.: Вятка, 1916); Вятское церк.-певч. курсы: Отчет // Там же. 1916. № 28/29, 30/31; Священник Е. Ф. Со-сунцов и его лит.-пед. деятельность. Каз., 1917; Священник И. В. Шестаков: Очерк жизни и тр. Сарапул, 1917 (обл. 1918).

Лит.: *Воробьева Н. А.* Теоретики Томского муз. уч-ща. Томск, 1993. Вып. 1. С. 9–14; *она же.* Столетие Томского муз. уч-ща: Альбом. Томск, 1993; *Маракулина Л. В. А. А.* Игнатъев (1879–1937): Очерк жизни и деятельности в Вятке (1913–1916 гг.) // Вестник Вятского гос. пед. ун-та. 1998. С. 72–76; *она же.* Священник, регент, ученый // Вятский епарх. вестн. 1998. № 11; РДМДМ. Т. 3. С. 682, 708, 725; Т. 5. С. 953–956; *Брандобовская Л. Б.* Музыкальная культура г. Вятки кон. XIX — первых десятилетий XX в. (на примере деятельности Вятского муз. и церк.-певч. об-в). Киров, 2003. С. 38–45, 63–73; *Сухих А., прот.* Вспомним поименно. Киров [Вятка], 2005. Кн. 4. С. 33–36.

Н. А. Воробьева, Л. Б. Брандобовская

ИГНАТЬЕВ Иаков Игнатъевич († 8.12.1718, С.-Петербург), бывш. прот., духовник царевича *Алексея Петровича*. Родился во Владимире или в Суздале, где провел молодость. Вместе с другом Д. Глебовым (впосл. Ростовский еп. *Досифей*) посетил множество обителей. Ок. 1680 г. приехал в Москву, где впоследствии был рукоположен во диакона, служил в Архангельском соборе Московского Кремля, позже рукоположен во иерея.

И. стал духовником наследника, царевича Алексея Петровича, самые ранние письма к-рого И. датируются мартом 1706 г. Долгое время под шуточным прозвищем Иуда входил в число ближайшего окружения царевича — его «компанию», находившуюся в оппозиции к царю Петру I. В 1712 г. благодаря поддержке Алексея Петровича назначен протоиереем собора Спаса на Верху Московского Кремля. Сохранившаяся переписка свидетельствует о влиянии И. на царевича. Так, Алексей Петрович писал: «В сем житии иного такого друга не имею, подобно вашей святыни, в чем свидетель Бог». Находившийся по воле Петра I за границей, наследник в 1711 г. сообщал в письме, что, в случае если И. умрет, ему «весьма в Российской государстве нежелательно возвращение». Алексей Петрович просил духовника «приискать» и направить к нему священника «для исповеди тайной», надеялся на перемены в государстве и просил И. помолиться, «чтоб скорее совершилось». Прото-

иерей учил своего духовного сына подражать благочестию деда — царя Алексея Михайловича: «Лета свои с кротостию провождай, да человеком приятен и Богу возлюблен будешь». Рекомендовал ему заниматься науками и изучать немецкий язык. С 1712 г. наследник жил в С.-Петербурге и, хотя московская «компания» распалась, по-прежнему поддерживал связь с И., сообщив ему, что вынужден «по принуждению» (т. е. по требованию отца) уйти в монастырь.

Однако со временем отношения И. с царевичем стали напряженными. Царевич считал, что духовник использует его в своих, порой корыстных, интересах, покрывает проступки своих родственников. В одном из писем Алексей Петрович назвал его «любопристрастным лживцем, неправедным чужим грехом потакателем». И. выговаривал царевичу за «гневосодержание» и «памятозлобие», напоминал, что тот обещал почитать и слушаться духовного отца.

Во время судебного процесса в 1718 г. Алексей Петрович признался в переписке с духовником и в том, что И. хранил письма мон. Елены (бывш. царицы Евдокии Лопухиной) царевичу. И. был арестован и лишен сана. По-видимому, И. не был посвящен в план царевича бежать за границу, утверждал, что о его замыслах «никогда не ведал» и писем из-за границы не получал. 19 июня 1718 г. на очередном допросе Алексей Петрович признался, что сказал И. на исповеди: «Я-де желаю отцу своему смерти», а тот ответил: «Бог тебя простит; мы-де и все желаем ему смерти» — и говорил, что в народе наследника любят «и пьют все про его здоровье, называя его надеждою российскою» (РГАДА. Ф. 6. Оп. 1. № 54. Л. 11 об.— 12). В тот же день И. на очной ставке признался в этих словах и объяснил их тем, что «в народе тягости много». Подвергался пыткам 24 июня и 5 авг.; от И. требовали указать др. лиц, желавших смерти Петру I, но он никого не назвал, объясняя, что слышал это «от людей», но не помнил, от кого именно.

8 авг. 1718 г. И. приговорен к смертной казни с конфискацией движимого и недвижимого имущества. 8 дек. того же года обезглавлен в С.-Петербурге на Троицкой пл. при въезде в Дворянскую слободу, вместе с др. сторонниками царевича Алексея. Переписка царевича с духовником и др.

членами московской «компания» хранилась в московском доме И. и была спрятана его племянником С. Ивановым, псаломщиком собора Спаса на Верху, незадолго до начала следствия. Она была обнаружена в 1720 г., что привело к возобновлению следствия над уцелевшими участниками событий 1718 г. Останки казненных находились на специально сделанном эшафоте до 1727 г., когда на престол вступил сын Алексея Петровича имп. Петр II.

Арх.: РГАДА. Ф. 6. Оп. 1. № 54.

Лит.: *Устрялов Н. Г.* История царствования Петра Великого. СПб., 1859. Т. 6; *Погодин М. П.* Суд над царевичем Алексеем Петровичем. М., 1860; Док-ты по делу царевича Алексея Петровича // ЧОИДР. 1861. Кн. 3. Отд. 2. С. 25–374; РБС. Т. 8. С. 58; *Соловьёв.* История. 1993. Кн. 9; Непотребный сын: Дело царевича Алексея Петровича: Сб. / Сост. Р. И. Беккин. СПб., 1996; *Бушкович П.* Пётр Великий: Борьба за власть (1671–1725): Пер. с англ. СПб., 2008.

И. В. Курукин

ИГНАТЬЕВ Николай Павлович (17.01.1832, С.-Петербург — 20.06.1908, имение Круподеринцы (Круподерницы) Бердичевского у. Киевской губ., ныне Погребисненского р-на Винницкой обл., Украина), граф, гос. деятель, дипломат. Принадлежал к дворянскому роду, происходившему от черниговского боярина Федора Бяконта, отца свт. Алексия, митр. Киевского и всея Руси. В 1849 г. окончил Пажеский корпус 1-м по выпуску, в 1851 г. — имп. Военную академию с серебряной медалью. С 28 нояб. 1852 г. состоял при штабе главнокомандующего Гвардейским и Гренадерским корпусами, в февр. 1854 г. был командирован в Эстляндию. В начале Крымской войны находился в войсках, охранявших побережье Балтийского м. В крепости Динамюнде попал под бомбардировку англ. флота. С марта 1855 г. обер-квартирмейстер Балтийского корпуса. 7 июня 1856 г. назначен военным агентом в Лондоне. Участвуя в работе Парижской конференции (31 дек. 1856 — 6 янв. 1857), настоял на том, чтобы за Россией сохранили ряд территорий в Бессарабии, дающих ей доступ к Дунаю и Пруту. 16 окт. 1857 г. И. назначен главой дипломатической миссии в Хиве и Бухаре. Деятельность И. в Хиве не принесла ожидаемых результатов, а в Бухаре он в авг. 1858 г. заключил с местным эмиром соглашение об установлении дипломатических и торговых отношений на выгодных для России условиях.





Н. П. Игнатъев.
Фотография. Ок. 1908 г.
(ГНИБ)

25 дек. 1858 г. И. получил чин генерал-майора. Еще более успешной была его поездка в 1859 г. в Китай, где шла Вторая опиумная война. Умело посредничая между Китаем, Англией и Францией, И. добился от кит. правительства заключения Пекинского договора (2 нояб. 1860), закрепившего за Россией Уссурийский край и левый берег р. Амур. 8 дек. 1860 г. получил придворное звание генерал-адъютанта.

21 авг. 1861 г. И. стал директором Азиатского департамента МИД, деятельность которого распространялась на территории Османской империи, стран Центр. Азии и Дальн. Востока. И. сформулировал свой план решения восточного вопроса, его основной идеей было установление контроля России над черноморскими проливами путем разрушения Османской империи и образования на Балканах блока слав. гос-в пророссийской ориентации. И. выступал за поддержку Россией освободительных стремлений христиан, но не находил понимания у министра иностранных дел А. М. Горчакова, опасавшегося, что слишком активная политика России на Балканах вызовет создание против нее европ. коалиции. Чтобы усилить влияние России на славян, И. активно занимался благотворительностью. По его распоряжению на Балканы отправлялось продовольствие, в церкви и школы высылались пособия, богослужебные и учебные книги, облачения, церковная утварь. В 1860–1863 гг. для болг. храмов

было отправлено 152 ящика вещей и книг. В 1864 г. было выделено 15 тыс. р. на устройство школ и поддержание правосл. церквей в слав. провинциях Османской империи. И. был сторонником переселения правосл. славян в Россию, доказывая, что они «отличаются повиновением законам, самую чистою нравственностью, неподражаемым трудолюбием и несомненной преданностью России». В 1862 г. в Россию переселилась 1 тыс. болг. семей. Было увеличено количество мест для слав. студентов, обучавшихся в России на казенный счет.

14 июля 1864 г. И. был назначен чрезвычайным посланником и полномочным министром в Османской империи, 25 марта 1867 г. стал чрезвычайным и полномочным послом. Имел значительное влияние на султана Абдул-Азиза и нек-рых министров тур. правительства. Активно содействовал борьбе балканских христиан против владычества Османской империи. Оказывал материальную помощь деятелям национально-освободительного движения, добиваясь их освобождения из тюрем и ссылки. Помог бежать из ссылки архим. Васо Пелагичу и тайно переправил его в Одессу. И. также удалось вернуть из ссылки архим. *Серафима (Перовича)*; впоследствии митрополит Захумско-Герцеговинский). Оказывал помощь и мусульм. населению: в мае 1870 г., во время пожара в предместье К-поля Пера, раздавал пострадавшим пособия, многих приютил у себя дома. По просьбе И. имп. Александр II выделил пострадавшим от пожара 7 тыс. р. из личных средств. Крупной благотворительной акцией стало открытие в 1874 г. в К-поле рус. госпиталя, куда принимались рус. подданные, балканские славяне, греки, румыны, армяне, а если были свободные места, то и лица др. национальностей; малоимущие лечились бесплатно. Благодаря усердию И. при госпитале была открыта ц. во имя свт. Николая Чудотворца. Посол снижал популярность у населения внимательным и справедливым отношением к тяжбам и конфликтам, к-рые ему пришлось разбирать, а также смелостью и решительностью, проявленными в сложных обстоятельствах. Так, он спас 17-летнюю черкесскую девушку, проданную в гарем султана, к-рой удалось укрыться в российском посольстве, и добился освобождения из тюрь-

мы неск. христиан, способствовавших ее побегу.

Одной из сложнейших проблем, с к-рыми сталкивалась российская дипломатия, был греко-болг. церковный конфликт. Еще в 1861 г. И. составил обширную записку по этой теме, где указывал, что обострение церковной борьбы на Балканах грозит России негативными последствиями. Он считал, что вопрос следует решать каноническим путем, с обоюдного согласия: Болгарская Церковь должна остаться в юрисдикции К-польского Патриархата, но получить право создавать епархии с болг. духовенством на территориях с болг. населением. В авг. 1864 г. И. начал переговоры с К-польским патриархом *Софронием III*, влиятельными представителями греч. и болг. общин, великим везиром Али-пашой и предложил компромиссное решение в духе своей программы. Против посреднических действий И. выступила Порта, а также радикальные представители греч. и болг. общин. В 1864–1868 гг. при К-польском Патриархате и при Порте действовали согласительные комиссии, которые подготовили ряд проектов решения церковного спора. И. принимал активное участие в этом процессе, контактируя со всеми сторонами. В дек. 1866 г. ему удалось добиться ухода несговорчивого патриарха Софрония III, но сменивший его *Григорий VI* также не был склонен идти на уступки болгарам. В сент. 1866 г. И. представил Горчакову проект создания единого Патриаршего Синода из представителей всех национальных правосл. Церквей, находящихся на территории Османской империи, включая Болгарскую Православную Церковь (БПЦ), но российский Святейший Синод отверг это предложение. В янв. 1867 г. И. представил в МИД новый проект, включавший создание Болгарского Экзархата, подчиненного К-полю, на территории, где жили болгары (в т. ч. со смешанным населением), с центром в Тырнове. После долгих переговоров патриарх Григорий VI согласился на этот проект, однако ограничил границы Экзархата 12 епархиями в Сев. Болгарии. Проект не понравился Порте, к-рая видела в создании Экзархата признание болгар самостоятельной нацией. Но активная позиция И., предупреждавшего о возможности восстания в Болгарии в случае отказа Порты учесть

требования болгар, подтолкнула турок принять идею. В февр. 1870 г. был издан фирман султана, к-рый узаконивал создание Болгарского Экзархата. В него вошло 30 епархий с болг. населением, в остальных 15 епархиях со смешанным населением предполагалось провести плебисцит: при согласии $\frac{2}{3}$ жителей они могли присоединиться к Экзархату. Однако примирить болгар и греков И. не удалось. Радикальные представители болг. общины сочли уступки недостаточными и потребовали включения в состав Экзархата епархий во Фракии и в Македонии, что вызвало протест греков. Болг. представители прекратили переговоры, а 11 мая 1872 г. болг. экзарх *Анфим I (Чальков)* провозгласил автокефалию БПЦ. К-польский патриарх *Анфим VI* созвал Собор глав правосл. Церквей, на к-ром 16 сент. 1872 г. представители БПЦ и вся Церковь в целом были объявлены схизматиками.

Эти события испортили отношения К-польской Церкви с Россией, что, в частности, привело к конфликту в *Русском вмч. Пантелеимона мон-ре* на Афоне. В 1870 г. греч. монахи обители отказались признать избрание игуменом рус. мон. *Макария (Сушкина)*. В результате участия И., предоставившего монастырские акты и заручившегося поддержкой герм. и амер. послов, избрание Макария 27 июля 1874 г. было утверждено, а обитель навсегда закреплена за рус. монахами. Чтобы обезопасить их от возможности изгнания с Афона, И. исходатайствовал у наместника на Кавказе вел. кн. Михаила Николаевича разрешение основать для них обитель на Черноморском побережье Кавказа. В 1875 г. был основан *Новоафонский во имя св. ап. Симона Кананита мон-рь*. Вероятно, в бытность послом в Османской империи И. вложил в Русский вмч. Пантелеимона мон-рь Родословную и Разрядную книгу (см.: *Турилов А. А. Восточнослав. генеалогические источники в книгохранилищах Афона // Реализм ист. мышления: Проблемы отечественной истории периода феодализма: Чтения, посвящ. памяти А. Л. Станиславского: Тез. М., 1991. С. 245*).

Др. важным для посольства вопросом было присутствие Русской Церкви в Палестине. Большой заслугой И. было предотвращение разрыва Русской и Иерусалимской Церквей.

Весной 1865 г. Иерусалимский патриарх *Кирилл II*, будучи в ссоре с начальником Русской духовной миссии в Иерусалиме архим. *Леонидом (Кавелиным)*, запретил ему на некоторое время служить в св. местах. Российский Святейший Синод воспринял этот шаг как преднамеренное оскорбление. И. прилагал все усилия к тому, чтобы примирить стороны: по его просьбе имп. Александр II послал патриарху Кириллу II письмо, после чего патриарх отправил Святейшему Синоду примирительную грамоту от 16 июля 1868 г. В 1865 г. И. добился, чтобы миссию возглавил настоятель посольской церкви в К-поле архим. *Антонин (Капустин)*, к-рому он доверял. И. поддерживал его в деле приобретения участков земли в Палестине даже вопреки позиции Святейшего Синода, возражавшего против покупки земель. 12 апр. 1872 г. предписал консулу в Иерусалиме В. Ф. Кожевникову ни в коем случае не отчуждать приобретенные участки. И. отстаивал интересы рус. паломников в Палестине. Когда в окт. 1866 г. сир. парходная линия была признана невыгодной для российского Об-ва парходства и торговли и временно отменена, И. приказал ее восстановить. Вместе с архим. Антонином пытался улучшить контингент рус. паломников в Иерусалиме, искоренить нищенство и бродяжничество среди них. Ходатайствовал перед Правительством России, чтобы из страны не выпускали паломников, у к-рых окажется с собой менее 150 р. серебром, а также лиц, склонных к излишнему употреблению спиртных напитков, чтобы возвратившимся паломникам запрещалось торговать вывезенными из Палестины предметами почитания и производить сборы денег на св. места. Эти предложения не получили одобрения. Большое внимание И. уделял реконструкции купола храма Гроба Господня в Иерусалиме, к-рый в любую минуту мог обрушиться. Первоначально ремонтировать купол собирались на средства российского, франц. и австр. правительств, это потребовало от И. активной дипломатической переписки. Он разработал проект сооружения купола, исполненный рус. архит. М. И. Эшпингером (работы закончены в 1868).

И. приходилось участвовать в разрешении конфликтов вокруг христ. святынь. Когда в мае 1865 г. мона-

хи-францисканцы захватили пещеру Рождества Христова в Вифлееме, находившуюся в совместном владении католиков, православных и армян, и возвели вокруг нее стену, И. добился у Али-паши приказа сломать стену и допустить православных поклоняться святыне. В 1873 г. греки разорили католич. часть пещеры, после чего И. предложил Порте отправить комиссаров для расследования дела. В депеше Кожевникову от 19 апр. 1873 г. посол предписывал ему помогать комиссарам: «Действуйте осторожно и благоразумно, не утрачивая приобретенного нами положения во всех вопросах, касающихся Святых мест, стараясь направить все выгодным для нас образом, открыто не обвиняя перед иноверцами православных греков». И. отстаивал равные права всех правосл. народов на св. места в Палестине. Летом 1873 г. добился перечисления из России ок. 30 тыс. р. в пользу палестинских араб. школ и духовенства. 1 июля 1873 г. он писал архим. Антонину: «При такой поддержке, которую я им исходатайствовал, арабы могут быстро развиваться и занять то место в православной общине, которое им подобает по численности народонаселения». В начавшемся в 1866 г. конфликте в Александрийской Церкви между патриархом Никанором, наместником и Местоблостителем Патриаршего престола архиеп. Евгением и их сторонниками И. старался, по его словам, «найти какой-нибудь выход безобразному положению Александрийского патриархата, сделавшегося игрищем страстей, посмешищем иноверцев и позором православия». Он отправился в Египет на встречу с местными общинами, пытался уговорить их представителей предоставить Иерусалимскому и Антиохийскому патриархам право выбора буд. главы Александрийской Церкви из кандидатур, не относящихся к враждующим партиям. В результате в 1870 г. на Патриарший престол был возведен бывш. К-польский патриарх Софроний, получивший имя Софроний IV.

И. участвовал в приобретении для России *Синайского кодекса*, древнего списка Библии, обнаруженного в *Екатерининском мон-ре на Синае*. При посредничестве архим. Антонина вел переговоры с мон-рем, которому было выделено 7 тыс. р. на нужды б-ки, а монахи получили

ордена и награды. Офиц. акт подношения списка имп. Александру II был подписан 18 нояб. 1869 г. Синайский кодекс был помещен в Императорскую публичную б-ку в С.-Петербурге.

В 1857 г. И. впервые посетил Миры Ликийские, где находились руины собора во имя свт. Николая Чудотворца (IV в.) и разрушенная могила св. покровителя И. До конца жизни И. вынашивал идею восстановления храма и возвращения в него мощей свт. Николая из Бари. Он приобрел участок в Мирах Ликийских, права на к-рый ранее принадлежали А. Н. Муравьеву, на имя своей тещи кнг. А. М. Голицыной. По предложению И. туда на жительство приехали 2 монаха из Пантелеимонова мон-ря на Афоне. Обратившись в Святейший Синод 31 авг. 1871 г., добился права на сбор в России средств на сооружение монастыря в Мирах Ликийских, однако реализацию проекта приостановила русско-тур. война 1877–1878 гг.

В начале Восточного кризиса 1875–1877 гг. И. пытался разрешить его путем двусторонних переговоров между тур. султаном и российским императором, однако встретил возражения Горчакова, намеревавшегося действовать через Союз трех императоров (России, Германии и Австро-Венгрии). На конференции послов европ. держав в К-поле (дек. 1876 – янв. 1877) И. добился принятия решения о предоставлении национальной автономии Болгарии, Боснии и Герцеговине и др. восставшим провинциям Османской империи. Турция отказалась выполнить это решение. Во время русско-тур. войны И. состоял в свите Александра II. 12 дек. 1877 г. получил титул графа, 16 апр. 1878 г. — чин генерала от инфантерии. На заключительном этапе войны подготовил текст Сан-Стефанского мирного договора, который был подписан им же 19 февр. 1878 г. и согласно к-рому признавалась независимость Сербии, Черногории и Румынии, автономия Боснии и Герцеговины, создавалось зависимое от Османской империи княжество в Болгарии, России отходили Юж. Бессарабия и ряд территорий в Закавказье. Европ. державы выразили протест против условий договора, под их давлением Александр II был вынужден согласиться на созыв общеевроп. конгресса в Берлине. И. в мае 1878 г. был отправлен в отпуск

по состоянию здоровья и в Берлинском конгрессе участия не принимал.

6 июля 1879 г. И. был назначен временным нижегородским генерал-губернатором, способствовал увеличению товарооборота Нижегородской ярмарки. 25 марта 1881 г. И. был назначен министром гос. имуществ, а 4 мая того же года — министром внутренних дел. За короткий срок И. добился прекращения деятельности террористической орг-ции «Народная воля», укрепил административно-полицейский аппарат, усилил работу охранных отд-ний. Значительно активизировал деятельность цензуры, разработал проект учреждения Верховной комиссии по делам печати (утвержден 27 авг. 1882). По его инициативе 25 мая 1881 г. была учреждена межведомственная комиссия для выработки мер по усилению надзора за учащейся молодежью. После прошедших в апр.—июле 1881 г. на юго-западе России евр. погромов И. 19 окт. того же года учредил при мин-ве Центральный комитет для рассмотрения евр. вопроса, к-рый разработал «Временные правила о евреях» (3 мая 1882), включавшие ограничение права на жительство евреев вне определенных городов и местечек, запрет аренды ими недвижимого имущества. При И. был принят ряд мер по улучшению экономического положения крестьян: повсеместно были понижены выкупные платежи, временнообязанные крестьяне переведены на обязательный выкуп, отменена подушная подать, введены льготы по аренде казенной земли, организованы общественные работы и переселение крестьян на свободные земли. В 1881 г. он учредил Особую комиссию для составления проектов реформы местного управления. Считал необходимым расширить полномочия органов местного самоуправления при условии запрета вторжения их в политическую сферу.

И. продолжил проводившийся после Польского восстания 1863–1864 гг. курс на уменьшение влияния польск. и нем. дворянства, а также католич. и лютеран. духовенства в зап. губерниях. Настаивал на последовательном введении рус. языка в гос., судебных и образовательных учреждениях Польши. Для защиты прав православных в Прибалтике составил инструкцию по оценке поземельных повинностей, которые они несли в пользу лютеран. духовенства, и предписал губернаторам неукос-

нительно ее придерживаться. Считал прямой задачей правительства поддержку воссоединения униатов Холмского края с правосл. Церковью, но осуждал насильственное присоединение униатов, адм. давление на них. Рекомендовал в качестве компромисса разрешить перешедшим в Православие униатам построить храмы на собственные средства и совершать в них богослужения по своему обряду с приглашением униат. священников. Мин-во внутренних дел принимало участие через своего представителя в проходивших с апр. по окт. 1881 г. переговорах российского правительства с Ватиканом. И. считал возможным пойти на уступку католикам, отменив принятые после Польского восстания ограничительные меры в отношении католич. духовенства, но настаивал на преподавании рус. языка, словесности и истории в католич. семинариях Польши. Ватикан признал обязательность преподавания этих предметов.

И. считал старообрядцев «крепкими русскими людьми, не поддающимися иностранному влиянию, нигилистической пропаганде», но невежественными. Деятельность мин-ва при И. была направлена на то, чтобы прекратить преследования старообрядцев. Из заключения были освобождены нек-рые старообрядческие епископы. И. удовлетворял ходатайства старообрядцев об открытии моленных домов, но призывал строго преследовать «сворачивания в раскол», настаивал на уточнении семейных списков старообрядцев.

В 1882 г. И. предложил имп. Александру III созвать во время коронационных торжеств, назначенных на 1883 г., совещательный Земский собор из выборных представителей от дворян, купцов и крестьян. Считал, что эта мера укрепит доверие общества к самодержавной власти и послужит символом единения императора с народом. Видел в соборе средство борьбы с революционным движением и бюрократизмом, хотел предоставить ему на обсуждение реформу местного управления. Александр III усмотрел в проекте угрозу самодержавию и 30 мая 1882 г. отстранил И. от должности. До конца жизни И. оставался членом Гос. совета (был назначен 2 дек. 1877). В 1884 г. он возглавил комиссию, занимавшуюся разработкой положения об управлении Туркестанским

краем. Летом 1906 г. просил вел. кн. Николая Николаевича ускорить строительство Амурской железной дороги между Читой и Хабаровском. Периодически Мин-во иностранных дел обращалось к И. за консультациями по балканским и кит. вопросам, давало малозначительные поручения.

И. активно занимался общественной деятельностью. В 1861–1864 гг. входил в совет Русского географического об-ва (с 1882 почетный член). Был одним из учредителей и руководителей созданного в 1881 г. Об-ва улучшения народного труда в память имп. Александра II, которое способствовало открытию школ с ремесленным и земледельческим уклоном. С 1882 г. действительный член, с 1889 г. почетный член и член Совета *Палестинского православного общества*. В 1884 г. возглавил Об-во содействия рус. промышленности и торговле, в 1903 г. организовал 1-ю передвижную учебно-показательную выставку для ремесленников и кустарей. В 1888 г. возглавил Славянское благотворительное об-во, расширил его благотворительную и издательскую деятельность, надеясь с его помощью усилить влияние России на балканских славян. В 1888 г. об-во под председательством И. принимало участие в праздновании в Киеве 900-летия Крещения Руси. Празднование стало всероссийским, было издано 350 тыс. экз. Жития равноап. вел. кн. Владимира. По инициативе И. и при его участии в Болгарии был сооружен храм Рождества Христова на Шипке в память о рус. воинах и болг. ополченцах, погибших во время русско-тур. войны (освящен в 1902). И. добился открытия при храме семинарии и музея. В собственном имении Круподеринцы И. выстроил ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы по проекту архт. А. Н. Померанцева. В последние годы жизни занимался коммерческой деятельностью: скупал у разорившихся помещиков земли, предлагая превращать их в образцовые доходные хозяйства и затем продавать. Однако на этом поприще И. быстро разорился, на его жалованье члена Гос. совета был наложен арест.

Награжден орденами св. Станислава 1-й степени (1860), св. Анны 1-й степени с имп. короной (1863), св. Александра Невского (1871), алмазными знаками к нему (1876), св. Владимира 1-й степени (1883), св. Андрея Первозванного (1896), франц. орде-

ном Почетного легиона 2-й степени (1861), тур. орденом Меджидье 1-й степени (1861), персид. орденом Льва и Солнца 1-й степени (1862), черногорским орденом кн. Даниила I 1-й степени (1865), итал. орденом Маврикия и Лазаря 1-й степени (1865) и др. Арх.: ГАРФ. Ф. 730; РГИА. Ф. 776. Оп. 1. Д. 17, 18; Ф. 1282. Оп. 1. Д. 680, 681, 1051; Оп. 2. Д. 1048, 1051, 1052, 1831, 1968; Ф. 1561; РНБ ОР. Ф. 308; ЦАНО. Ф. 2. Оп. 5. Д. 654, 751; Ф. 1397. Оп. 1. Д. 1, 3, 6, 10–12, 16, 50, 52. Соч.: Отчетная записка, поданная в Азиатский департамент в янв. 1861 г. о дипломатических сношениях во время пребывания в Китае в 1860 г. СПб., 1895; Миссия в Хиву и Бухару в 1858 г. СПб., 1897; Записки // ИВ. 1914. № 1. С. 49–75; № 2. С. 441–462; № 3. С. 805–836; № 4. С. 50–85; № 5. С. 430–468; № 6. С. 825–863; № 7. С. 54–93; 1915. № 1. С. 139–142; Записки о пребывании в К-поле в 1864–1874 гг. // РС. 1914. № 4; 1915. № 2–4; Сан-Стефано: Записки. Пг., 1916; После Сан-Стефано: Записки. Пг., 1916; Походные письма 1877 г.: Письма к Е. Л. Игнатъевой с балканского театра военных действий. М., 1999; Земский собор. СПб.; Кишинев, 2000. Лит.: Гр. Н. П. Игнатъев, один из сподвижников Царя-Освободителя // РС. 1890. № 1. С. 281–292; Дмитриевский А. А. Гр. Н. П. Игнатъев как церковно-полит. деятель на правосл. Востоке. СПб., 1909; Памяти гр. Н. П. Игнатъева: Речи. СПб., 1909; *Зайончковский П. А.* Кризис самодержавия на рубеже 1870–1880-х гг. М., 1964; *Лилуашвили К. С.* Национально-освободительная борьба болг. народа против фанариотского ига и Россия. Тбилиси, 1978; *Игнатъев О. Г.* Сын России, заступник славян // *Дмитриев С. Н.* Письма совести и веры. М., 1991. С. 69–140; *Хандорин В. Г.* Реакционер или реформатор? // *Он же.* Силуэты минувшего. Томск, 1996. С. 23–32; *Нижник Н. С.* Министры внутренних дел Российского гос-ва: Кр. биограф. справ. Челябинск, 2000. С. 20; *Лукоянов И. В.* Игнатъев и его восп. // *Игнатъев Н. П.* Земский собор. СПб.; Кишинев, 2000. С. 9–65; Россия в Св. Земле: Док-ты и мат-лы. М., 2000. 2 т.; *Борисов А. В.* Министры внутренних дел России: 1802 — окт. 1917. СПб., 2001. С. 132–140; *Шилов Д. Н.* Гос. деятель Рос. империи, 1802–1917: Биобиблиогр. справ. СПб., 2001. С. 259–262; *MacKenzie D.* Count N. P. Ignatiev: The Father of Lies? Boulder, 2002; *Хевролина В. М.* Росейский дипломат гр. Н. П. Игнатъев. М., 2004; *Герд Л. А.* К-поль и Петербург: Церк. политика России на правосл. Востоке (1878–1898). М., 2006; *Канева К. X.* Рыцарь Балкан: Гр. Н. П. Игнатъев / Пер.: Н. С. Лакичевич. М., 2006; *Лисовой И. Н.* Рус. духовное и полит. присутствие в Св. Земле и на Ближ. Востоке в XIX — нач. XX в. М., 2006; *Захарова А. В.* История приобретения Синайской Библии Россией в свете новых док-тов из рос. архивов // Монофокон: Исследования по палеографии, кодикологии и дипломатике. М.; СПб., 2007. Т. 1. С. 209–266.

М. М. Горинов

ИГОРЕВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 5 июня), чудотворная, согласно преданию, была моленным образом блгв. кн. киевского *Игоря (Георгия) Ольговича* († 1147). В 1146 г., по смерти вел. кн. Всеволода Ольговича, его брат

кн. Новгород-Северский *Игорь* был объявлен киевским князем. Однако киевляне тайно призвали на княжение переяславского кн. *Изяслава (Пантелеимона) Мстиславича*, который низложил Игоря с киевского престола и заточил в «поруб». Там князь тяжело заболел, и ему разрешили принять схиму в киевском Феодоровском мон-ре. Его пребывание в мон-ре было недолгим. В ожидании расправы князь-страстотерпец молился перед иконой, к-рая в посл. была названа *Игоревской* и почита-



Игоревская икона Божией Матери.
2-я пол. XVI в.? (ГТТ)

лась чудотворной. В 1147 г., желая расправы над Ольговичами, киевляне выволокли кн. Игоря из церкви и убили. О молении кн. Игоря перед иконой Божией Матери сообщается в «Повести о убийении блаженного Игоря» в редакции Киево-Печерского патерика, созданной в сер. XVII в. архим. *Иосифом (Тризной)* (список сер. XVII в. — РГБ. Троиц. Фунд. № 714).

Празднование иконе совпадает с празднованием перенесения мощей князя из Киева в Спасо-Преображенский собор в Чернигове (1150). Позже образ был перемещен в придел ап. Иоанна Богослова в Успенском соборе Киево-Печерской лавры, где оставался до нач. XX в.; затем икона находилась в алтаре над жертвенником в приделе первомч. Стефана (о чем упом. в лит-ре, посвященной киевским святыням). В наст. время местонахождение иконы неизвестно. Представление о ней можно составить по воспроизведениям в изданиях о Киево-Печерской лавре.

И. и. (ок. 40×31 см) была украшена серебряной золоченой орнаментированной ризой с выгравированным

на ней текстом об истории образа. В нач. XX в. по заданию Комитета попечительства о рус. иконописи худож. А. Шинкаренко выполнил копию с И. и. (без ризы). Это изображение, воспроизведенное Н. П. Кондаковым (Кондаков. Т. 3. Рис. 121), дает представление об иконографии и отчасти о стилистических особенностях образа.

И. и. — уменьшенный оплечный извод визант. иконы «Елеуса» (Умиление), по перенесении из Киева во Владимир называвшейся Владимирской иконой Божией Матери. Создание уменьшенных вариантов чтимых икон восходит к древней традиции (напр., поколенные, поясные и оплечные списки ростовой к-польской иконы Божией Матери «Одигитрия»). В изводе И. и. повторены основные особенности Владимирской иконы Божией Матери: наклон головы Богородицы, поза Младенца, положение Его правой протянутой руки, лежащей у плеча Богоматери, характерный силуэт изображения. Но есть и отличия: взгляд Богоматери отражает Ее созерцательно-молитвенное состояние, он не устремлен к предстоящему, как на Владимирской иконе; левая рука Младенца, к-рой Он на первообразе обнимает Богоматерь под мафорием, на И. и. не изображена. «По своей технике икона (И. и. — Авт.), несомненно, греческого письма, но не столь древнего, как о том утверждает сохраненное за нею предание», «по особенностям личного письма напоминает Владимирскую, а охрание сходно с Иверской Афонской и некоторыми другими древними иконами» (Там же. С. 174–175).

Самый ранний из известных списков И. и. — икона 2-й пол. XVI в. (ГТГ, поступила из ГИМ). Выполнена в Москве, возможно во времена митр. св. Макария (1542–1563), когда в его мастерских создавались повторения древних чтимых икон с точным соблюдением их иконографии и размеров. Датировка др. иконы в собрании ГТГ (происходит из коллекции П. М. Третьякова, ранее датировалась 2-й пол. XVI в.) в наст. время уточняется.

В лицевом «Житии при. Сергия Радонежского», в т. ч. в композиции «Явление Богоматери при. Сергию» (РГБ. Ф. 309/III. № 21/М. 8663, кон. XVI в.), в качестве келейного образа преподобного устойчиво повторяется извод И. и. Такая икона могла

быть семейной реликвией при. Сергия Радонежского, уроженца Ростовской земли, где в кафедральном ростовском Успенском соборе кн. Владимиром Мономахом был поставлен список киевской святыни, выполненный, по преданию, при. Алимпием Печерским (Гусева. 1998. С. 85–89). Лит.: Евгений (Болховитинов), митр. Описание Киево-Печерской Лавры. К., 1831². С. 32; Каталог выставки VIII археол. съезда. М., 1890. Вып. 4: Зала 4-я: Собрание рукописей, книг старой печати, икон и крестов И. Л. Силина / Сост.: В. Шенкин. М., 1890. С. 16. № 38; Снегирева. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 175; Березжков М. Н. Блж. Игорь Ольгович, кн. Новгородский и вел. кн. Киевский. Чернигов, 1893. С. 37–38. Примеч. 24; Лихачев Н. П. Краткое описание икон собр. П. М. Третьякова. М., 1905. С. 5; он же. Ист. значение италогреч. школы иконописи. СПб., 1911. С. 188; Кондаков. Иконография Богоматери. С. 172–175. Рис. 121; Антонова, Миёва. Каталог. Т. 1. № 265; Т. 2. № 468, 782; Гусева Э. К. О некоторых чтимых списках иконы Богоматери Владимирской // ИКРЗ, 1992. Ростов, 1993. С. 4–8; она же. Какой Богородичной иконе молился при. Сергий // Церк. археология: Мат-лы 2-й Всерос. церк.-археол. конф., посв. 150-летию со дня рожд. Н. В. Покровского (1848–1917). СПб., 1–3 нояб. 1998. СПб., 1998. Вып. 4. С. 85–89; Соловьева И. Д. К вопросу об иконографии Богоматери Игоревской // ИКРЗ, 1993. Ростов, 1994. С. 110–115; Богоматерь Владимирская: К 600-летию Сретения иконы Богоматери Владимирской в Москве 26 авг. (8 сент.) 1395 г.: Кат. выст. М., 1995. № 12, 14; Чудотворный образ Иконы Богоматери в Третьяковской галерее / Авт.-сост.: А. М. Лидов, Г. В. Сидоренко. М., 2001. № 21.

Э. К. Гусева

ИГОРЬ (ум. зимой 944/5 или 945/6), киевский кн., супруг равноап. кнг. Ольги (Елены), отец киевского кн. Святослава Игоревича. Сведения об И. содержатся в «Повести временных лет» (ПВЛ), «Новгородской 1 летописи младшего извода» (НПЛ), а также в визант., араб. и западноевроп. источниках. Согласно древнерус. летописной тра-



Кн. Рюрик назначает опекуна сыну Игорю. Миниатора из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 10 об.)

диции, И. был сыном кн. Рюрика, призванного во 2-й пол. IX в. на княжение в Сев. Русь (в соответствии с ПВЛ в 862 в Новгород). Ряд исследователей сомневаются в данной версии происхождения И. из-за

большого разрыва между временем жизни Рюрика и достоверно известными датами деятельности И. (между 941 и 945). Имя Игорь (Ingvarr) скандинавское. Точная дата рождения князя неизвестна. Ранние летописные своды, сохранившие 2-ю и 3-ю редакции ПВЛ, ее не сообщают, в поздних летописях приводятся неск. датировок в пределах 70-х гг. IX в.

В соответствии с ПВЛ после смерти Рюрика новгородским князем в 879 г. стал Олег, поскольку И. был ребенком (Рюрик передал княжение Олегу, «от рода его суще», и дал ему «на руце» малолетнего сына); главная роль в захвате Киева принадлежала Олегу, а не И., к-рый в летописи выступает как законный наследник княжеского стола. Факт правления в Киеве Олега удостоверяет договор Руси с Византией 911 г., где Олег назван рус. князем; И. в данном источнике не упоминается. Недостоверными являются сообщения НПЛ о том, что после смерти Рюрика И. сразу же стал правителем Новгорода и именно он захватил Киев, убив княживших здесь Аскольда и Дира, при этом Олег действовал как воевода И. (эти события описаны в НПЛ под 854).

Согласно ПВЛ, И. вокняжился в Киеве после смерти Олега в 913 г. Эта дата условна, как и большинство др. летописных датировок 1-й пол. X в. (исключая подтверждаемые иными источниками). Несомненно лишь то, что И. занял киевский стол между 911 г., когда рус. князем был Олег, и 941 г., когда И. возглавил поход на К-поль, о чем сообщают греч. и лат. источники. Распространившееся в новейшей историографии мнение, что рус. князья, в т. ч. И., обосновались в Киеве лишь в 30-х гг. X в., маловероятно — княжение здесь Олега подтверждается его

договором с Византией, в к-ром упомянут Киев (договор помещен в ПВЛ под 907 г.). В ПВЛ сообщается, что после смерти Олега И. в 914 г. победил восставших древлян, в 915 г. заключил мир с печенегами, в 920 г. воевал с ними. Под 922 г. в НПЛ сообщается о том,



о клятве в ц. св. Илии, но не в Киеве, а в К-поле —

Присяга кн. Игоря и его воинов-язычников Перуну, а христиан — в ц. св. Илии. Миниатюра из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 26 об.)

что И. подчинил уличей, повторно об этом сказано под 940 г.

В 941 г. И. совершил поход на К-поль, о к-ром сообщает ряд визант. источников и *Лиутпранд* Кременский. Рус. войска нанесли серьезный урон окрестностям города, но были разбиты в морском сражении византийцами, применившими «греческий огонь». Согласно ПВЛ, в 943 или 944 г. И. готовил новый поход на Византию, остановленный обещанием греков выплатить дань; некоторые исследователи сомневаются в достоверности известия об этом походе. В сент.—сер. дек. 944 г. И. заключил договор с визант. имп. *Романом I Лакапитом*, в к-ром оговаривались союзнические обязательства сторон, условия торговли и способы разрешения конфликтов между русскими и греками. В договоре И. назван «великим князем русским». Из документа известно, что среди рус. послов, подписавших договор, были христиане, клявшиеся «честным крестом». В летописном рассказе об утверждении договора в Киеве, помещенном после самого документа, сообщается о клятве И. и его людей и указывается, что рус. христиане клялись в находившейся на Подоле киевской соборной ц. св. Илии. Впрочем, мн. исследователи сомневаются в достоверности этого сообщения, поскольку оно основано на данных, почерпнутых из договора, в последнем же говорится

Фаросской, находившейся с сев.-вост. стороны имп. дворца (*Васильев М. А.* Степень достоверности известия «Повести временных лет» о процедуре ратификации рус.-визант. договора 944 г. в Киеве // *ДГВЕ*, 1998 г. М., 2000. С. 64–71). В договоре 944 г. принесение клятвы по христ. обряду сопровождалось языческими санкциями за ее нарушение. Для рус. стороны данный договор был менее выгоден, чем тот, к-рый был заключен в 911 г. (в более раннем документе дружинники-христиане не упом.).

Зимой 944/5 или 945/6 г. И. отправился за данью к древлянам, с к-рых ранее уже собрал дань его воевода *Свенельд*. Получив требуемое, И. с небольшой дружиной вскоре вернулся и в нарушение договора потребовал новых выплат. Тогда древляне восстали, отряд И. был перебит, князь попал в плен и был казнен. По сообщению *Льва Диакона*, древляне привязали И. к верхушкам 2 деревьев, наклоненных к земле; распрямившиеся деревья разорвали тело князя.

Деятельность И. приходится на период складывания Древнерусского гос-ва. По данным, изложенным в трактате имп. *Константина VII Багрянородного* «Об управлении империей» (ок. 948–952), при И. непосредственная власть киевского князя распространялась на узкую полосу территории с юга на север Восточно-Европейской равнины с городами Киевом, Новгородом, Смоленском, Черниговом, Любечем и Витичевом. К западу и к во-

гос. общности, обязанные киевскому князю данью и союзом: древляне, дреговичи, кривичи, северяне, лендзяне, уличи. Сбор дани с них осуществлялся во время полюдя — объезда «склавиный» отрядами киевских дружинников.

Супругой И. была кнг. Ольга. Согласно ПВЛ, брак был заключен в 903 г., что не представляется достоверным, т. к. ко времени смерти И. его сын *Святослав* был ребенком. В русско-византийском договоре 944 г. и в сочинении имп. *Константина VII* названы 2 племянника («нетии») И. — князя *Игорь* и *Акун*, а также др. лица, интерпретируемые в историографии как члены семьи правителя. Все позднейшие русские князья *Рюриковичи* были потомками И. Как дед равноап. кн. *Владимира (Василия) Святославича* И. упоминается в «Слове о законе и благодати» митр. св. *Илариона* (2-я треть XI в.): «Похвалимь... нашего учителя и наставника великааго кагана нашеа земли Володимера, вьнука старааго Игоря, сына же славнааго Святослава, иже въ своа лета владычествующе, мужеством же и храброством прослуша въ странахъ многах, и победами и крепостию поминаются ныне и словуть. Не въ худе бо и неведоме земли владычествоваша, нъ въ Руське, иже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли» (БЛДР. 1997. Т. 1. С. 42).

Ист.: ПСРЛ. Т. 1–3; Т. 4. Ч. 1; Т. 6. Вып. 1; Т. 7–9; Т. 15–18; Т. 20. Ч. 1; Т. 21; Т. 22. Ч. 1; Т. 23–28; Т. 30; Т. 33–35; Т. 37–43 (по указ.); *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.: Л., 1950. СПб., 2002² (по указ.); *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. М., 1989; *Лев Диакон*. История. М., 1988.

Лит.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших рус. летописных сводах. СПб., 1908; *Приселков М. Д.* Киевское гос-во 2-й пол. X в. по визант. источникам // УЗ ЛГУ. Сер. ист. наук. Л., 1941. № 73. Вып. 8. С. 215–246; *Пашуто В. Т.* Внешняя политика Др. Руси. М., 1968 (по указ.); *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и рус. княжества XII–XIII вв. М., 1982; Др. Русь в свете зарубеж. источников / Ред.: Е. А. Мельникова. М., 1999 (по указ.); *Королев А. С.* История междукняжеских отношений на Руси в 40–70-х гг. X в. М., 2000; *Литаурис Г. Г.* Византия, Болгария, Др. Русь (IX — нач. XII в.). СПб., 2000; *Франклин С., Шепард Дж.* Начало Руси: 750–1200. СПб., 2000; *Назаренко А. В.* Др. Русь на междунар. путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, полит. связей. М., 2001; *Свердлов М. Б.* Домонгольская Русь: Князь и княж. власть на Руси VI — 1-й трети XIII вв. СПб., 2003; *Горский А. А.* Русь: От слав. расселения до Московского царства. М., 2004 (по указ.).

А. А. Горский



Совет кн. Игоря с дружиной. Возращение кн. Игоря за данью к древлянам. Миниатюра из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 27)

стоку от этой территории располагались «склавины» — восточнослав. до-

ИГОРЬ (ГЕОРГИЙ) ОЛЬГОВИЧ (в иночестве Гавриил, в схиме Игнатий; † 19.09.1147, Киев), блгв. кн. киевский (пам. 5 июня, 19 сент., 20 сент. — в Соборе Брянских святых, 22 сент. — в Соборе Тульских святых), 2-й сын черниговского и новгород-северского кн. Олега (Михаила) Святославича, внук кн. киевского и черниговского *Святослава (Николая) Ярославича*. Основными источниками сведений об И. О. являются Лаврентьевская и Ипатьевская летописи, сообщения к-рых не совпадают в рассказах о вокняжении И. О. в Киеве и о смерти князя. Повествование в составе Ипатьевской летописи основано на 2 источниках: на благожелательном к И. О. черниговском летописце его брата Святослава (Николая) и на враждебном И. О. киевском летописании кн. *Изяслава (Пантелеимона) Мстиславича*. Первый источник не был использован при создании Лаврентьевской летописи, опиравшейся на киевское летописание более ранней редакции, нежели в Ипатьевском своде.

Время рождения И. О. неизвестно. Исходя из того что его младший брат Святослав впервые женился в янв. 1108 г., можно полагать, что И. О. род. в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XI в. Его имя в крещении устанавливается по данным синодиков и по упоминанию ц. во имя св. Георгия на дворе князя в селе под Путивлем (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 333). И. О. участвовал в 1127 г. в походе на Полоцкое княжество в составе войск черниговских князей, в 1134 г. он входил в коалицию потомков кн. Святослава Ярославича, боровшихся против Мономахичей за обладание Курским Посемьем. 8 авг. 1135 г. св. князь участвовал в победном для Ольговичей сражении на р. Супой, когда при поддержке союзных половцев правители Чернигово-Северской земли разгромили войска киевского кн. Ярополка Владимировича.

После 5 марта 1139 г., когда киевский стол занял старший брат И. О. Всеволод (Кирилл), И. О. и Святослав Ольгович рассчитывали, что им достанется черниговское княжение, однако оно было передано их старшему двоюродному брату Владимиру Давидовичу. В 1142 г. вместе с младшим братом и двоюродными братьями Владимиром и Изяславом Давидовичами И. О. потребовал от правителя Киева увеличения своих владений (в это время И. О. и кн.



*Блгв. кн. Игорь Ольгович.
Фрагмент иконы «Образ всех святых
Российских великих князей, князей
и княжон рода царского». 60-е гг. XIX в.
(собор равноап. вел. кн. Владимира,
С.-Петербург)*

Святославу принадлежали волости у Гомня (ныне Гомель)). После отказа Всеволода братья напали на Переяславль Русский (ныне Переяслав-Хмельницкий), но были разбиты. Вскоре И. О. вторично осадил Переяславль и вновь потерпел неудачу. Тем не менее после прекращения военных действий князь получил от киевского правителя Городец-Остерский, Юрьев и Рогачёв. В 1144 и 1146 гг. И. О. участвовал в общерус. походах на Галицкое княжество, к-рые организовал кн. Всеволод Ольгович. В 1144 г. И. О. успешно выступил посредником между старшим братом и галицким кн. Владимиром Володаревичем, пообещавшим И. О. поддержку при занятии в будущем киевского стола.

Подробный рассказ о вокняжении И. О. в Киеве в Ипатьевской летописи восходит к черниговскому источнику. В 1145 г. И. О. был объявлен наследником Всеволода Ольговича. В числе рус. князей, признавших это решение и целовавших крест правителю Киева, был и переяславский кн. Изяслав Мстиславич (он был родственником И. О., поскольку сестра Изяслава Мария была замужем за Всеволодом Ольговичем),

а также двоюродные братья И. О. Владимир и Изяслав Давидовичи, присягнувшие И. О. в храме св. Спаса в Чернигове, при чем Черниговский еп. *Онуфрий* сказал: «Аще кто сего крестно целования състоупитъ, а проклятъ будетъ» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 324–325). В кон. июля 1146 г. И. О. как буд. правителю Киева присягнули призванные кн. Всеволодом в Вышгород представители киевской знати. Эту процедуру др. киевляне повторили в Угорском урочище под Киевом, вышгородцы — в Вышгороде. 2 авг. 1146 г., на следующий день после смерти кн. Всеволода, И. О. въехал в Киев. На вече, собранном на Ярославле дворе, горожане потребовали от нового правителя назначить тиунов покойного киевского князя Ратицу и Тудора. И. О. обещал, что насилия в Киеве не будет, новые тиуны будут поставлены по воле киевлян, а суд будет осуществлять он сам, после чего киевляне вновь присягнули князю. И. О. пресек попытки горожан грабить дворы неудобных им лиц. (В Лаврентьевском своде, основанном на киевском летописании, сведения о присягах И. О. киевлян и князей отсутствуют.) Вскоре киевляне решили, что И. О. им «не угоден», и тайно отправили послов к Изяславу Мстиславичу с приглашением на киевский стол. (В Московском своде кон. XV в. читаются слова о нарушении И. О. соглашений с киевлянами, которые отсутствуют в Ипатьевской и Лаврентьевской летописях. Не исключено, что это попытка согласовать сведения 2 источников.)

Против войск Изяслава, двинувшихся из Переяславля Русского вместе с союзными половцами, И. О. выступил со Святославом Ольговичем и с племянником Святославом Всеволодовичем. Значительная часть ополчения киевлян, подговоренная киевским тысяцким Улебом и воеводой Иваном Войтишичем, во время боя перешла на сторону переяславского князя. Сторону Изяслава приняли также Изяслав и Владимир Давидовичи, нарушив крестное целование в надежде захватить «волости» И. О. и Святослава, к-рого они предполагали убить после И. О. (черниговский летописец обличает князей за нарушение присяги: диавол вложил им мысль «не взискати брата Игоря, ни помянути отцовства, ни Божественная любве, якоже бе лепо жити братья единомыс-



постриг И. О. в схиму

Ссылка
кн. Изяславом Мстиславичем
Игоря Ольговича
в Выдубицкий мон-рь.
Посольство половецких князей
к Изяславу Мстиславичу.
Миниатюра из
Радзивилловской летописи.
Коп. XV в. (БАН. 34.5.30.
Л. 176)

лено укупе» — ПСРЛ. Т. 2. Стб. 328–329). Сражение произошло 13 авг. 1146 г., войска И. О. были разбиты. Князь бежал, около Дорогожича попал в болото, где и был 17 авг. пойман. После того как И. О. привели в Киев, Изяслав Мстиславич сначала приказал поместить его в свой родовой киевский Выдубицкий Всеволож во имя арх. Михаила муж. мон-рь под Киевом. Позднее закованного в «железа» князя под охраной отправили в Переяславль-Южный, где он был заточен в «порубе» в Иоанновском муж. мон-ре.

Арест И. О. стал причиной затяжной войны между южнорусскими князьями. Изяслав Мстиславич при поддержке Владимира и Изяслава Давидовичей захватил владения и имущество Ольговичей. При этом союзники не пощадили принадлежавшую И. О. домовую Георгиевскую ц., к-рая была ими разграблена и сожжена. На земле вятичей эта коалиция князей встретила сопротивление новгород-северского кн. Святослава Ольговича, поставившего задачей освободить брата. Преследуемый союзниками Изяслава, кн. Святослав в 1146 г. признал старейшинство ростово-суздальского кн. Юрия (Георгия) Владимировича Долгорукого и попросил его о военной помощи.

В кон. 1146 г., будучи тяжело болен, И. О. обратился к Изяславу Мстиславичу с просьбой разрешить принятие монашеского пострига. Киевский князь дал на это согласие и освободил И. О. из темницы. Бывший узник, к-рый не мог ни есть, ни пить, ни двигаться, был принесен в келью. Через 8 дней его самочувствие улучшилось, и 5 янв. 1147 г. Переяславский еп. Евфимий совершил иноческий постриг И. О. По-прежнему не доверяя И. О., кн. Изяслав перевел его в свой родовой мон-рь во имя вмч. Феодора Стратилата в центре Киева, где игумен совершил

(М. Н. Березков установил, что в монастыре И. О. имел имя Гавриил, в схиме — Игнатий; см.: Березков. 1893. С. 42. Примеч. 36). В мон-ре к схимнику были представлены сторожа.

Рассказ о гибели И. О. в Ипатьевской и Лаврентьевской летописях восходит к киевскому летописанию, задачами к-рого в данном случае являются возложение вины за убийство князя на киевлян и оправдание Изяслава Мстиславича. 19 сент. 1147 г. у Софийского собора в Киеве собралось вече, на к-ром была решена судьба И. О. В присутствии киевского наместника кн. Владимира Мстиславича, митр. Климента Смолятича и киевского тысяцкого посол Изяслава Мстиславича, находившегося в очередном походе против Святослава Ольговича, передал

умертвить или захватить в плен правителя Киева. В ответ киевляне заявили о готовности поддержать Изяслава Мстиславича и отправиться в поход на Чернигов. Перед этим было решено убить И. О., поскольку он «ворог князя нашего и наш» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 317). Несмотря на то что митр. Климент, как и Владимир Мстиславич и тысяцкие, «много возбраняше», напоминая, что убийство противоречит воле кн. Изяслава, киевляне не хотели отступать от своего намерения.

Горожане во время обедни ворвались в стоявший недалеко от Софийского собора Феодоровский мон-рь и схватили находившегося в храме И. О., сорвав с него монашеское облачение. В воротах толпу остановил кн. Владимир Мстиславич, к-рому удалось укрыть И. О. плащом и увести на двор своей матери. Однако толпа выломала ворота, и, несмотря на попытку кн. Владимира и его боярина Михаила с риском для жизни защитить И. О., князь-схимник был схвачен и жестоко избит. Затем еще живого князя за ноги поволокли через Бабин Торжок на «княжь двор», где убили. У Десятинной ц. убийцы положили тело страстотерпца на повозку, отвезли на Подол и бросили на торговой площади.

Согласно Ипатьевской летописи, к выставлен-



Надругательство киевлян над телом кн. Игоря Ольговича. Миниатюра из Радзивилловской летописи. Коп. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 179 об.)

сообщение об измене черниговских князей Владимира и Изяслава Давидовичей и Святослава Всеволодовича, тайно целовавших крест Святославу Ольговичу и намеревавшихся

норму на поругание телу князя-схимника приходили благочестивые киевляне и «взимаху от крове его и от покрова, сущаго на нем, на теле его, на спасение себе и на исцеление, и покрывахуть наготу телесе его своими одежами». По повелению тысяцкого Лазаря тело И. О. было перенесено в



Перенесение остатков кн. Игоря Ольговича в ц. арх. Михаила. Миниатюра из Радзивилловской летописи. Коп. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 179 об.)

ц. арх. Михаила («новгородскую божницу», храм новгородских купцов),

где, согласно черниговскому летописцу, «на ту ночь Бог прояви над ним знамение велико: зажгошась свече вси над ним в церкви той» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 353–354). Митр. Климент, на следующее утро оповещенный новгородцами о случившемся, запретил разглашать о чуде («повеле потанти такую благодать») и послал игум. Феодоровского мон-ря Ананию, который, облачив нагое тело страстотерпца, совершил отпевание. В тот же день И. О. был погребен в киевском Симеоновском мон-ре — родовой обители потомков вел. кн. Святослава Ярославича, деда И. О. Когда кн. Изяслав узнал о расправе, то «печален бысть» и поклялся, что он «не повелел, ни науцил» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 318; Т. 2. Стб. 354–355). В 1150 г. кн. Святослав Ольгович торжественно перенес останки брата в родовую усыпальницу черниговских князей — «терем» (башню) Преображенского собора Чернигова.

Почитание. Перенесение останков И. О. в Чернигов положило начало его местному почитанию. По мнению Д. С. Лихачёва, в 1150 г. по заказу Святослава Ольговича было написано Житие И. О. по образцу Жития св. князей-страстотерпцев Бориса и Глеба, тогда же состоялась местная канонизация святого (Бережков писал о том, что память И. О. чтилась в Черниговской земле «наряду с именами святых страстотерпцев Бориса и Глеба»; см.: *Бережков*. 1893. С. 2). Житие И. О., как предполагали Присёлков и Лихачёв, было включено в черниговскую летопись — один из источников Ипатьевского свода. В последнем читаются фрагменты предполагаемого древнего Жития И. О., отличающиеся от остального повествования агнографическим характером: молитвы св. князя перед кончиной, рассказ о том, что киевляне брали «на спасение себе» частицы «от крове его и от покрову, сущаго на нем», сообщение о чуде зажжения свечей над гробом страстотерпца (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 349–354; рассказ о чуде зажжения свечей содержит прямой выпад против митр. Климента — ставленника кн. Изяслава). Одной из главных тем черниговских произведений, посвященных И. О. (Жития и летописного рассказа), было прославление князя, названного в летописи «добрым поборником отечества своего», как невинного мученика, ставшего жертвой предательства как князей,

так и киевлян. В 1151 г. кн. Святослав в память о брате назвал своего родившегося на Пасху сына Игорем (Георгием) (*Литвина, Успенский*. 2006. С. 105. Примеч. 97).

Краткое Житие И. О. имелось под 11 июля в Минее новгородского Софийского собора (*Сергий (Спаский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 168). Первоначально в синодиках И. О. упоминался только как представитель черниговской династии князей (*Зотов*. 1892. С. 24; РГБ. Рум. № 387.



Блгв. кн. Игорь Ольгович.
Фрагмент иконы
«Собор русских святых».
Нач. XIX в. (НКПНКЗ)

Л. 26). Его имя не фигурирует в перечне канонизированных рус. князей во Вселенском синодике Успенского собора Московского Кремля 1684 г. (ДРВ. Ч. 6. С. 438–439, 491–492). Однако И. О. назван в числе рус. святых в «Слове на Субботу сыропустную» в сборнике XV в. (*Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 214; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 58. Примеч. 3). Рассказ об И. О. содержится в Хронографе Русской редакции 1512 г., созданном в 1516–1522 гг. *Досифеем (Топорковым)* в *Иосифовом Волоколамском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре* (ПСРЛ. Т. 22. Ч. 1. С. 387–388). В сочинении указана ошибочная дата смерти князя — 1152 г., И. О. фактически отождествляется здесь со своим племянником — новгород-северским кн. Игорем (Георгием) Святославичем. В следующем общерус. своде — Никоновской летописи, со-

зданной в Волоколамской обители в 20-х гг. XVI в. по повелению митр. *Даниила*, в отличие от ряда Московских сводов 2-й пол. XV в. содержится подробный рассказ о кончине И. О. и о чудесах, происходивших во время его отпевания (ПСРЛ. Т. 9. С. 159–160, 166, 168–171, 175–176, 179, 188). Известия Никоновской летописи стали основным источником 2-й редакции Жития И. О., сохранившейся в 10-й гл. в составе 5-й степени «*Книги степенной царского родословия*» с названием «Страдание святого мученика Киевского великого князя Игоря Ольговича инока». Данная редакция Жития помещена в рукописном сборнике 1633 г. *Германа (Тудупова)*: сначала ошибочно под 11 февр., затем под 27 нояб. (день памяти блгв. кн. *Всеволода (Гавриила) Мстиславича*) (РГБ. Троиц. № 694. Л. 147–151 об.); под 5 янв. — в Милотинских Четъих-Минеях; под 5 июня — в Четъих-Минеях митр. св. *Димитрия (Савича (Туптало))*. На известность Жития И. О. среди православных в Речи Посполитой указывает упоминание о нем в Густынской летописи, составленной в 1-й пол. XVII в., после 1608 г. (ПСРЛ. Т. 40. С. 84). Проложное Житие И. О. впервые помещено в печатном Прологе 1662 г.

Особая «Повесть о убиении блаженного Игоря» сохранилась в редакции *Киево-Печерского патерика*, созданной в сер. XVII в. архим. Киево-Печерского монастыря *Иосифом (Тризной)*. Ее источником была южнорус. летопись типа Ипатьевской. В «Повести...» рассказывается, что перед гибелью И. О. молился перед иконой Божией Матери «Умиление», впол. получившей название *Игоревская*. В XIX в. икона находилась в приделе св. ап. Иоанна Богослова, позднее — в алтаре над жертвенником в приделе первомч. Стефана в Успенском соборе *Киево-Печерской лавры* (ср.: *Закревский*. 1868. Т. 2. С. 684–685; *Макарий*. История РЦ. Кн. 2. С. 236). Очевидно, сюда икона могла попасть в сер. XIII–XV в., когда в Киево-Печерский мон-рь из разрушенных церковей города был перенесен ряд почитаемых икон. Особо бережное отношение к реликвии в этой обители объясняется тем, что в синодике мон-ря «схимон(ах) Игнатий» был записан среди «князей черниговских, ктиторов святяга обители Киево-Печерские» (РГБ. Ф. 256. № 387. Л. 28 об.

[Копия со списка 1718 г.]). После 1917 г. местонахождение иконы неизвестно.

Под 19 сент. память князя-инока помещена в Месяцеслове *Симона (Азарьина)* (РГБ. МДА. № 201. Л. 303, сер. 50-х гг. XVII в.), под 9 сент. — в Кайдаловских святцах кон. XVII в. Память И. О. внесена в «Любопытный месяцеслов полный» (М., 1794, 1795), что говорит о том, что к кон. XVIII в. уже состоялась общерус. канонизация святого. В службе святому он называется князем-страстотерпцем, уподобляется архидиак. первомч. *Стефану*. В 3-м тропаре 8-й песни канона И. О. прославляется как «победитель жестокосердых убийц», благодаря мученической кончине взошедший на небо (Минея (МП). Сент. Ч. 1. С. 543). Канонизация святого подтверждена внесением его имени в Собор Тульских святых (празд. установлено 3 июня 1987) и в Собор Брянских святых (празд. установлено 5 дек. 2003).

Ист.: *Милорадович Г. А.* Любеч. Черниговской губ. Городницкого у., родина прип. Антония Печерского // ЧОИИДР. 1871. Кн. 2. С. 1–156; *Зотов Р. В.* О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. СПб., 1892. С. 24; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 310, 312–314, 317–318; Т. 2. Стб. 292, 295–300, 304–355, 408; Т. 9. С. 159, 166, 168–171, 175–176, 179, 188; Т. 22. Ч. 1. С. 387–388; Т. 25. С. 34, 36–38, 41–42, 44, 51, 389; Т. 40. С. 79–82, 84; Т. 43. С. 67; НПЛ. С. 27, 28, 213, 214; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 218–223; Стенная книга царского родословия по древнейшим спискам: В 3 т. / Отв. ред.: Н. Н. Покровский, Г. Д. Ленхофф. М., 2007. Т. 1. С. 429–433.

Лит.: СИСПРЦ. С. 101–103; *Закревский Н. В.* Описание Киева. М., 1868. Т. 1. С. 189–200; Т. 2. С. 684–685; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Ист.-стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1874. Кн. 5. С. 32–34; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 211–215; Описание о российских святых. С. 8; *Зотов Р. В.* О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. СПб., 1892. С. 34–36, 263–264, 269; *Бережков М. Н.* Блж. Игорь Ольгович, кн. повгород северский и вел. кн. Киевский: Ист. очерк. Чернигов, 1893; *Лихачёв Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 185, 219–225; *Насонов А. Н.* История рус. летописания XI — нач. XVIII в.: Очерки и исследования. М., 1969. С. 91–92, 100–107; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 266; Т. 3. С. 596; *Голубицкий.* Канонизация святых. С. 58–59, 107; *Рапов О. М.* Княжеские владения на Руси в X — 1-й пол. XIII в. М., 1977. С. 106–107, 109, 146, 221, 236; *Шапов Я. Н.* Гос-во и Церковь. Др. Руси, X–XIII вв. М., 1989. С. 136, 140, 142, 176; *Федотов Г. П.* Святые Др. Руси. М., 1990. С. 96–97; *Макарий.* История РЦ. Кн. 2. С. 171–172, 231, 236, 265, 270, 273, 332, 470, 492; *Подскальски Г.* Христианство и богословская лит-ра в Киевской

Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996². С. 166, 356, 363, 364, 371, 478, 484; *Присёлков М. Д.* История рус. летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 91–92; *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у рус. князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006. С. 97–101, 105, 187–190, 363.

А. В. Кузьмин, А. П. Пятнов

Иконография. В состав Радзивилловской летописи (БАН. 34. 5. 30, кон. XV в.) вошли миниатюры, иллюстрирующие военные походы Ольговичей 1135–1136 гг., в числе к-рых был И. О. (Л. 166–168 об., 169 —верху); под 1142 г. помещена миниатюра с изображением похода И. О. на Переяславль (Л. 172 об. —внизу). История поражения И. О. открывается миниатюрой под 1146 г., где показано бегство войск князя и его брата от Изяслава (Л. 175) и заточение И. О. в Выдубицком мон-ре (Л. 176 —внизу), продолжается под 1147 г. миниатюрами, сюжет к-рых рассказывает о попечении кн. Владимира Мстиславича о судьбе И. О. (Л. 178–179), о прощении И. О. о постриге и его пострижении еп. Евфимием Переяславским (Л. 177) и завершается сценами надругательства киевлян над телом князя-инока («...поворозше за нозе, волокоша сквозе Бабин торжок до Святоя Богородици») и перенесения его останков с торго в ц. арх. Михаила (Л. 179 об.).

В Лицевом летописном своде 70-х гг. XVI в. (Голыцинский том — РНБ. ЕIV.225) проиллюстрированы события, связанные, в частности, с военными действиями в отношении Переяславля (попытка И. О. сесть на княжение — Л. 76 об. и его поражение — Л. 77), а также показано пострижение И. О. св. Евфимием, еп. Переяславским (Л. 140).

По описаниям иконописных подлинников XVIII — 20-х гг. XIX в. под 5 июня, И. О. «ростом был средний и сух, смугл лицом, власы над обычан, как поп, носил долги, брада же узка и мала, прилежно уставы иноческие хранил, погребен в мо-

них лет; ростом средний; телом сух, лицом смугл, у него малая и узкая борода, волосы разсыпаны по плечам; одежды монашеския, на голове схима» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 306).

Изображение И. О. как седовласого князя с непокрытой головой помещено в Царском Титулярнике 1672 г. (РГАДА. Ф. 135. Отд. 5. Рубр. III; см.: Портреты, гербы и печати Большого гос. книги 1672 г. СПб., 1903. № 13; наименован как «брат Всеволодов») и его копиях нач. 70-х гг. XVII — нач. XVIII в. (РНБ. Эрм. № 440; ЕIV.764; ГИМ. Муз. № 4047). Образ И. О. был введен в ряд композиций генеалогического древа Российских великих князей, царей и императоров (роспись 1689 г. в галерее Преображенского собора Ново-спасского мон-ря в Москве, стенопись свода парадных сеней ГИМ (выполнена в 1883 артелью Ф. Г. Торопова), гравюры и литографии XVIII–XIX вв. с изображениями родословных таблиц рус. государей (напр., в ГЛМ, см. также: *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 2. С. 239)). Фигура И. О. занимает отдельное клеймо на иконе «Образ всех святых Российских великих князей, княгинь и княжон рода царского» (60-е гг. XIX в., собор во имя равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге), он изображен в монашеском одеянии, со сложенными крестообразно на груди руками с крестом. Святой написан в верхнем ряду на иконе Божией Матери «Знамение» с собором блгв. князей и княгинь Всероссийских, созданной как дар имп. семье к 300-летию Дома Романовых ок. 1913 г. на московской фирме *Оловянишникова* (ГЭ).

Условный портрет И. О. встречается на гравюрах и литографиях, сюжетное изображение (в доспехах, на коне) — на литографии по рис. Б. А. Чорикова, ок. 1836 г. (Живописный Карамзин, или Рус. история в картинах / Изд.: А. Прево. СПб., 1836. Ч. 1). Образ И. О. включался также в монументальные программы убранства храмов: в частности, в стенописи храма Христа Спасителя он изображен



Поход кн. Игоря Ольговича на Переяславль. Миниатюра из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 172 об.)

настыре святого Симеона... и облечен в одежды монашеския» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 361–362), «рус, брада подоле Николины, власы просты, риза преподобническая» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 165 об.). В руководстве для иконописцев 1910 г. В. Д. *Фартусова* указано, что И. О. «типа русского, сред-

во имя блгв. вел. кн. Александра Невского (70-е гг. XIX в., худож. Фартусов по эскизам Н. А. Лаврова). В облачении схимника с крестом в правой руке И. О. изображен на эскизе В. М. Васнецова к росписи Владимирского собора в Киеве (1885–1893, ГТГ). В составе Собора русских святых И. О. (средовек в княжеском



Блгв. кн. Игорь Ольгович.
Фрагмент росписи парадных сеней
Гос. Исторического музея в Москве.
Артель Ф. Г. Торопова. 1883 г.

одеянии, с крестом в правой руке, левая рука на рукояти меча; надпись: «Сты(й) Игорь Киев(с)» показан в центральной части 2-го ряда на иконе нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ).

И. О., в кукле, с небольшой седой бородой, представлен в группе Черниговских чудотворцев на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» письма мон. *Иулиании (Соколовой)*: 1934 г. — келейном образе свт. Афанасия (Сахарова), нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (ризица ТСЛ, СДМ) и на их повторениях кон. XX — нач. XXI в. (храм Христа Спасителя, ц. Воскресения Христова в Сокольниках, ц. свт. Николая в Клённиках в Москве и др.). Сохранилась прорись (образец для иконописного кружка) 70-х гг. XX в., сделанная мон. *Иулианией* (сохранение иконописной школы МДАиС), на к-рой И. О. изображен прямолично по пояс, в княжеском плаще и шапке с орнаментами, с крестом в правой руке, с густыми волосами и маленькой редкой бородой.

Совр. иконография И. О. достаточно разнообразна и основана преимущественно на текстах подлинников. Неск. единоличных поясных изображений благоверного князя в схеме исполнено в иконописной школе МДАиС в визант. и древнерус. стилистике: икона 90-х гг. XX в. (средовек с вышейся, раздвоенной на конце бородой, в кукле, с крестом в правой руке), образ 2005 г. работы В. С. Глазвской (святой с небольшой округлой бородой, правая рука раскрыта ладонью). На иконе, написанной ок. 2005 г. в Москве, И. О. с едва заметной бородкой, в мантии и округлом кукле, со свитком в руках; на совместном изображении со св. Еленой (ок. 2007) — в рост в небольшом повороте вправо, в княжес-

ких одеждах и шапке, с крестом в правой и мечом в левой руке, русые волосы прядями ниспадают на плечи. Существуют и др. варианты совр. икон святого в княжеских одеждах, с крестом (в т. ч. в технике шитья).

Лит.: *Смирнов И. [М.]* Родословное древо государей рос., изображенное на своде паперти соборной церкви Новоспасского ставропигиального мон-ря. М., 1837. С. III; Радзивиловская летопись. СПб.: М., 1994. Т. 2: Текст, послед., описание миниатюр. С. 364–365, 368–370; *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996. С. 77; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 118–119; Синай, Византия, Русь: Правосл. искусство с VI до нач. XX в.: Кат. выст. / Мон-рь св. Екатерины на Синае, ГЭ. [СПб.], 2000. Кат. R–62; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239.

Э. П. И.

ИГРИЦКАЯ СМОЛЕНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ

(празд. 28 июля), чудотворный образ, один из наиболее почитаемых в Костромском крае. И. и. обретена в 1620 г. в 15 верстах к югу от Костромы, вблизи совр. дер. Песочной (Костромской р-н). По меньшей мере с 1-й пол. XVI в. в Игрицах (Игрицы, или Игрищи, — название



Игрицкая Смоленская
икона Божией Матери. Нач. XIX в.
(Алекса́ндро-Анто́ниовская ц., Кострома)

находящегося рядом с погостом урочища, где с незапамятных времен ежегодно 29 июня устраивались игрища) существовал церковный погост во имя свт. Николая Чудотворца (Великорецкого). В 1571 г., после эпидемии чумы, строения погоста были заброшены. В рукописной повести 1665 г. «Явление Пречистой Владычицы нашея Богородицы

и Приснодевы Марии, честнаго и славнаго ея Одигитрея, иже на реце Песочне» говорится, что 12 июня 1620 г. пастухи из соседней дер. Савинской, зайдя в полуразрушенную Никольскую ц., «зело престаревшую, яко разрушения еже и углом разпадшимся», увидели в ее алтаре на престоле образ Смоленской иконы Божией Матери, сияющий красками «яко новописан» (ГА Костромской обл. Ф. 558. Оп. 2. Д. 371. Л. 117; не опубли.).

После водосвятного молебна перед И. и. произошло исцеление бывшего 5 лет слепым местного помещика, «болярского сына» Емельяна Ивановича Исаева (по тексту некоторых списков повести, Савина). К И. и. началось паломничество окрестных жителей. Вскоре на месте обретения образа поселились костромичи Потанин, Григорий, Карп и Андрей, позднее принявшие монашеский постриг. По благословению патриарха Филарета в 1624 г. посадским человеком Костромы Архимом Васильевым «с товарищи» на месте бывш. погоста был основан *Богородицко-Игрицкий муж. мон-рь* в честь Смоленской иконы Божией Матери, ставший через неск. лет большой и благоустроенной обителью. По сведениям писцовой книги 1627–1628 гг., в центре обители высились деревянный клетский «с трапезою, на подцерковье с папертьми» храм в честь Смоленской иконы Божией Матери с Никольским приделом. В храме находилась главная монастырская святыня — И. и.: «Образ чудотворной Пречистыя Богородицы Одигитрия, а назади того образа написан образ Николы чудотворца, стоит в ките, обложен серебром басмоу, венец резной, да в прикладе двадцать пять гривен басмяных, да двадцать крестов серебряных, да у образа Пречистыя Богородицы пелена камчата» (Мат-лы для истории сел. 1912. С. 24). В описи мон-ря 1688–1689 гг. уточняется: образ помещен в деревянном ките, к-рый «писан золотом и серебром; на ките и на затворех писаны праздники и святые; поверх кiota пятнадцать глав со кресты золочеными. Чудотворной образ обложен серебром, в чекан, золочен; венцы и коруна, и цапа — чеканные, другая цапа резная — золочены. На коруне и на венцах, и на цапах, в гнездах серебряных, и поверх коруны, на спнях — двадцать четыре камени разных; на спнях, в за-

крепе, у камней девят жемчужин. Возглавие у образа Богородицы низано жемчугом, посреди камешек... В привесе у того ж образа Богородицы: трои серги и рясы жемчужные...», в венце образа свт. Николая Чудотворца «три камени: две винисы да смезен» (цит. по: *Виноградов*. 1915. С. 4).

В 1686–1689 гг., после возведения в мон-ре нового, каменного 5-главого 2-столпного (летнего) собора в честь Смоленской иконы Божией Матери, в него была перенесена И. и. Во время секуляризационной реформы 1764 г. мон-рь «по уважению» к тому, что в нем находился чудотворный образ, не закрыли, но он стал заштатным. С 1792 г. по просьбе костромской Думы И. и. ежегодно носили в Кострому: в среду 9-й недели по Пасхе и в первых числах дек. Приблизительно с 1820 г. по весне икону ежегодно возили в г. Нерехту и в с. Писцово Нерехтского у. (ныне пос. Писцово Комсомольского р-на Ивановской обл.), откуда был родом тогдашний настоятель мон-ря игум. Порфирий. По-видимому, во 2-й пол. XIX в. установился обычай носить И. и. во время Великого поста в Воскресенскую ц. с. Левашёва Костромского у. (ныне Некрасовского р-на Ярославской обл.) и в селения прихода. Ежегодный крестный ход с И. и. из мон-ря в Кострому и обратно был важным событием в жизни города и уезда. В среду 9-й недели по Пасхе при огромном стечении народа братья мон-ря под колокольный звон на особых носилках выносила икону в сияющем золотом окладе, украшенном драгоценными камнями, и несли ее 15 верст до Костромы, где под перезвон колоколов всех храмов на берегу Волги святыню встречало все городское духовенство во главе с правящим архиереем. В городе икона пребывала ок. 2 месяцев: вначале она находилась в кафедральном соборе, затем ее переносили из церкви в церковь. 27 июля из собора И. и. крестным ходом относили обратно в мон-рь. В первых числах дек. И. и. вновь приносили в Кострому, где святыня пребывала до Недели Торжества Православия.

После закрытия монастыря (1919) И. и. находилась в приходской ц. во имя свт. Николая Чудотворца с. Песочного, после ее закрытия (1932) — в Воскресенской ц. соседнего с. Любовникова (Костромской р-н), откуда была похищена в 1958 г.;

в наст. время ее местонахождение неизвестно.

В нач. XIX в. в Игрицком мон-ре был создан точный список И. и.— 2-сторонняя икона (62×46 см) в меднопозолоченном окладе, которая во время выноса И. и. помещалась в киот на ее место. С нач. 30-х гг. XX в. список находился в Воскресенской ц. с. Любовникова. После похищения И. и. прихожане прятали список по домам, принося в церковь только на богослужение. В 2008 г. он был передан в Александро-Антониновскую ц. Костромы, где для него изготовили дубовый киот.

И. и. относится к иконографическому типу Божией Матери «Одигитрия»: изображенная по пояс Богоматерь держит на левой руке благословляющего Младенца, в левой руке Которого свиток.

Арх.: Явление Пречистого и чудотворного образа Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, честнаго и славнаго ея Одигитрея, иже на реце Песочне (рукопись 1665 г.) // ГА Костромской обл. Ф. 558. Оп. 2. Д. 371. Л. 113–136.

Ист.: *Самарянов В. А.* Памятная книга для Костромской еп. Кострома, 1868. С. 79, 105–106; *Рукописи Богородицкого Игрицкого мон-ря что на р. Песочне* // Костромская старина. Кострома, 1894. Вып. 3. С. 78; Мат-лы для истории сел, церквей и владельцев Костромской губ. Отдел 3-й для Костромской и Плесской десятин Костромского у. Вып. 5. М., 1912. С. 24; *Виноградов Н.* Описная и приходо-расходная книги Игрицкого мон-ря 1688–1689 гг. Кострома, 1915. С. 4–5; *Диев М.* Город Нерехта в XVIII в. и в 1-й четв. XIX в. Кострома, 1920. С. 112.

Лит.: *Крживоблоцкий Я.* Мат-лы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба: Костромская губ. СПб., 1861. С. 461–463; *Островский П.* Ист. записки о Костроме и ее святыне. Кострома, 1864. С. 81; Явление и чудеса Смоленской иконы Божией Матери, называемой Игрицкою // Костромские Ев. 1892. № 16. Ч. неофиц. С. 392–400; *Зонтиков Н. А.* Богородицко-Игрицкий мон-рь: Судьба обители // Костромской р-н: веки истории. Кострома, 2003. С. 189, 191, 192, 195–197.

Н. А. Зонтиков

«ИГРУШКИ ИМПЕРАТРИЦЫ ФЕОДОРЫ» [«куклы», «ляльки»; греч. τὰ νινία], название миниатюрных икон (диптиха) Богоматери и Спасителя в мон-ре Ватопед на Афоне. Святогорское предание связывает их историю с эпизодом позднеиконоборческой эпохи, упоминаемым Продолжателем Феофана (*Theoph. Contin.* 1992. S. 27). Согласно этому историческому сочинению, имп. Феодора, жена последнего имп.-иконоборца Феофила (829–842), втайне от мужа хранила иконы небольшого размера под подушкой в спальне.

Однажды во время молитвы ее застал дворцовый шут Дендрис и спросил, что это за предметы и что императрица с ними делает. Феодора ответила, что это ее игрушки, к-рые она очень любит. Вскоре во время обеда Дендрис рассказал Феофилу, что у императрицы есть очень красивые игрушки, к-рые она прижимает к груди и целует. Взбешенный Феофил обвинил супругу в идолопоклонстве, но Феодоре удалось убедить его, что шут-дурачок принял за игрушки отражения в зеркале ее и придворных дам. Позже Феодора либо уговорила Дендриса не рассказывать больше никому об игрушках, либо наказала его (пригрозила наказанием), поскольку в дальнейшем он боялся говорить на эту тему, хотя Феофил и склонял его к этому. На миниатюрах лицевых Минологиев XI–XII вв. имп. Феодора изображается держащей в руках маленький круглый образ.

Отдельного сказания, посвященного «И. и. Ф.» и их судьбе, до сер. XVI в. не существует. По дошедшим известиям, впервые в 1559 г. в рассказе о хиландарском посольстве в Москву (см. ст. *Евхаетская икона Божией Матери*) среди монастырских святынь, к-рые св. Савва, архиеп. Сербский, принес «от Иерусалима, и Раита, и Егупта, и Царя града», упоминается «образ Пречистыя Богородицы невелик, златом обложен, и от того образа великое благоухание исходит, что цесарица Феодора в подушке держаше в тайне, при цари Феофиле иконоборце» (*Турилов*. 1996. С. 523). Вероятно, та же икона упоминается и в Повести о чудотворной хиландарской иконе Божией Матери «Троеручица», дошедшей в списке 1804 г. (НБС. Рс 74. Л. 243–243 об.), но написанной скорее всего в посл. трети XVII — сер. XVIII в. Повесть связывает с ней предание о смерти имп. Феофила: «...трета [икона], иже имейше блаженная Феодора царица в ковчезе своем; егда же ея муж, цар Феофил, иконоборец, умираше, и зинувши тако, яко утроба его изнутри зряшеса, и сию икону ему пред очи постави, и помалу составишася, кое и святыя мощи вельми благоухание имеет» (*Штавьанин-Борђевић*. 1984/1985. С. 290). Источником последнего известия послужило «Небо новое» архим. Иоанникия (Галатовского) (Львов, 1665. Л. 59), возможно в церковнослав. переводе (его влияние ощущается



в Повести); менее вероятно, что рассказ восходит к церковнослав. переводу «Деяний церковных и гражданских» Цезаря *Барония* в сокращении П. Скарги (М., 1719). В. Г. Григорович-Барский в 1744 г. упоминает под названием «И. и. Ф.» («некие древни иконы малы... зело достохвалнаго и удивительного художества: Христос на особой дщицы, и Богородица с Младенцем на другой, зело ветхий и удивительнаго живописания, висящий над игуменскою кафедрою, именуемы гречески «вня тис василессис Феодорас», си есть куклы царыци Феодоры») миниатюрный диптих, хранящийся в мон-ре Ватопед. Его рассказ восходит к тексту Продолжателя Феофана. В кратком перечне святых афонских мон-рей (Краткое описание священныя и царския монастыры поклонения Святыя Горы Афонские. Солунь, 1838), составленном не ранее рубежа 1-го и 2-го десятилетий XIX в. (собор мон-ря *Эсфигмен*, построенный в 1806–1810, именуется в нем «новый»), «И. и. Ф.» не упоминаются ни в Ватопеде, ни в Хиландаре (вероятно, они не считались первостепенными реликвиями). В совр. работе, посвященной афонским чудотворным иконам Божией Матери, «И. и. Ф.» также не фигурируют (*Татиш-Буриш М.* Чудотворне иконе Пресвете Богородице на Светой Гори Атонской // Четврта казивања о Светой Гори. Београд, 2005. С. 48–83).

В наст. время трудно судить, имеют ли отношение упоминания XVI в. и 1804 г. хиландарской святыни к диптиху, находящемуся в Ватопеде, о к-ром сообщали ученые путешественники и паломники XVIII — нач. XX в. Этого нельзя исключить, поскольку в пределах Афона имело место перемещение святынь (не относящихся к числу главных) из одного мон-ря в другой. В то же время против такого отождествления говорит упоминание в хиландарских преданиях не диптиха, а только иконы Богородицы. В историчности и достоверности ватопедского предания сомневался еще архим. Антонин (Капустин), ссылаясь на то, что в древнейших лицевых минологиях имп. Феодора изображена с миниатюрными круглыми (типа медальонов), а не прямоугольной формы иконками. По мнению Н. П. Кондакова, «ватопедскую икону, сохраняемую ныне в складне с двумя другими иконами, еще можно признать

греческою, хотя позднейшею, иконою Богородицы с Младенцем на правой руке, но, очевидно, только ее малый размер дал повод к легенде... Письмо ее не ранее XVI в., но на доску набиты части древнего оклада из ленточной скани XIV–XV вв.». В наст. время ватопедский диптих датируется рубежом XIV и XV вв. и определяется как вклад трапезундской имп. Анны Палеологины Кантакузины Филантропины, жены имп. Мануила III, правившего в 1390–1412 гг. (см.: ПЭ. 2004. Т. 7. С. 325–326).

Иконографический тип (изображения поясные) — Спас Всемиловитый и Богородица «Умиление» (правый вариант, в верхней части иконы Божией Матери — поясные изображения архангелов. Размер (по Кондакову) — 22×17 см. Помимо упоминаемой исследователем древней басмы на иконах имеется одинаковый серебряный позолоченный оклад XVIII (?) в. с изображениями серафимов по углам; к тому же времени относится и позолоченная корона, венчающая Богородицу. Правая кисть Богородицы окована серебром.

Сюжетные изображения, связанные с «И. и. Ф.», и песнопения в их честь неизвестны, отдельное празднество не установлено.

Ист.: *Штаблянин-Боршевский Л.* Чудеса Пресвете Богородице Агапиа Криганина и ново чудо Богородице Троеручице монастыря Хиландара // АрхПр. 1984/1985. Кн. 6/7. С. 290; *Theoph. Contin.* (рус. пер.: *Продолжатель Феофана.* Жизнеописание визант. царей. СПб., 1992. С. 27); *Турилов А. А.* Рассказы о чудотворных иконах мон-ря Хиландар в рус. записи XVI в. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 1996. С. 523; *Григорович-Барский В.* Второе посещение Св. Афонской горы. М., 2004^{р.}. С. 205–206.

Лит.: *Антонин (Капустин), архим.* Заметки поклонника Св. горы. К., 1864; *Кондаков Н. П.* Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. С. 133–134.

А. А. Турилов

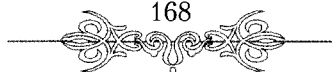
ИГУМЕН [греч. ὁ ἡγούμενος — управитель, руководитель], начальник мон-ря; в РПЦ титул, присваиваемый как иерархическая награда иеромонахам (соответствует протоиерею белого духовства). В НЗ слово ἡγούμενος обозначает вообще начальствующего («Но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий» — Лк 22. 26; «начальствующих между братьями» — Деян 15. 22) и переводится на рус. язык также как «начальник» (Деян 7. 10; 14. 12), «вождь» (Мф 2. 6), «наставник» (Евр 13. 17). При-

менительно к епископу слово ἡγούμενος в древней Церкви употреблялось в значении «начальствующий над Церковью» (*Sozom. Hist. eccl.* 7. 8; *Cyr. Alex.* In Luc. 5 // PG. 72. Col. 553). Епископы «для мирян своих — пророки, начальники (ἄρχοντες), вожди (ἡγούμενοι)...» (Const. Ap. II 25. 7; «начальник и вождь (ἡγούμενος) ваш» — Ibid. II 26. 4; ср.: Ibid. III 5. 3). ἡγούμενοι называет *Феодорит*, еп. Кирский, вождей (епископов) общества выступивших против свт. *Афанасия I Великого* (*Theodoret. Hist. eccl.* I 28).

О ἡγούμενος как руководителе монашеской общины упоминают прп. Иоанн Лествичник: «...испросив у игумена лавры (τόν τῆς λαύρας ἡγούμενον) келлию...» (*Ioan. Climacus.* 4. 110 // PG. 88. Col. 721A); прп. Иоанн Моск.: «...авва Геронтий, игумен (ὁ ἡγούμενος) монастыря святого отца нашего Евфимия...» (*Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 21 // PG. 87. Col. 2868B).

В начале устройства монашеской жизни управление мон-рями осуществляли особые лица — «отцы» (ἄββας). Появившиеся именованья «игумен» и «архимандрит» долгое время употреблялись как синонимы, нек-рые авторы считают, что по крайней мере до сер. VI в. между ними невозможно установить разницу, они стали различаться не раньше X в. (*Marin.* P. 86, 88). Начальники больших и известных мон-рей на Востоке стали именоваться архимандритами (ἀρχιμανδρίτης, ἀρχων τῆς μάνδρας), а малых — И. (*Никодим [Милаш], еп.* Право. С. 656). Функции И. как настоятеля мон-ря соответствуют таковым архимандрита (*Marin.* P. 87; *Никодим [Милаш], еп.* Право. С. 656). (О начальнике мон-ря в Западной Церкви см. ст. *Аббат*; должность И. — настоятеля мон-ря имеется в вост. католич. Церквях.)

Документы *Вселенского IV Собора* (451) содержат послания архимандритов, поданные Собору (ACO. T. 2. Vol. 1(2). P. 120; DBC. T. 3. С. 28–30, 31–32); в документах К-польского Собора 536 г. перечисляется примерно 37 сир. мон-рей, возглавляемых архимандритами (*Анатолій (Гристок), иером.* С. 198); *Вселенским VII Собором* (787) употребляется в основном наименование «игумен»: среди 109 И., подписавших соборное определение, прочитанное в 4-м деянии, главы 2 мон-рей К-поля именованы И. и архимандритами — это Савва студийский и Платон сакку-





дийский, также поименованы Иосиф ираклийский (ἡγούμενος καὶ ἀρχιμανδρίτης τοῦ Ἡρακλείου), Феодор пандский (ἡγούμενος καὶ ἀρχιμανδρίτης τοῦ Πανδοῦ), Макарий вардский (ἡγούμενος καὶ ἀρχιμανδρίτης τῆς Βαρδά), Феодор водосский (ἡγούμενος καὶ ἀρχιμανδρίτης τῆς Βόδου), Стефан кареонский (ἡγούμενος τοῦ Καρεῶνος καὶ ἀρχιμανδρίτης), Ваан фермский (ἡγούμενος καὶ ἀρχιμανδρίτης τῶν Θερμῶν), Варда прусиадский (ἡγούμενος καὶ ἀρχιμανδρίτης Προυσιάδος) (*Mansi*. Т. 13. Р. 152; ДВС. Т. 4. С. 487–490). Употребление 2 наименований сана в отношении одного лица несомненно свидетельствует об их различии в это время. Позднее сан архимандрита становится выше сана И. Архимандриты прежде И. получают «лобзание мира» от императора. Т. о., титул архимандрита вначале сохранялся у И., к-рых император хотел почтить особо: подобно званию «протосинкелл», этот титул становился только почетным, дающим право присутствовать на церемониях, процессиях, синодах; это был уже персональный титул, он давался И. за личные заслуги, возможно, в той борьбе, к-рая предшествовала VII Вселенскому Собору (*Marin*. Р. 89).

В V–VI вв. И. могли быть не только пресвитеры, но также монашествующие диаконы и не имеющие священного сана монахи. Позже И. поставлялись только пресвитеры. Для поставления И. незнание грамоты не считалось препятствием: так, на документе Собора 536 г. за И. к-польского мон-ря Константа Стефана расписался диакон, И. же поставил крест (*Mansi*. Т. 8. Р. 907), И. одного из халкидонских мон-рей — Савватий расписался рукой своего диакона, сказав, что не умеет писать (*Ibid.* Р. 1018); о подобных случаях в последующее время говорит факт издания К-польским патриархом *Николаем III Грамматиком* (1084–1111) правила, запрещающего избирать И. неграмотного, к-рый, не зная точно канонов, будет неспособен управлять монахами своего мон-ря (прав. 23 в изд.: *Pitra J. B. Spicilegium solesmense*. Р., 1852). И. как настоятель мон-ря избирался братией, 123-я новелла имп. св. *Юстиниана I* предписывала избирать его не по его прежней должности, а по делам его жизни. Избранный большинством И. должен был получить одобрение патриарха и быть представлен импе-

ратору, патриарх вручал ему пастырский посох — знак церковной власти (*Marin*. Р. 92). В отличие от общежительных мон-рей в визант. особенножительных мон-рях (идиоритмах, от ἴδιος — свой, частный и ῥυθμός — образ, способ), сохранявших в монастырской жизни начала келлиотства, свободы «своего жития», И. избирался на 1 год большинством голосов, его деятельность проверяли почетные старцы — власть его была ограниченной и непрочной; в кон. XIX в. на *Афоне* было 11 идиоритмов: Великая Лавра, Ватопед, Иверский, Хиландар, Кутлумуш, Пантократор, Ксиропотам, Дохиар, Ставроникита, Эсфигмен, Кастамонит (Констамонит) (*Соколов*. С. 339); во 2-й пол. XX в. их было 9, с 1992 г. все афонские мон-ри являются общежительными.

Общежительный мон-рь подчинялся И., он был его ближайшим начальником и администратором. И. управлял мон-рем, руководствуясь уставом, т. е. сводом правил, по к-рым должна жить монашеская община. Первые уставы были составлены прп. *Пахоимем Великим* († 348), затем свт. *Василием Великим* († 379). Впосл. появились уставы *Иерусалимский прп. Саввы Освященного* († 532), игум. Муталаскского мон-ря, Студийский, составленный игум. прп. *Феодором Студитом* († 826), устав игум. прп. *Афанасия Афонского* († ок. 1000), созданный для афонского иночества, и мн. другие. Кроме того, основателям и покровителям мон-рей в Византии было дано право создавать уставы, к-рые в отличие от общецерковных назывались ктиторскими (в толковании на Двукр. 1 патриарх *Феодор IV Вальсамон* приводит различные т. зр. на ктиторские уставы: одни считали, что эти уставы недействительны, другие — что «они должны иметь силу, если написаны согласно с законами и правилами», третьи полагали необходимым для последних царское утверждение — Правила ПС с толк. С. 793–794). Как ни много было в практике визант. мон-рей уставов, но в их основе лежали 3: Иерусалимский, Студийский и афонский прп. Афанасия (*Соколов*. С. 320). Устав нормировал жизнь мон-ря до мельчайших подробностей, в т. ч. и адм. власть И.

И. осуществлял нравственно-дисциплинарный надзор над монахами. Он был пастырем и учителем, как

отец должен был заботиться о каждом монахе (в антиохийских мон-рях он будил монахов на молитву, к-рую сам же начинал — *Ioan. Chrysost.* In Matth. 68. 3 // PG. 57. Col. 644), и прежде всего о его нравственном совершенстве по пути достижения цели — вечного спасения. И. должен был увещевать монахов, слабых поддерживать, малодушных укреплять, согрешивших возвращать на путь истины. Он, по Уставу свт. Василия Великого, «должен дать отчет за каждого», и если впадает кто-либо из братьев в грех, то И. ответствен за то, что «не сказал ему предварительно оправданий Божиих», не научил, как исправиться, и особенно если, потворствуя, «ослабил строгие правила жизни» (*Древние иноческие уставы*. С. 279). Пострижение в монашество совершалось после испытания вновь поступающего с согласия и в присутствии И. С момента поступления в мон-рь монах находился под надзором и властью И. По выражению аввы Орсия, братия состоит в подчинении «по чину свободного порабощения» (Там же. С. 166). Послушник должен жить по заповедям и ничего не делать по своей воле — в этом и заключается истинное послушание, говорит прп. Феодор Студит: «Ибо, не живя по своей воле, он, через посредство игумена, живет для Бога, и «открытым лицом... взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа», — как написано (2 Кор 3. 18)» (*Theod. Stud. Catech. parv. Serm. 104*). А кто потворствует лишь собственным желаниям и пренебрегает законами послушания, тот уловляется дьяволом и влачит жизнь мучительную, хотя и кажется, что он постится и бодрствует, — «все, что не по вере, — грех» (Рим 14. 23) (*Ibidem*). О сильной власти начальствующих (ἡγεμονία) над киновиями и необходимости послушания старшим сообщается в «Беседах к египетским монахам», приписываемых прп. *Ефрему Сирию*; в то же время, обращаясь к настоятелю, автор говорит: «...ты принял на себя дело душ совершенных. Поэтому весьма трезвись; великого внимания требует дело» (*Ephraem Syr. Serm. paraen. ad monachos Aegipti. 9, 14*). Делом исповеди в мон-ре заведовал И. или старец, уполномоченный на то И. Настоятель мон-ря, И., обладал в своей обители правами старца — правами частного,



индивидуального руководства. Согласно правилам свт. Василия Великого, И. и являлись прежде всего совершителями монашеской исповеди (*Смирнов*. С. 159). Это была одна из тяжелых обязанностей И. В Студийском мон-ре, напр., ежедневно в конце утрени И. принимал исповедь монахов; исповедовались обычно раз в неделю, во всяком случае не мог быть более 15 дней. Здесь исповедь была частью таинства Покаяния (*Marin*. Р. 96). В то же время были И., не имевшие пресвитерского сана, и если они принимали исповедь, то таковая не носила сакраментального характера. В К-поле И. в основном были пресвитерами, но игум. саккудийский Платон, напр., оставался диаконом всю жизнь. Однако правила Соборов предписывают, чтобы И. мон-ря обязательно был иеромонахом, т. е. священником и монахом (*Ibidem*; ср.: VII Всел. 14).

И. должен быть образцом строгости, справедливости, воздержания, примером в исполнении обетов иночества. «...Вы, подвижники — настоятели братства,— обращается к начальникам мон-рей прп. Макарий Египетский, — как приявшие на себя великое дело, так поборайте смиренномудрием хитрые козни злобы, чтобы вам, ввергнувшись в страсть гордыни, как властвующим над братьями, и превозносясь пред ними, вместо величайшей пользы не причинить ущерба и великого вреда душе; напротив того, как сердобольные отцы, ради Бога предав себя на служение братству, а не на господствование, во всем заботясь о братьях телесно и духовно и стараясь о пользе души каждого, прилагайте о них попечение как о чадах Божиих». Поэтому, продолжает преподобный, «соблюдайте сан настоятеля, как то: распоряжайтесь, или приказывайте, или подавайте советы искуснейшим из братьев, или иному запрещайте, или обличайте, где нужно, или увещайте, где должно, по заповеди апостольской (2 Тим 4. 2), чтобы, по неведению, под предлогом смирения и кротости не пришли в замешательство дела монастырские, когда настоятели и братья не сохраняют чина последовательности» (*Macar. Aeg. I/II 1. 6. 5*). Устав свт. Василия Великого предписывает настоятелю мон-ря «не надмевать сан, чтобы самому ему не лишиться блаженства, обещанного смиренномудрию (Мф

5. 3)», он должен убедиться в том, что «попечение о многих есть служение многим» (Древние иноческие уставы. С. 280). Власть И. не была произвольна и бесконтрольна, поскольку он руководствовался уставом. В случае к.-л. нарушений устава братия через своих старейшин могла сказать И. о заблуждении и сделать увещание И. исправиться. Если И. отказывался исправиться, он мог быть смещен. Лишенный власти И. мог оставаться в мон-ре, но уже как простой монах. И., нарушающий порядок мон-ря, поведение к-рого сеяло соблазн, наносило вред благочестию, совершенно изгонялся из мон-ря. Однако И. не мог быть смещен и заменен другим по воле, напр., пожертвователя, ктитора, без воли подлежащего епископа, к-рому подчинен мон-рь (Двукр. 1). В толковании на Двукр. 1 *Иоанн Зонара* говорит, что правило настолько устраняет жертвователя от обители, «что не позволяет ни ему самому быть игуменом монастыря, без воли епископа, ни производить другого вместо себя во игумена» (Правила ПС с толк. С. 792). Если И. впадал в сребролюбие, если он «за золото» принимал в монашеское житие, то он извергался из священнического чина, по Халкид. 2, а не имевший пресвитерского рукоположения изгонялся из мон-ря и помещался в другой на послушание (VII Всел. 19, это правило в отличие от Халкид. 2 менее строго: оно допускает предварительное увещание и лишь затем предписывает изгнание из мон-ря).

У И. были помощники (штат к-рых в визант. мон-рях в IX–XII вв. достиг почти полного развития: эконом, казначей, келарь, трапезничий и др.), к-рые заведовали различными областями монастырской жизни. Их поставлял в должность И. (*Соколов*. С. 394–395). 14-е прав. VII Вселенского Собора признает за И. право производить в чтеца, но только в своем мон-ре и только если он «получил рукоположение от епископа в начальство игуменское, без сомнения уже будучи пресвитером». Согласно 6-му прав. свт. *Никифора I* К-польского, И. может поставить в своем мон-ре в иподиакона, хотя, как отмечает еп. *Никодим (Милаш)*, правило, по сути, противоречит VII Всел. 14, вместе с тем эту привилегию, предоставленную И., нельзя назвать и неканонической, если вспомнить о различии между степенями

высшей и низшей иерархии: члены низшей иерархии — от иподиакона и ниже — поставляются не через рукоположение (*хиротонию*), а через руковоложение (*хиротесию*), причем вне св. алтаря и до начала св. литургии (*Никодим [Милаш]*, еп. Правила. Т. 2. С. 577–578). И., согласно VII Всел. 21, может отпустить монаха из мон-ря или принять монаха из др. мон-ря. Однако, замечает еп. *Никодим*, «это правило должно быть поставлено в связь с другими имеющимися правилами, которые определяют, что всякий монах, начиная с игумена до самого младшего брата, находится в безусловной зависимости от подлежащего епископа (IV Всел. 4, 8; Двукр. 1, 4 и др.— *Л. Л.*) и потому разрешение игумена отпустить одного брата из монастыря или принять в число братства монахов из другого монастыря имеет юридическое значение только тогда, когда этот игумен поступает с ведома и дозволения подлежащего епископа...» (*Никодим [Милаш]*, еп. Правила. Т. 1. С. 635).

И. было вверено под надзор имущество мон-ря, в т. ч. монастырские здания, он управлял им и был ответствен за его сохранность (VI Всел. 4, 8), расточающий же монастырское имущество должен был быть изгнан из мон-ря (VII Всел. 12). Среди помагавших И. в управлении монастырским имуществом и заведовании монастырским хозяйством первое место принадлежало эконому (οἰκονομος) (ср. тайную молитву архиерея при возведении в И.: «...вѣрна и мѣдра икономѣ ввѣрившѣся есмь... словесныя пастыры» — Архиерейский чиновник. Чин, бываемый на произведение игумена). По 11-му прав. VII Вселенского Собора, «будучи обязаны хранить все божественные правила, мы должны также охранять всеконечно неизменным и то, которое повелевает быти иконому в каждой церкви... То же самое наблюдать и по монастырям». Это правило подтверждает 26-е прав. Халкидонского Собора, в к-ром говорится, что эконом избирается из собственного клира церкви, следов., разъясняет *Феодор Вальсамон*, «даже и нездравомыслящий не скажет, чтобы миряне могли управлять имуществом монастырей» (Правила ВС с толк. С. 667).

Возведение в сан И. совершается архиереем на литургии во время входа с Евангелием. Производимый в И. приводится протодиаконом или



2 диаконами к архиерею, если сам архиерей литургисает, если же нет, то приносят архиерею епитрахиль, нарукавники и омофор. После облачения архиерея к нему подводится производимый в И., к-рый трижды поклоняется архиерею до пояса и приклоняет главу. Архиерей трижды осеняет его главу крестным знаменем и, встав, возлагает на его главу руку, затем читает молитву: «сїѡ пѣствѣ кѣпно во єдино собравый... непорочно сїѡ соблюди... ѿ раба твоего сегѡ, егѡже бл҃гволюа єси поставити надъ неѡ игѣмена, достѡйна покажи твоеѡ бл҃гости ѿ всѣхъ ми добродѣтельми оукраси... Приклонї гдїи, оухо твое, ѿ оуслыши моленїе наше, ѿ покажи раба твоего сегѡ игѣмена сѡ честна ѡбїтели...», к-рая свидетельствует, что И. поставляется к определенному месту служения («сїѡ пѣствѣ... надъ неѡ игѣмена», «сегѡ игѣмена сѡ честна ѡбїтели»).

На Руси первые И. были создателями мон-рей или устроителями общежительного бытия их, они олицетворяли собой мон-рь, являясь светильниками благочестия, дали монашеству образец игуменства — преподобные *Феодосий Печерский* († 1074), *Сергий Радонежский* († 1392), *Кирилл Белозерский* († 1427), *Корнилий Комельский* († 1537) и др.

Киевский Печерский мон-рь (XI в.), основанный прп. Антонием Печерским, перенесшим в него традицию Афона, был первым мон-рем, явившим пример для развития монашества, этому примеру следовали рус. мон-ри последующего времени. Прп. Антоний поставил И. Варлаама, а после перевода Варлаама в др. мон-рь — избранного братией Феодосия, причем последний, приняв священство, стал иеромонахом и И. Прп. Феодосий ввел в мон-ре устав Студийского мон-ря (*Щанов. С. 13, 15*). Он требовал строгой монашеской дисциплины, неоспоримости заповедей, вынесенных И., поддерживал «истинное общежитие», имущественное равенство братии. После смерти прп. Антония прп. Феодосий установил в мон-ре порядок избрания И. всей братией мон-ря; перед своей кончиной он благословил на игуменство избранного братией Стефана. Впосл. порядок избрания И. утвердился. Имя избранного сообщалось князю, затем по повелению князя митрополит поставлял новоизбранного И. главой мон-ря. Этот порядок был принят и в др. мон-рях. Монашеским настоятелем мог по-

ставляться приходский священник, конечно, перед поставлением он принимал постриг — таково было, напр., поставление Прохора в 1112 г. настоятелем Печерского мон-ря (*Смолич. С. 37*). Если ктиторм был князь, он сам назначал И., митрополит лишь поставлял его главой мон-ря по церковному чину. Материальная зависимость мон-ря от княжеских вкладов заставляла И. такого мон-ря искать средний путь между строгим исполнением монашеского устава и княжеской волей (Там же). Иноки Печерского мон-ря не попали в зависимость от княжеской власти, благодаря тому что в самом начале устройства обители прп. Антоний получил от кн. Изяслава Ярославича офиц. разрешение на владение землей и горой (*Бѣлхова. С. 29*).

Помощником И. был приставник — управляющий, авторитетный монах, возможный преемник И. Важной должностью в мон-ре являлся келарь, ведавший хозяйством. В число высоких должностей входил демецвенник церковный — руководитель церковного хора. Особое место в мон-ре занимал священник, иеромонах; иногда неск. иеромонахов совершали богослужения, исполняли требы (*Щанов. С. 21*).

И. древнерус. мон-рей не только руководили практической и духовной жизнью насельников своих монастырей, но те из них, кто возглавляли крупные мон-ри, играли политическую роль, пытались решить междукняжеские конфликты, — таковы И. киевского Печерского мон-ря, новгородского Юрьева мон-ря, — что несомненно свидетельствует об их значительном авторитете в обществе (*Бѣлхова. С. 40*).

Истинным создателем иночества в Московском княжестве и на северо-востоке Руси явился прп. Сергий Радонежский. В 1354 г. братия основанного им мон-ря выбрала его И., и еп. Афанасий Волынский, замещавший Главу Русской Церкви, возвел прп. Сергия в игуменское достоинство. В это время (со 2-й пол. XIV в.) на Руси начала проводиться реформа монастырского жития на основе общежитийного Устава прп. Саввы Освященного. Реформа шла медленно, встречая сопротивление в самих мон-рях. Так, в Троице-Сергиевом мон-ре общежитие вводится только в 1364–1376 гг. Преподобный, своей подвижнической жизнью до-

стигший духовной высоты, оказывал глубокое воздействие на окружающих. Он стал проводником монашеской реформы в Московском княжестве и на территории Великого княжества Владимирского. Восемь основателей мон-рей были учениками прп. Сергия. Согласно реформе, строгая дисциплина предписывала подчинение И.: службу, «приказанную» им И., монахи обязаны были служить «как Самому Христу»; без благословения И. они не могли покидать пределы мон-ря; братия разделялась по службам: келарь, повар, хлебопек и проч. Келарь в рус. мон-рях с кон. XV в. был вторым лицом после И.: в митрополичьей уставной грамоте (ок. 1500) он упоминается сразу после И. На документах Троице-Сергиева мон-ря, напр. касающихся управления и хозяйственных дел, ставилась особая келарская печать. В больших мон-рях эта должность была обязательно. Келарю главного мон-ря принадлежала адм. и судебная власть в приписных мон-рях, в таком случае эконом становился его помощником, ведавшим собственно монастырским хозяйством (*Смолич. С. 166–167*).

В XVI в. во главе мон-ря стояли И. (архимандрит) и соборные старцы, обычно ок. 10, в их число входили келарь, казначей и др. Старцы управляли духовной и хозяйственной жизнью мон-ря, выдвигали строителя, И., приказчиков, хлебников и др. В документах этого периода часто встречаются выражения «игумен да соборные старцы приказали», «приговорил игумен и соборные старцы» и т. п. (*Кольцова. С. 90*). В XVII в. И. (архимандриты) больших мон-рей вместе с соборными старцами были перечислены (по масштабам и значимости мон-рей) в т. н. Лестнице властей, представлявшей систему высшей церковной власти на церковных Соборах.

В Прибавлении (1722) к «Духовному регламенту», содержащем в т. ч. в разд. «О настоятелях монастырских» строгую регламентацию монастырской жизни, настоятелю — И. или архимандриту — предписывалось бежавшего монаха до смерти его держать в оковах и в трудах (52); настоятель, принявший беглого монаха «самовольно, без указу», сам низводит «в монастырскую работу», никогда уже не имея возможности стать начальствующим (51); настоятель не должен принуждать





братию приходить к себе на исповедь, ибо таковая будет притворной (56); общий духовник — иеромонах должен докладывать настоятелю, «аще какое злое в братии вкоренилось обыкновение», чтобы настоятель мог решать, как его искоренить в мон-ре (57). Определялось, что настоятель «по званию своему правительствует», если же «духовный начальник» не будет «противу своего звания» заботиться о спасении душ, «такового ничтоже медля сводити в степень последнего братства, а в его место советом братии избирати ино-го» (49, 50).

Вопрос об избрании И. в своем мон-ре время от времени становился предметом рассмотрения офиц. документов, касающихся устройства монашеского жития. Согласно указу Святейшего Синода от 20 марта 1862 г., И. общежительных мон-рей должны были избираться братией и только утверждаться Синодом по представлению епархиального архиерея. В необщежительный мон-рь И. назначался архиереем, если мон-рь был епархиальным, и Синодом, если мон-рь был ставропигиальным (Павлов А. С. Курс церковного права. Серг. П., 1902. С. 223).

Определением Собора Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. «О монастырях и монашеских существующих» устанавливается, что избрание настоятеля (в документе не употребляются др. наименования начальника мон-ря) происходит в присутствии благочинного мон-рей или монашествующего лица, назначенного епархиальным архиереем, тайным голосованием записками при участии всех мантийных братьев; каждый участвующий в выборах пишет в своей записке одного кандидата; двое получивших наибольшее число голосов отмечаются в акте избрания, к-рый предоставляется епархиальному архиерею «на его усмотрение» (IV 9). Епархиальный архиерей по одобрении избранного представляет его Свящ. Синоду для назначения; при неодобрении он представляет своего кандидата (IV 10). В управлении хозяйством настоятелю помогает Монастырский совет, в к-рый входят казначей, ризничий, благочинный, эконо́м, — они назначаются и увольняются архиереем по представлению настоятеля (IV 18, 16).

В Определении указывается, что в каждой обители для духовного

окормления насельников желатель-но иметь старца, преуспевшего в духовной жизни, знакомого со Словом Божиим, с творениями и правилами св. отцов, способного к руководству в духовной жизни (IV 28, 29); в каждой обители должен быть духовник для братии, к-рый избирается настоятелем с участием всей братии (IV 30, 31).

В настоящее время сан И. дается в РПЦ как награда иеромонахам (Положение о наградах РПЦ, 2004. Разд. II 3), этот почетный титул присваивается в качестве поощрения за достойное церковное служение и не влечет за собой к.-л. новых полномочий. Согласно Положению, награждение совершается по указу Святейшего Патриарха Московского и всея Руси не ранее чем через 10 лет служения в священном сане. Настоятели (наместники) лавр и мон-рей в сане И. могут быть награждены указом Святейшего Патриарха за церковные заслуги и во внимание к мон-рям, ими управляемым, правом употребления игуменского посоха за богослужением. Награжденный имеет право употреблять посох и вне богослужения в пределах своей обители; не имеет права употреблять его во время архиерейского богослужения, но может употреблять его при совершении богослужения в присутствии не совершающего богослужения архиерея; в присутствии архиерея И. не употребляет посох вне богослужения. В случае оставления должности настоятеля (наместника) И. не имеет права употреблять за богослужением игуменский посох (II 6).

В РПЦ начальником мон-ря нередко назначается иеромонах, к-рый по прошествии времени поставляется в И. Крупные мон-ри могут возглавляться архимандритами (Устав РПЦ, 2000. IV 10), менее крупные мон-ри возглавляются И. Подобным образом и в РПЦЗ по «Положению о монастырях» (1959) «во главе каждой иноческой обители должен быть настоятель или настоятельница, которые, по усмотрению правящего архиерея, могут быть возводимы в сан игумена... а настоятели более важных по своему значению или многолюдных монастырей — в сан архимандрита» (п. 9).

Ист.: О монастырях и монашеских существующих // Собор, 1918. Определения. Вып. 4. С. 31–43; Чиповник архиерейского священнослужения. М., 1982. С. 220–223; Древние иноческие уставы. М., 1994; Никодим [Милаш], еп. Прави-

ла; Духовный регламент. Прибавление о правилах причта церковного и чина монашеского // Законодательство Петра I. М., 1997. С. 582–603; Правила ВС с толк. 2000; Правила ПС с толк. 2000; Устав РПЦ, 2000; Положение о наградах РПЦ; Принято Архиерейским Собором РПЦ 3–8 окт. 2004 // www.mospat.ru [Электр. ресурс]; Положение о монастырях Русской Православной Церкви за границей: (Утверждено Собором Епископов РПЦЗ 30 окт./12 нояб. 1959 г.) // www.russianorthodoxchurch.ws/synod/documents/polozheniamonastiri.html.

Лит.: Соколов И. И. Состояние монашества в византийской Церкви: с пол. IX до нач. XIII века (842–1204). Каз., 1894; Marin E. Les moines de Constantinople: depuis la fondation de la ville jusqu' à la mort de Photius (330–898). P., 1897. P. 85–97; Смирнов С. И. Духовный отец в древней Восточной Церкви: (История духовничества на Востоке). Серг. П., 1906; Анастолый [Грисюк], иером. Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. К., 1911; Leclercq H. Higoumène // DACL. Fasc. 78/79. Col. 2381–2383; Никодим [Милаш], еп. Право. С. 653–660; Русские монастыри. М., 1995; Смолиц И. К. Русское монашество: 988–1917. Жизнь и учение старцев. М., 1997; Быхова М. И. Монастыри на Руси XI – середины XIV века // Монашество и монастыри в России: XI–XX века: Историч. очерки. М., 2005. С. 25–56; Кольчева Е. И. Православные монастыри второй половины XV–XVI века // Там же. С. 81–116; Шапов Я. Н. Монашество на Руси в XI–XIII веках // Там же. С. 13–24; Русские монастыри. Новомосковск, 2007.

Л. В. Литвинова

ИГУМЕНΙΑ [ἡ ἰγουμένη, ἰγουμένησσα — управительница, руководительница], настоятельница мон-ря. В древней Церкви наряду с появлением муж. мон-рей стали создаваться и жен. общины, приобретавшие затем статус мон-ря, во главе к-рого стояла настоятельница. О существовании И. в древней Церкви свидетельствуют упоминания у Иоанна Мосха: «...сестра его была настоятельницей (ἰγουμένη) женской обители» (Ioan. Mosch. Prat. spirit. 128 // PG. 87. Col. 2992B); эпиграфика, напр. надпись в юж. некрополе Иерусалима: «Θήκη διαφέρουσα» Θέκλα Σεβαστή] ἰγουμένη] μοναστηρίου Βε- [νύτου Γεωργίου» (Гробница, принадлежащая Фекле Августе, игуменнии монастыря св. Георгия), Фекла, как считают некоторые исследователи (Ш. Ж. М. Вогюэ), была сестрой визант. имп. Миаула III (IX в.) (Leclercq. Col. 2381). Среди И. были такие, к-рые именовались и архимандритиссами (ἀρχιμανδρίτισσα или ἀρχιμανδρίτις), напр. св. Евпраксия (ActaSS. Mart. T. 2. P. 923).

Первый жен. мон-рь основал св. Пахомий Великий для своей сестры Марии. Богатая римлянка прп. Мелания Старшая († 439) основала мон-рь на Масличной горе, рим-





лянка Павла († 404) также учредила мон-рь (блж. *Иероним Стридонский* перевел для нее расширенные правила св. Пахомия), *Мелания Младшая* (V в.) прославилась основанием мн. мон-рей. Основательницами мон-рей часто являлись царские особы, князья, богатые женщины, некоторые из последних вкладывали все свое состояние в мон-рь, становились настоятельницами и в посл. И. Визант. имп. св. *Ирина* ок. 1114 г. устроила жен. мон-рь во имя Богородицы Благодатной (Κεχαριστομένης), составив для него подробный устав и определив содержание (*Соколов*. С. 159).

На Руси первый жен. мон-рь — Ирнинский — был основан в 1-й пол. XI в. св. блгв. кн. *Ярославом* Мудрым; владимирский Успенский жен. мон-рь (Княгинин) был построен в XIII в. вел. кн. Владимирским Всеволодом Большое Гнездо по обету жены Марии, принявшей в мон-ре постриг с именем Марфа (Русские монастыри. 1995. С. 223). В XIV в. супругой кн. Димитрия Донского был основан Вознесенский мон-рь в Кремле. *Усманский в честь Успения Пресвятой Богородицы Софийский жен. мон-рь*, упраздненный и обветшавший, отстроила в 1799 г. «майорская дочь» Н. Фёдорова, к-рая все свое имущество передала обители (*Смолич*. С. 298). Основательницей *Аносина Борисоглебского жен. мон-ря* (1823) была кнг. Евдокия Мещерская (урожд. Тютчева), свт. Филаретом Московским она была пострижена в монашество (иноческое имя — *Евгения*) и поставлена И. мон-ря (Там же. С. 297–298).

Иногда иноческие общины появлялись при содействии старцев и окормлялись ими. Прп. *Серафим Саровский* основал Мельничную общину, к-рая слилась с Казанской Дивеевской, в результате образовался *Серафимов Дивеевский во имя Св. Троицы жен. мон-рь* (1861); прп. Серафим способствовал расцвету иноческого аскетизма в жен. обители. Прп. *Амеросий* Оптинский основал сестринскую общину в Шамордине (недалеко от Оптиной пуст.) и духовно окормлял общину.

В XIX в. в России наблюдается значительное увеличение числа жен. мон-рей. В Екатеринбургской епархии, напр., в XIX — нач. XX в. возникло 10 жен. обителей. Становление мон-ря от богадельни или общины до офиц. учреждения занимало иногда неск. десятилетий. Жен.

мон-ри получали от гос-ва меньшее содержание, чем мужские, но они успешно занимались хозяйством: держали скот, птицу, выращивали овощи, так что могли повысить доходы, вместе с тем широкая благотворительность, к-рую они осуществляли (больницы, приюты для престарелых, сиротские приюты, школы для девочек и др.), требовала много средств. В этих обстоятельствах велика была роль И., которая являлась организатором и управительницей в мон-ре. И. заботилась не только о материальной, но прежде всего о духовной жизни сестер.

И. в мон-ре — наставница подвижающихся в нем в деле спасения. Она поддерживает уставной порядок в мон-ре, следит за исполнением молитвенного правила. Монахини выходят из мон-ря только в сопровождении старицы или старших сестер и только по разрешению И. (Трул. 46). И. принимает послушниц в мон-рь. 19-е прав. *Вселенского VII Собора*, фиксируя нарушения, встречавшиеся в жизни мон-рей, и пресекая их, утверждает, что И., принимающая в монашество «за злато», «да изгонится из монастыря, и да предается во иной монастырь в послушание».

В древней Церкви И. заведовали исповедью и покаянием монахинь своего мон-ря. В Житии тавеннисийской подвижницы прп. Евпраксии говорится, что в мон-ре было постановлено открывать настоятельнице о каждом искушении (PL. 64. Col. 626–627) (*Смирнов*. С. 159). Однажды все сестры в *Тавеннисийском мон-ре* открыто исповедовались перед отшельником, каюсь, что издевались над юродивой сестрой, он принял их исповедь и помолился о них. В первых жен. мон-рях не было власти, налагавшей епитимии, такой властью был находящийся вне мон-ря старец, ведавший дисциплинарными взысканиями, а sacramентальную исповедь совершал приходящий пресвитер. Порядок исповеди устанавливается в правилах свт. Василия Великого: «Гораздо благоприличнее и безопаснее такая исповедь, которая бывает при старице перед пресвитером, способным предложить благоразумный способ покаяния и исправления» (*Basile Magni*. Asc. br. 110). Очевидно, что старица была нравственным руководителем для младших и не обладала правом исповеди, она в данном случае высту-

пала как надзирательница и, вероятно, самой исповеди не слышала. По-видимому, И. рано завладевают исповедью и покаянием подчиненных им сестер, т. о., sacramентальная исповедь была потеснена старческой (*Смирнов*. С. 98). По «Наставлениям инокиням», надписанным именем патриарха *Иоанна Постника*, И., принимая исповедь сестры перед иноческим постригом, «узнает помыслы сердца и все содеянное каждою с детства» — эта исповедь особенно важная, она обнимает всю жизнь буд. постриженицы. И. приносилось исповедание повседневных грехов и помыслов, она же налагала епитимии. После периода Вселенских Соборов И. исповедовали и налагали епитимии, ощущая себя «духовными матерями» подчиненных инокинь (Там же).

Русская Церковь Собором 1503 г. установила, что духовником в жен. мон-ре может быть только приходский священник, богослужение может совершать лишь приходский священник (см. также: *Макарий*. 1996. Кн. 4(1). С. 73). В разд. «О настоятелях монастырских» Прибавления (1722) к «Духовному регламенту» говорится, что в жен. мон-ре должен принимать исповедь духовник-иеромонах (57). Определением Собора Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. «О монастырях и монашествующих» утверждается, что в каждой обители для духовного окормления насельниц желательно иметь старицу, преуспевающую в духовной жизни, знакомую со Словом Божиим, с творениями и правилами св. отцов, способную к руководству в духовной жизни (IV 28–30); в каждой обители должен быть духовник, для мантийных монахинь он назначается епархиальным архиереем из монашествующих (IV 30, 32). В истории рус. жен. монашества старицы играли заметную роль. Так, в привилегированном Новодевичьем мон-ре в 1602/3 г. численность стариц достигала 131 чел.: после И. и келаря следуют 20 княгинь и боярынь, 24 крылошанки большие, 10 крылошанок меньших и 75 рядовых стариц. Вероятно, они исполняли руководящие функции, как и соборные старцы в муж. монастырях (*Кольчева*. С. 90).

История монашества знает мн. И., к-рые прославились своим подвижничеством. Так, в сер. IX в. в К-поле прославилась подвигами И. мон-ря



Хрисовалант св. Ирина, и в игуменском служении, явив себя образцом управительницы мон-ря и опытной наставницей монахинь в деле спасения, она показала еще более высокие подвиги, чем прежде: в стоянии проводила недели, истощала себя воздержанием в пище и питье, с глубоким сокрушением молилась. И. мон-ря Аренария близ Россано (Юж. Италия) Феодора, постригшаяся в юном возрасте, достигла такой нравственной высоты, что во всем Россано ей не было равных (Соколов. С. 424–425, 428). Образы И., прославившихся аскетическими подвигами, дают «Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX вв.»: это Дорофея из Знаменского мон-ря под Тамбовом, Антония из Сретенского мон-ря под Каширой, схиигум. Олимпиада из арзамасского во имя Алексия, человека Божия, мон-ря и мн. другие (Смолич. С. 304).

В наст. время в РПЦ жен. мон-ри, как правило, возглавляют И. Причем иногда при возрождении мон-ря настоятельницей назначается монахиня или даже в исключительных случаях мирянка, к-рая в дальнейшем возводится в сан И., в последнем случае — после пострижения.

В соответствии с «Положением о наградах РПЦ 2004 г.» (разд. II 5) «настоятельницы монастырей, назначенные Священным Синодом, по должности носят наперсный крест, который возлагается епархиальным архиереем. В случае оставления ими должности, они не имеют права ношения наперсного креста. За многолетнее усердное служение Святейшим Патриархом Московским и всея Руси настоятельницы монастырей могут быть удостоены сана игуменнии. Игуменнии за особые заслуги Святейшим Патриархом Московским и всея Руси могут быть удостоены права ношения креста с украшениями». И. «за церковные заслуги и во внимание к монастырям, ими управляемым, могут быть удостоены права употребления игуменского посоха. Они не употребляют игуменский посох в присутствии архиерея. В случае оставления должности настоятельницы монастыря игуменнии не имеют права употреблять игуменский посох» (II 6).

Ист.: О монастырях и монашествующих // Собор. 1918. Определения. Вып. 4. С. 31–43; Никодим [Милаш], еп. Правила; Духовный регламент. Прибавление о правилах причта церковного и чина монашеского // Законо-

дательство Петра I. М., 1997. С. 582–603; Правилы ВС с толк. 2000; Устав РПЦ, 2000; Положение о наградах РПЦ: Принято Архиерейским Собором РПЦ 3–8 окт. 2004 // www.mospat.ru [Электр. ресурс].

Лит.: Соколов И. И. Состояние монашества в византийской Церкви: с пол. IX до нач. XIII века (842–1204). Каз., 1894; Marin E. Les moines de Constantinople: depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330–898). P., 1897. P. 85–97; Смирнов С. И. Духовный отец в древней Восточной Церкви: (История духовничества на Востоке). Серг. П., 1906; Leclercq H. Higoumène // DACL. Fasc. 78/79. Col. 2381–2383; Таисия [Карцова], мон. Русское православное женское монашество XVIII–XX вв. Серг. П., 1992; Никодим [Милаш], еп. Право. С. 653–660; Русские монастыри. М., 1995; Макарий. История РПЦ. 1994–1997. Кн. 1–7; Смолич И. К. Русское монашество: 988–1917. Жизнь и учение старцев. М., 1997; Серафим [Кузнецов], иером. Женские иноческие уставы. [Самара]; Смоленск, 2002; Кольчева Е. И. Православные монастыри второй половины XV–XVI века // Монашество и монастыри в России: XI–XX века: Историч. очерки. М., 2005. С. 25–56; Русские монастыри. Новомосковск, 2007.

Л. В. Литвинова

«ИГУМЕННИЯ СВЯТОЙ ГОРЫ АФОНСКОЙ», ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ, чтимый образ, созданный в бывш. рус. келлии свт. Николая Чудотворца на Афоне (др. название —



Икона Божией Матери «Игуменния Св. Горы Афонской». Нач. XX в. (мон-рь Хиландар на Афоне)

Белозёрка, искаженное греч. Буразери; в наст. время приписана к мон-рю Хиландар), к-рая известна рус. насельниками-иконописцами. Икона выполнена в академической

манере одним из мастеров по заказу греч. губернатора Афона в нач. XX в. (в наст. время И. и. находится в храме свт. Николая Чудотворца). В ковчеге иконы помещены частицы Кре-



Икона Божией Матери «Игуменния Св. Горы Афонской». Сер. XX в. (мон-рь Хиландар на Афоне)

ста Господня и мощей святых. Этот образ, называемый также «Экономисса», не следует путать с иконой того же названия в соборном храме Великой Лавры прп. Афанасия Афонского (см. в ст. «Домостроительница», икона Божией Матери).

В композиции И. и. воплощена идея покровительства Божией Матери Св. Горе Афон. В ней совмещены элементы иконографии «Покров Пресв. Богородицы» и «Богоматерь Великая Панагия»: Пресв. Богородица изображена в рост, без Младенца, на облаках (как, напр., на иконе Божией Матери «Благодатное Небо»), в монашеской мантии, правой рукой благословляет, в левой держит посох и развернутый свиток со словами: «Сеи жребий данный Мне от Сына Моего». В нижней части иконы — развернутая по горизонтали панорама Афона, за головой Богоматери — лучащееся солнце, по сторонам — монограммы («MP» и «ΘY»), чуть выше плеч — надпись:

«Св. Ікона Бож. Матери / Ігуменія Св. Гори Афонскої».

Списки И. и., известные с сер. XX в., в основном находятся в мон-рях и скитах (напр., в Тихвинской иконы Божией Матери жен. мон-ре в с. Вадинск Пензенской обл.), реже встречаются в городских храмах (в ц. праведных Иоакима и Анны в С.-Петербурге). На списках Пресв. Богородица может быть представлена со свернутым свитком в правой руке, без посоха, с молитвенно воздетыми руками (оранта); в верхней части иконы, по сторонам Ее, на воздушных ладьях изображают предстоятелей. Так, на греч. иконе сер. XX в. Божия Мать, стопы Которой касаются скалистой поверхности полуострова со схематично изображенными мон-рями, указывает правой рукой (в левой — посох) на сонм святых в левом верхнем углу иконы. Четверо из них изображены погрудно, трое — оплечно; в правом верхнем углу — группа небесных заступников 20 обителей Афона. Святые, представленные в 1-м ряду справа и слева, поддерживают развернутые свитки с текстом на греч. языке: «Это из всей земли избрав подobaющее монахов пристанище и взяв его в удел, за тех, кто вступил в борьбу с врагом, я буду воевать всю жизнь», «...вечно буду для них непобедим(а)... испросившая совершенное прощение их грехам». По нижнему полю иконы также идет текст: «Дева всепетая, прославленная смотрительница Афона и предстательница, древле предвозвестила божественному Петру, божественные предвозвещения не преставай исполнять как источник благодати, Богородительнице... прибегающий чин юношеский к божественному Твоему уделу присно благословляй, чтобы они стяжали богатства божественных деяний» (везде перевод Д. Е. Афиногенова).

В храме вмч. Никиты Московского подворья мон-ря вмч. Пантелеимона на Афоне находится написанная в 2003–2004 гг. в мастерской подворья икона того же извода. На ней Пресв. Богородица опирается на скалы с проросшими в раселинах пальмами рядом с 2 условно обозначенными афонскими обителями, справа и слева от стоп Богоматери. В левой руке Она держит посох, в правой — раскрытый свиток со словами: «Сие место да будет Мне в жребий от Сына Моего». На воздуш-



Икона Божией Матери
«Игуменія Св. Гори Афонскої».
2003–2004 гг. (московское подворье
мон-ря вмч. Пантелеимона на Афоне)

ных ладьях Ей предстоят покровители мон-ря: апостолы Андрей Первозванный и Лука, великомученики Пантелеимон и Никита, преподобные Силуан Афонский и Аристоклий (все написаны в рост).

Резная икона нач. XX в., хранящаяся в ризнице мон-ря вмч. Пантелеимона на Афоне, была выполнена в этом мон-ре в качестве ответного дара на вклад 1916 г. имп. Николая II.

В наст. время в мастерской келлии свт. Николая Чудотворца иконы этого извода выполняются в различных техниках (напр., цветное литографирование на ткани). В 2005 г. был основан жен. мон-рь в честь И. и. в с. Роги Маньковского р-на Черкасской обл. (Украина) (см. ст. «Игуменія святой Горы Афонскої», иконы Божией Матери, жен. мон-рь Уманской и Звенигородской епархии УПЦ). Лит.: Муравьев А. Н. Описание мон-рей и скитов, находящихся на Св. горе Афонской. СПб., 1859; Троицкий П. В. Русские на Афоне: Сер. XIX — нач. XX в. М., 2001.

Т. Ю. Облицова

«ИГУМЕНІЯ СВЯТОЇ ГОРЫ АФОНСКОЙ», ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ, ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Уманской и Звенигородской епархии УПЦ), в с. Роги Маньковского р-на Черкасской обл. (Украина). Учрежден решением Свящ. Синода УПЦ от 10 нояб. 2005 г. Основан при приходском храме во имя ап. Иоанна Богослова (ок. 1900) по инициативе настоятеля прот. Николая Емца, к-рый привез со Св. Горы икону Божией Матери «Игуменія Святой Горы Афонскої». В И. м. построены 2-этажный келейный кор-

пус с домовою ц. во имя преподобных отцов Афонских, часовня, каменная ограда. Заведено небольшое хозяйство. В кон. 2008 г. в обители проживали настоятельница мон. Светлана (Шевченко) и 5 насельниц. Арх.: Архив ЦНЦ.

ИДА [Ида Херцфельдская; лат. Ida] († до 825), св. (пам. зап. 4 сент., 26 нояб.), супруга Экберта, герц. Саксонского, подвизалась в Хирутвельдуне (ныне Херцфельд, земля Сев. Рейн-Вестфалия, Германия). Единственным источником сведений о ее деятельности является Житие, составленное в 980–983 гг. бенедиктинским мон. из аббатства Верден (ныне в черте г. Эссен) Уффингом (Уффоном). Не имея письменных свидетельств, автор ссылается на рассказы об И. ее духовника пресв. Берггера. Большая часть произведения посвящена описанию посмертных чудес святой.

Согласно Житию, И. была дальней родственницей франк. имп. Карла Великого. Среди ее предков Уффинг называет св. Гертруду Нивельскую и св. Одилию. Наиболее вероятной представляется гипотеза, выдвинутая болландистом К. Сёйскенсом, к-рый полагал, что И. — дочь франк. герц. Теодориха и Теодрады († 845), вполн. аббатиссы мон-ря Богоматери в г. Свессииона (ныне Суасон, Франция). Поскольку Теодрада была дочерью Гундилинды, племянницы св. Одилии, и Бернарда, гр. Вироманда (ныне Верман), побочного сына франк. майордома Карла Мартелла, то И. действительно принадлежала к побочной линии рода Пипинидов — Каролингов.

Агиограф рассказывает о походе Карла Великого в «западные пределы», во время к-рого императора сопровождал гр. Экберт. По пути Экберт заболел, и Карл оставил его лечиться в имении своего родственника, дочь к-рого, И., ухаживала за больным графом, а затем вышла за него замуж. Карл одобрил их брак и предоставил Экберту в управление часть Саксонии с резиденцией в Ховештадте. Во время поездки в Саксонию в местности Хирутвельдун И. во сне явился ангел и повелел построить здесь ц. во имя Богоматери и св. Германа (ок. 790?). Экберт подарил храму земельные угодья в Дрехене. Согласно более поздней легенде, И. в тех местах спасла от охотников оленя, к-рый вполн. не отходил

от нее и помогал переправлять через р. Липпе камни для строительства церкви.

После смерти мужа И. распорядилась похоронить его вблизи построенного ею храма, а над гробницей возвести «портик». Поселившись неподалеку, И. под рук. пресв. Берггера вела благочестивую жизнь и помогала нуждающимся. Перед входом в «портик» И. установила мраморный саркофаг, к-рый дважды в день наполняла подарками для обездоленных. В этом саркофаге она в посл. была погребена.

С кон. X в. появляются свидетельства о почитании И. Известно, что ок. 900 г. церковь в Херцфельде, находившаяся в частном владении потомков И. из рода Людольфингов и оставшаяся в небрежении, перешла во владение мон-ря Верден. В 1-й трети X в. она была разграблена кочевниками-венграми, восстановлена, вероятно, только в 70-х гг. X в., в период правления герм. императоров *Оттона I* и *Оттона II*. 26 нояб. 980 г. по инициативе Додона (Одона), еп. Мюнстерского, саркофаг с останками И. был открыт, мощи перенесены в алтарь. Процедура обретения и перенесения мощей, а также освящение юж. капеллы церкви во имя И. означала офиц. причисление И. к лику святых. Написанное по этому случаю Житие способствовало распространению почитания святой и превращению Херцфельда в один из важнейших паломнических центров Мюнстерского еп-ства. Тогда же частицы мощей И. были переправлены в Мюнстер и в Верденское аббатство. После секуляризации мон-ря в 1803 г. житель Херцфельда А. Гузманн собственноручно перенес реликварий с мощами святой и оригинальную рукопись Жития св. И. (X в.) из Вердена в Херцфельд. В Херцфельде реликварий долгое время хранился в приходской сокровищнице, в 1981 г. был выставлен в церкви рядом с саркофагом и мощами святой. Рукопись Жития св. И. в наст. время хранится в приходском архиве.

В XIII в. на месте старого здания была построена позднероманская церковь (перестроена в XVI в.). В 1900–1903 гг. на ее месте возвели новое здание в неоготическом стиле. В ходе восстановительных работ в 1976 г. и предпринятых тогда археологических раскопок были обнаружены стены «порттика», а также фундамент церкви VIII в.

Память святой содержится в частных мартирологах XVI в., а также в дополнениях к Мартирологу Узурда, сделанных Иоанном Моланом (Ж. де ла Моль). В Мюнстере поминовение И. совершается 4 сент., в день смерти святой, в Вердене — в день обретения мощей 26 нояб. В Херцфельде отмечаются обе эти даты.

Святая часто изображается в сопровождении оленя и с моделью церкви в руках.

Ист.: ActaSS. Sept. T. 2. P. 255–270; MGH. SS. T. 2. P. 569–576; Vita S. Idae / Hrsg. R. Wilmans // Die Kaizerurkunden der Provinz Westfalen 777–1313. Münster, 1867. Bd. 1: Die Urkunden des karolingischen Zeitalters 777–900. S. 469–488. Лит.: *Hlawitschka E.* Zur Herkunft d. Liudolfinger u. zu einigen Corveyer Geschichtsquellen // Rheinische Vierteljahrsblätter. Bonn, 1974. Bd. 38. S. 92–165; *Wenskus R.* Sächsischer Stammesadel u. fränkischer Reichsadel. Gött., 1976. S. 236–296; *Heilige Ida v. Herzfeld*, 980–1980: FS zur Tausendjährigen Wiederkehr ihrer Heiligsprechung. Münster, 1980; *Mayer U.* Ide de Herzfeld // DHGE. T. 21. Col. 646–648; *Ариутова Ю. Е.* Женщина в «культуре мужчин»: брак, любовь, телесная красота глазами агиографов X в. // Адам и Ева: Альманах гендерной истории / Отв. ред.: Л. П. Репина. СПб., 2003. С. 77–114; *Collins D.* Renaissance Revisions: A brief analysis and crit. ed. of Cincinnius's «Vita S. Idae»: A revision of BHL 4143 // AnBoll. 2006. T. 124. N 2. P. 335–358.

Д. В. Зайцев

ИДА [Ида Булонская, Арденнская; лат. *Ida*; франц. *Idé*] († 1113), блж. католич. Церкви (пам. 13 апр.), мать *Готфрида Бульонского*, одного из предводителей 1-го крестового похода и основателя *Иерусалимского королевства*, и *Балдуина I*, кор. Иерусалима. Краткое анонимное Житие И. было составлено через 20 лет после ее смерти в мон-ре Сен-Мишель-дю-Ва (Ле-Ва, близ Булони, ныне Булонь-сюр-Мер). Вероятно, агиограф опирался на свидетельства тех, кто знали И. при жизни.

Род. после 1040 г. Дочь герц. Н. Лотарингии Готфрида Бородатого, представителя Арденнского дома и потомка династии Каролингов, и Воды (Доды), принадлежавшей к местной лотарингской знати. Образование и воспитание получила в мон-ре Мюнстербилен (ныне в черте г. Билзена, Бельгия). В 17 лет вышла замуж за гр. Булонского Евстахия II, от к-рого имела 3 сыновей — буд. гр. Евстахия III, Готфрида и Балдуина. Была известна как благодетельница ряда мон-рей во Фландрии, в т. ч. аббатства Сен-Бертен. После смерти супруга (1087) получив в распоряжение крупные материальные средства, И. основала мон-рь Сен-Вюльмер в Бу-

лони, приорат Ле-Ва и бенедиктинский мон-рь клунийского типа Нотр-Дам-де-ла-Капель близ г. Кале. Состояла в дружеских отношениях с нек-рыми деятелями *клунийской реформы* и видными богословами своего времени, переписывалась с архиеп. *Ансельмом* Кентерберийским. Почиталась как святая еще при жизни. После кончины право захоронить И. в своих стенах оспаривали мон-рь Сен-Вюльмер и ц. Богоматери в Булони, восстановленная благодаря ее стараниям. В соответствии с предсмертным распоряжением похоронена в приорате Ле-Ва.

В Житии содержатся сведения о чудесах у гробницы И., однако ее почитание долгое время оставалось локальным. В 1669 г. ее мощи были открыты и перенесены в Париж, в мон-рь бенедиктинской конгрегации Вечного поклонения Св. Дарам. В период Французской революции 1789–1799 гг. мощи И. хранились у частных лиц. В 1808 г. их почитание было возобновлено, святыня хранилась в бенедиктинском мон-ре Св. Троицы в г. Байё.

Ист.: BHL, N 4141–4142; ActaSS. Apr. T. 2. P. 139–105; *Anselmus Cantuarinensis*. Ep. 18, 56, 58 // PL. 159. Col. 43–44, 90, 92. Лит.: *Ducatel F.* Vie de S. Ide de Lorraine, comtesse de Boulogne. [Arras], 1900; *Van Doren R.* Ida // BiblSS. Vol. 7. Col. 636–637; *Aubert R.* Ide de Boulogne // DHGE. T. 25. Col. 644–646; *Ide de Lorraine, comtesse de Boulogne: Une Vie sainte en des temps difficiles (1040–1113)*. Bayeux, 1978; *Dickès J.-P.* S. Ide de Boulogne. Versailles, 2004.

Д. В. Зайцев

ИДА НИВЕЛЬСКАЯ [лат. *Ida Nivelensis*; франц. *Idé de Nivelles*] (кон. XII в., Нивель (?) — 11.12.1231 или 1232, аббатство Ла-Раме (герц-ство Брабант), блж. католич. Церкви (пам. 11 дек.), монахиня-цистерцианка, подвизалась в аббатстве Ла-Раме. Житие и чудеса И. Н. (*Vita et Miracula Idae Nivelensis* — BHL, N 4146–4147), главный источник сведений о ней, были написаны ее современником-цистерцианцем, возможно Госсуэном де Боссо, и сохранились в 2 рукописях XIII и нач. XIV в. (Brux. Bibl. 8895–96. F. 1–29v; 8609–20. F. 146–178). Др. источником является Житие св. Беатрисы из Назарета (кон. XIII — нач. XIV в., BHL, N 1062), в котором рассказывается о дружбе Беатрисы и И. Н.

Согласно Житию, в 9 лет И. Н. лишилась отца. Не желая выходить замуж и стремясь посвятить жизнь Богу, она покинула родной дом и



присоединилась к полумонашеской общине, вероятно общине *бегунок* при ц. Гроба Господня в Нивеле. В 16 лет девушка вступила в цистерцианскую обитель в г. Керкехеме (ныне Керком, близ Тинена, Бельгия), в 1216 г. вместе с монахинями переселилась в окрестности г. Жодуань (совр. пров. Валлонский Брабант, Бельгия), где было основано аббатство Ла-Раме. В соответствии со статутами ордена в возрасте 18 лет стала послушницей, в 1218 г. приняла постриг. И. Н. преподавала послушницам основы католич. вероучения, заботилась о бедняках. Будучи знакомой с мистическими практиками (в Житии значительное место занимает описание ее видений), И. Н. общалась с близкой по духу св. Беатрисой, обучившей ее иллюстрировать литургические манускрипты.

Некоторые исследователи полагают, что И. Н. была прототипом одной из героинь созданных в 1219–1224 гг. «Диалогов о чудесах» *Цезария Гейстербахского* (*Caesarii Heisterbacensis. Dialogus miraculorum. Dis. 4. Cap. 84. Coloniae e. a., 1851. Т. 1. P. 251*). В одной из глав «Диалогов» описывается попытка дьявола обмануть некую девушку родом из Нивеля, к-рая, чтобы служить Богу, покинула свой дом и стала жить вместе с благочестивыми женщинами.

И. Н. не была канонизирована, однако генеральный настоятель ордена разрешил служить в Ла-Раме в день ее кончины мессу в честь всех святых и поминать И. Н. как покровительницу обители. В 1796 г. мон-рь был закрыт, мощи И. Н., хранившиеся в монастырской церкви, утрачены. Ист.: *Vita Idae Nivelensis // Henriques Ch. Quinque prudente virgines. Antw., 1630. P. 199–297; Vita Beatricis // Ibid. P. 1–67; Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis. Brux., 1889. Т. 2: Appendix ad cod., 8609–8620: De beata Ida de Rameia virgine. P. 222–226; Cawley M. Send Me God: The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles [et al.]. Turnhout, 2003. P. 72–125.*

Лит.: *D'Assignies J. Les vies et faits remarquables de plusieurs saints et vertueux moines, moniales et frères convers de Sacre Ordre de Cysteaux. Mons, 1603; Roisin S. L'hagiographie cistercienne dans la diocèse de Liège au XIII^e siècle. Louvain, 1947. P. 54–59; Roussin S. Ida di Nivelles // BiblSS. Vol. 7. Col. 640–642; Dinzlacher P. Ida von Nijvels Brückenvision // Ons geestelijk Erf. 1978. Т. 52. P. 179–194; D'Haenens A. Femmes excédentaires et vocation religieuse dans l'ancien diocèse de Liège lors de l'essor urbain (fin XII^e – début XIII^e siècle): Le cas d'Ida de Nivelles (1200–1231) // Hommages à la Wallonie: Mélanges d'histoire, de littérature et de philologie wallonnes offerts à M. A. Arnould et P. Ruelle. Brux., 1981. P. 217–235; De Ganck R. Chronological Data in the Lives of Ida*

of Nivelles and Beatrice of Nazareth // *Ibid.* 1983. Т. 57. P. 14–29; *Simons W. Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200–1565. Phil., 2001. P. 40–42; Carpenter J. The Communities of a 13th-Cent. Holy Woman, Ida of Nivelles // Communities of Women: Hist. Perspectives / Ed. B. L. Brookes. Dunedin, 2002. P. 27–39; Merton Th., Hart P. Two More Cistercian Idas: Blessed Ida of Louvain and Blessed Ida of Nivelles // *Cistercian Studies Quarterly.* 2006. Vol. 41. N 1. P. 79–91.*

Ф. М. Панфилов

ИДАЦИЙ [лат. Hydatius] († между 469 и 474), еп. г. Аквы Флавиевы (ныне Шавиш, Португалия), хронист, продолжатель «Хроники» Евсевия-Иеронима. Основные сведения об И. содержатся в прологе к составленной им хронике, заметка св. *Исидора* Гиспальского (Севильского) в соч. «О знаменитых мужах» представляет собой конспект пролога (*Isid. Hisp. De vir. illustr. 9*). Об И. упоминается также в переписке папы Римского свт. *Льва I* Великого со св. *Турибием*, еп. Астурики (ныне Асторга, Испания), относительно борьбы с остатками присциллианской ереси в Галлеции (ныне Галисия). Поскольку И. принадлежал к числу противников присциллианства, были сделаны попытки обнаружить его родственную связь с Идацием Кларом, еп. Эмериты Августы (ныне Мериды), также боровшегося с присциллианской ересью (для подтверждения этой гипотезы подчеркивалось сходство их греч. имен, редких для зап. провинций Римской империи).

И. род. в Галлеции, в небольшом г. Лемика (Лимика, близ совр. Хинсо-де-Лимия), вероятно, в 80-х гг. IV в. В ранней юности он совершил путешествие на Восток, где встречал блж. *Иеронима Стридонского*, еп. Евлогия Кесарийского, свт. *Иоанна II* Иерусалимского и Феофила Александрийского. По словам И., он слышал там о широкой известности свт. *Епифания Кипрского*, т. о. его пребывание на Востоке можно датировать временем после 403 г., когда скончался Епифаний. Во время путешествия И. проявлял особый интерес к крупным центрам монашества в Палестине и Египте. Возможно, он вернулся на родину до 410 г. и стал свидетелем вторжения варваров в испан. провинции.

Под 416 г. И. отметил в хронике важное событие в своей жизни — обращение к Господу, под к-рым, возможно, он подразумевает вступление в состав церковного клира. Воз-

веденный в 427 г. на епископскую кафедру И. стал участником важнейших церковных и политических событий в пров. Галлеция. В 431 г. он был послан жителями провинции в Галлию, в ставку магистра войска Аэция, чтобы просить у него защиты от притеснений свевов. Не имея возможности отправить против свевов военный отряд, Аэций начал с ними переговоры. В 432 г. И. вернулся в Галлецию с легатом Цензорием, к-рый заключил мир с кор. свевов Эрмерихом и добился прекращения насилия над рим. населением провинции. В 40-х гг. V в. И. вместе со св. Турибием оказался в центре борьбы с присциллианской ересью. В 441–445 гг. Турибий направил послания И. и Кепонию, еп. г. Туде (ныне Туй), в к-рых осудил присциллианские апокрифы (PL. 54. Col. 693–695). Вероятно, вследствие мер, принятых папой Львом I против рим. манихеев (по свидетельству Проспера Аквитанского, папа обнаружил в Риме многочисленную манихейскую общину и призвал др. епископов к борьбе с ересью — *Prosper. Chron. Ap. 444*), Турибий и И. в 445 г. провели следствие о манихеях, отчет о к-ром они направили Антонину, еп. Эмериты Августы. Поскольку о распространении манихейства в Галлеции сведений нет, можно предположить, что действия И. и Турибия были направлены против присциллиан, учение к-рых в V в. сблизилось с манихейским. В послании к св. Турибию от 21 июля 447 г. папа Лев I, отвечая на вопросы о присциллианах, сопоставлял их с манихеями. Папа призвал Турибия, И. и Кепония созвать провинциальный Собор для искоренения ереси и поручил св. Турибию довести содержание послания до всех испан. епископов (*Leo Magn. Ep. 15 // PL. 54. Col. 677–692*). Собор, вероятно, созван не был.

После гибели рим. имп. Валентианиана III свевы вновь попытались подчинить себе рим. население Галлеции и расширить границы своих владений в др. провинциях. Положение осложнялось внутренней борьбой среди свевов, а также военными столкновениями с вестготами, которые формально считались защитниками интересов императора. 26 июля 460 г. Фрумарий, один из претендентов на королевскую власть, захватил Аквы Флавиевы и пленил И. Через 3 месяца епископ вернулся в город, вероятно совершив побег, поскольку



его возвращение состоялось «вопреки желанию и приказанию» Фрумация. После установления власти кор. Ремисмунда (465) сведения о конфликтах И. со свевами отсутствуют. Хроника заканчивается 469 г. По свидетельству св. Исидора Гиспальского, И. умер в правление имп. *Льва I*, т. е. до 474 г.

«Хроника» Идация. В прологе И. приводит мотивы, к-рые побудили его к составлению хроники, представляет свои основные источники, а также способы описания исторических событий. Сочинение И. является продолжением трудов Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима, который закончил хронику годом смерти имп. Валента (378). И. начал свой труд с провозглашения императором *Феодосия I* Великого. Сведения, к-рые содержатся в 1-й ч. хроники (379–427), где хронист описывает всю рим. ойкумену, основаны гл. обр. на письменных источниках или устных сообщениях. Во 2-й ч. хроники (427–469) повествование, в основу к-рого положены наблюдения автора, сужается до событий, происходивших в Испании, преимущественно в Галлеции.

И. сообщает, что, являясь очевидцем мн. событий, он решился описать все бедствия своего времени, крушение привычных устоев, попрание законов, имп. власти. И. описывает также упадок церковной дисциплины и распространение ересей. Картина вторжения варваров, их жестокость и зверства усиливают представление о гибели Римской империи. Красочное описание крушения традиц. устоев и ценностей рим. общества придает хронике необычный для этого жанра драматизм. Начиная с 1-го крупного поражения в битве с готами при Адрианополе (378) борьба в империи нарастает, неудачи римлян в битве с варварами следуют одна за другой. Повествование завершается описанием бесчинств варваров в Испании в 60-х гг. V в. Наблюдая падение имп. власти на Западе, И. считает это событие исполнением апокалиптических пророчеств и признаком конца света.

От «Хроники» Евсевия-Иеронима И. сохраняет принцип датировки: в отличие от др. зап. хронистов, также продолжателей Иеронима (Пропера Аквитанского, Марцеллина Комита), он отказывается от обозначения дат по именам консулов.

И. следует вост. датировке по олимпиадам, к-рую использовал Евсевий, а также датировке по годам правления императоров. В 2 случаях вводятся года междуцарствия — 424 г. помечен как год после царствования Гонория, т. к. хронист не признавал узурпатора Иоанна (423–425), а 466 г. — как год после царствования Ливия Севера. Иногда И. вводит дополнительную хронологию, т. н. испан. эру (с 38 г. до Р. X.), к-рая в вестгот. период станет общепринятой в Испании. Не исключено, что присутствие испан. эры в «Хронике» И. является более поздней интерполяцией.

При составлении хроники И. использовал соч. блж. Иеронима «О знаменитых мужах», возможно и др. его труды, а также «Хронику» Сульпиция Севера, «Историю» Павла Орозия. Из творений блж. Августина автору были известны полемические труды против манихеев, присциллиан и оригенистов. Возможно, в распоряжении И. также находились «Жизнь Мартина» Сульпиция Севера, переписка св. Павлина Ноланского и послания Иоанна Антиохийского, посвященные оригенистским спорам.

В нач. VI в. «Хроника» И. была использована анонимным автором при составлении т. н. Галльской хроники 511 г. В VII в. она стала одним из основных источников св. Исидора Гиспальского в работе над «Историей о королях готов, вандалов и свевов». В VII–VIII вв. «Хроника» И. была полностью включена в состав «Хроники» Псевдо-Фредегария, составитель к-рой иначе распределил ее материал, уделив основное внимание истории Галлии, и дополнил его собственными комментариями. В составе этого произведения «Хроника» И. получила известность и неоднократно издавалась в нач. XVII в. Г. Канизиом (1602), Ж. Скалигером (1606) и А. Скотом (1608). Был также распространен сокращенный вариант «Хроники», дополненный анонимным автором до времени правления имп. Юстиниана I. Эта версия сохранилась во франц. рукописях с XI в. и в испан. рукописях XIII–XVI вв., упоминание о ней содержится в описи б-ки мон-ря Лорш (IX в.). Возможно, сокращенная редакция «Хроники» была создана во Франкском королевстве на рубеже VIII и IX вв. и только в XII в. стала известна в Испании. Во всех

рукописях она содержится вместе с др. хрониками (Евсевия-Иеронима, Исидора и др.). Сохранилась также рукопись IX в., вероятно из г. Мец, с первоначальной редакцией «Хроники» (Berlin. Staatsbibl. Philipps. 1828). Текст «Хроники» по этому списку впервые был издан в 1615 г. в Риме, однако наибольшее распространение получило издание Ж. Сирмона (1619), в к-ром была сделана попытка реконструировать утраченные фрагменты текста. Критическое издание «Хроники» осуществил Т. Моммзен (MGH. AA. T. 11. P. 3–36). Из средневеков. авторов о «Хронике» И. упоминают Сигиберт из Жамблу и мон. Теодор, составитель «Annales Polidenses» (XII в.).

В берлинской рукописи за текстом «Хроники» И. следуют консульские списки, к-рые, по мнению Сирмона, также были составлены хронистом. Эта гипотеза была принята Моммзеном, к-рый издал эти списки под заглавием «Константинопольская консулария» (Consularia Constantinopolitana). В списках сохранились датировки по испан. эре, что свидетельствует об их испан. происхождении. Вначале они представляют собой простой перечень консулов от Брута и Коллатина (509 до Р. X.), далее появляются краткие записи о важнейших событиях в истории Рима. С 330 г. больше внимания уделяется событиям в К-поле, с 395 г. начинается пространный хроника с консульской датировкой, к-рая обрывается на 468 г. (2-е консульство имп. Прокопия Анфимия). Ряд признаков указывает на то, что этот текст является результатом переработки офиц. источника. В его основе лежат различные рим. консульские списки, на основе к-рых была составлена т. н. Хронография 354 г. В кон. IV в. они подверглись ревизии в К-поле и получили офиц. статус. К-польская редакция списков была привезена на Запад, вероятно в 393–395 гг., т. к. до 395 г. консульский список И. полностью совпадает с офиц. греч. перечнем, вошедшим в «Пасхальную хронику».

Соч.: *Hydatius Lemicus*. Continuatio Chronicon Hieronymianorum ad a. CCCCLXVIII / Ed. T. Mommsen // MGH. AA. T. 11. P. 3–36; *Consularia Constantinopolitana ad a. CCCXCV cum additamento Hydatii ad a. CCCCLXVIII* / Ed. T. Mommsen // Ibid. T. 9. P. 196–249; *Burgess R. W., ed.* The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Oxf. 1993; *Hydace*. Chronique / Éd. A. Tranoy. P. 1974. (SC; 218–219).

Лит.: CPL, N 2263–2264; *Sánchez Alonso B.* Historia de la historiografía española. Madrid, 1941. T. 1. P. 67–70; *Courtois C.* Auteurs et scribes: Remarques sur la Chronique d'Hydace // *Byz.* 1951. Vol. 21. P. 23–54; *Giunta F.* Idazio ed i barbari // *Anuario de estudios medievales.* Barcelona, 1964. T. 1. P. 491–494; *Molè Ventura C.* Uno storico del V sec.: Il vescovo Idazio. Catania, 1978; *Sotomayor y Muro M.* La Iglesia en la España romana // *Historia de la Iglesia en España* / Ed. R. Garcia Villoslada. Madrid, 1979. T. 1. P. 7–400; *Crespo Matellán S.* Las lecturas de Hidacio de Chaves: Notas sobre la recepción literaria en la Gallaecia del siglo V // *Minerva.* Valladolid, 1992. N 6. P. 241–256; *Linage Conde A.* Hydatus // *DHGE.* T. 25. Col. 516–517; *Candelas Colodrón C.* «Plebs» y aristocracia en el Cronicon de Hidacio: La organización política hispanoromana en el siglo V // *Polis: Revista de ideas y formas políticas de antigüedad clásica.* Madrid, 2001. N 13. P. 129–139; *idem.* Hidacio, ¿obispo de Chaves?: Iglesia, territorio y poder en el siglo V // *Gallaecia.* Santiago de Compostela, 2002. N 21. P. 287–294.

Д. В. Зайцев

ИДАЦИЙ КЛАР [лат. Hydatus (Idatius, Ydacius) Clarus] **И ИТАЦИЙ** [лат. Itacius, Ithacius] (IV в.), епископы в Испании, боролись с ересью *Присциллиана*. И. К. († до 392) был епископом г. Эмерита Августа (ныне Мериды), И. († после 385) занимал кафедру г. Оссоноба (ныне Фару, Португалия). В VII в. св. *Исидор Гиспальский* (Севильский) указывал, что прозвище Клар (лат. clarus — славный, блистательный) Эмеритский епископ получил за выдающееся красноречие. Основные сведения о борьбе испан. епископов с присциллианством содержатся в «Хронике» *Сульпиция Севера*, составленной ок. 403 г. (*Sulp. Sev. Chron.* II 46–51). И. К. стал 1-м епископом,отреагировавшим на появление новой ереси, о к-рой ему сообщил еп. Кордубы (ныне Кордова) Игин. По свидетельству Сульпиция, И. К. начал искоренять ересь с излишней ревностью, и его действия привели к усилению разногласий. В борьбе с еретиками И. К. нашел соратника в лице И., к-рый впосл. стал основным противником присциллиан, в частности присциллианского еп. Инстанция. В 380 г. для разрешения противоречий был созван Собор в г. Цезаравгуста (ныне Сарагоса), на к-ром присутствовали также влиятельные епископы из Галлии — *Фебадий* из г. Агин (ныне Ажен, Франция) и св. *Дельфин* из г. Бурдигала (ныне Бордо, Франция). Собор осудил учение Присциллиана, но не принял в отношении еретиков решительных мер. Отлучению подверглись лишь Игин Кордубский, склонив-

шийся к ереси. Вероятно, истинной причиной отлучения Игина стало начатое им жестокое гонение на крайних никейцев — луцифериан, среди которых был свт. *Григорий*, еп. Эльвирский. О нерасположении участников Собора к противникам присциллиан свидетельствует также факт помещения в актах подписи И. К. на последнем месте, несмотря на то что он был митрополитом пров. Лузитания (*Mansi.* T. 3. Col. 635).

Решения Собора, к-рые должен был обнародовать И., не могли его удовлетворить. Более того, Присциллиан был рукоположен во епископа г. Абула (ныне Авила). И. К. обратился к имп. *Грациану* и добился от него рескрипта об удалении еретиков из испан. городов. Присциллиане в свою очередь обратились за помощью к Римскому папе *Дамасу I* и свт. *Амвросию* Медиоланскому. Не добившись от них поддержки, еретики склонили на свою сторону магистра официий Македония, к-рому удалось испросить у императора отмену рескрипта, с чем И. К. вынужден был смириться. Тогда же присциллиане, пользовавшиеся покровительством викария Испании *Волуенция*, привлекли к суду И. Тот пытался апеллировать к префекту Галлии *Григорию*, однако еретики через Македония добились возвращения его дела в канцелярию викария. На суде И. удалось оправдаться, однако он перестал выступать против присциллиан. И. К. как митрополит устранился от участия в деле и не поддерживал И.

Положение изменилось после убийства имп. *Грациана* и прихода к власти в Галлии, Испании и Британии полководца Магна Максима (383). И. обратился к новому императору и с целью осуждения ереси добился созыва большого Собора галльских и испан. епископов в Бурдигале (384). Со стороны обвинения выступили И. К. и И. Осужденный Присциллиан апеллировал к суду императора. Однако И. К. и И. удалось предупредить его действия. Собор, состоявшийся при дворе императора в г. Треверы (ныне Трир, Германия), вновь осудил Присциллиана. Более того, И. К. настоял на передаче еретиков в руки светских властей, и Присциллиан с ближайшими сторонниками был казнен (385). Однако успех И. К. и И. оказался недолгим. Поскольку казнь Присциллиана, которой добивались оба испан.

епископа, была первым и долгое время единственным прецедентом смертной казни священнослужителя, обвиненного в ереси, то действия И. К. и И. подверглись осуждению со стороны мн. епископов. Среди противников И. К. и И. были свт. Амвросий Медиоланский и св. *Мартин* Милостивый, еп. г. Туроны (ныне Тур, Франция). Оба святителя, ревностные противники присциллианской ереси, были возмущены неканоническими действиями испан. епископов.

Смена власти, падение узурпатора Магна Максима (388) и возвращение имп. *Валентиниана II* пошатнули положение И. К. и И. В делах Церкви император следовал советам свт. Амвросия Медиоланского. К тому же в глазах новой власти испан. епископы скомпрометировали себя близким общением с узурпатором. По свидетельству Сульпиция Севера, И. после неск. церковных судебных разбирательств был осужден и лишен сана Собором епископов (точная дата и место заседаний этого Собора неизвестны). И. К., добровольно сложив сан, впосл. безуспешно пытался вернуть себе кафедру, однако, по сообщению св. Исидора Гиспальского, был отлучен от Церкви и скончался в ссылке. Вероятно, это произошло до смерти Валентиниана II (15 мая 392), поскольку св. Исидор датировал кончину И. К. правлением имп. *Феодосия I Великого* (379–395) и Валентиниана II. *Проспер* Аквитанский относил отлучение епископов к 389 г. При этом *Проспер*, как и впосл. Исидор, называл И. Урсакием, вероятно заменив редкое греч. имя (Ἰθάκιος, Итакиец — один из эпитетов Одиссея, от названия о-ва Итака) более популярным латинским.

По свидетельству св. Исидора, И. К. составил апологию против Присциллиана, «в к-рой, опровергая учение Присциллиана и коварство его злодеяний, он показывает позорные деяния его похоти, указывая, что некий Марк из Мемфиса, весьма сведущий в искусстве магии, был учеником Мани и учителем Присциллиана» (*Isid. Hisp. De vir. illustr.* 15. 19). Это сочинение не сохранилось. По мнению Г. Чедвика, эта «апология», вернее, обвинительная речь, была представлена И. К. на Соборе в Цезаравгусте и в ней был описан ранний период распространения присциллианства. Возможно,



она послужила источником для Сульпиция Севера (*Chadwick*. 1976. P. 46–47).

Ист.: *Consilium Caesaraugustanum // Mansi*. T. 3. Col. 633–636; *Concilia Hispaniae // PL*. 84. Col. 315–318; *Les Conciles gaulois du IV^e siècle / Introd., not. J. Gaudemet. P.*, 1977. P. 115–123. (SC; 241); *Ambros. Mediol. Ep.* 24 // *PL*. 16. Col. 1041; *Prosper. Chron. // MGH*. AA. T. 9. P. 460, 462.

Лит.: *Flórez E. España Sagrada*. Madrid, 1756. T. 13. P. 149–167; *Chadwick H. Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*. Oxf., 1976; *Sotomayor y Muro M. La Iglesia en la España romana // Historia de la Iglesia en España / Ed. R. García Villoslada*. Madrid, 1979. T. 1. P. 235–267; *Ferreira A. Hydattus de Mérida // DHGE*. T. 25. Col. 517–518; *I Concilio Caesaraugustano: MDC aniversario*. Zaragoza, 1981; *Orlandis J., Ramos-Lissón D. Historia de los Concilios de la España Romana*. Pamplona, 1986. P. 68–80; *Jorge A. M. Lépiscope de Lusitanie pendant l'Antiquité tardive (III^e–VII^e siècles): Diss. Lisboa, 2002; *Pereira M. B. Prisciliano e as tensões religiosas do século IV*. Lisboa, 2002.*

Д. В. Зайцев

ИДЖМА́, согласие, единодушное мнение (решение) авторитетных лиц по обсуждаемому вопросу; один из источников мусульм. права — *фикха*. Традиция связывает возникновение И. с деятельностью первых законодателей (муджтахидов) 2-й пол. VII в. — «семи факихов Медины»: Саида бен аль-Мусаййиба, Урвы бен аз-Зубайра, Абу Бакра бен Убайда, аль-Касима бен Мухаммада, Убайдаллаха бен Абдаллаха, Сулеймана бен Ясара и Хариджи бен Зайда, — к-рые установили порядок изучения спорных вопросов. Для этого по каждому из них собирали всевозможные сведения, опросили много людей. Затем эти сведения сравнивались и обсуждались, чтобы установить наиболее достоверный вариант и вынести единственно возможное решение.

Положение об И. как об одном из источников фикха было сформулировано Мухаммадом аш-Шафии (ум. в 820). Суть его заключалась в том, что высказывания и решения муджтахидов относительно обсуждаемого вопроса должны совпасть, тогда это решение принимается как факт и становится правовой нормой. Однако аш-Шафии вслед за Маликом бен Анасом считал И. только то, что выработано мединскими факихами. Абу Ханифа предположил, что И. может исходить от любой авторитетной группы. Это положение способствовало возникновению независимых друг от друга И. в Ираке, Сирии, Египте и др. местах. Наиболее

ригористическим было признание в качестве И. единого мнения только 4 «праведных» халифов. По способу, каким И. должно выражаться и доводиться до общего сведения, были определены 3 его категории: высказанное вслух, т. е. общее решение, принятое при гласном обсуждении (И. аль-каули); практическое, т. е. решение не обсуждавшееся, но вытекающее из одинаковых решений и действий при одинаковых обстоятельствах (И. аль-амали); «молчаливое», невысказанное, т. е. решение кого-то одного, известное в принципе всем, против к-рого не было сделано к.-л. возражений (И. ас-сукути). Отношение к И. в 4 основных богословско-правовых школах (*мазхабах*) различно: ханафиты признавали И. только тех асхабов (сподвижников *Мухаммада*), хадисы к-рых они считали достоверными, а также И. местных муджтахидов, выраженные в виде И. аль-каули и И. аль-амали. Небольшая часть ханафитов признавала также И. ас-сукути, маликиты — только И. мединских муджтахидов и только 2 первые его категории. Шафииты признавали И. только как дополнение к Корану и сунне, а не как самостоятельный источник. Как и маликиты, они принимали И. мединских муджтахидов, 2 первые категории. Ханбалиты принимали все 3 категории И., но только мединских муджтахидов, присоединяя к этому их отдельные высказывания, и рассматривали то и другое как единый источник. Т. о., только в ханафитском мазхабе И. получило перспективу развития в право-творческий институт. В остальных богословско-правовых школах И. является признанным источником правового материала.

Лит.: *Абу Захра М. Абу Ханифа: Хайатуху ва-'асруху-ара'уху ва фикхуху*. Каир, б. г. С. 311–325; *Schacht J. Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence // Law in the Middle East*. Wash., 1955. Vol. 1. P. 42–47; *Vesey-Fitzgerald S. G. Nature and Sources of Shari'a // Ibid*. P. 95–96; *Ал-Хаким Таку М. Ал-Усул ал-'амма ли-л-фикх ал-мукаран*. Бейрут, 1963. С. 253–300; *Bravmann M. M. The Spiritual Background of Early Islam*. Leiden, 1972. P. 194–198; *Bernard M. Idjma' // EI*. Vol. 3. P. 1048–1051.

А. Б.

ИДЖТИХА́Д [араб.— усердствование, большое старание], в исламе название деятельности богослова, изучающего и решающего вопросы богословско-правового характера,

система принципов, аргументов, методов и приемов, используемых богословом при этом исследовании; степень авторитетности ученого (муджтахид) в знании, интерпретировании и комментировании богословско-правовых источников. Согласно традиции, И. возник еще при жизни прор. *Мухаммада* в среде его сподвижников (асхабов), к-рые считаются носителями совершенного И. Как вид направленной деятельности И. появился в кон. VII в., когда обнаружилось значительное расхождение (ихтилаф) в том, что передавали, как объясняли и чего требовали оставшиеся в живых асхабы, ссылаясь на известные им высказывания и действия Мухаммада. Кроме того, в связи с изменяющимися условиями жизни в мусульм. общине возникло множество проблем правового характера. Поэтому главной целью И. стало выявление и решение вопросов (новых или не решенных предшественниками) т. о., чтобы эти решения опирались на ислам и поддерживали его.

И. состоит в выборе правовых источников, в их оценке, в определении их соотношения друг с другом, в выборе и классификации аргументов и методов, казуистическом рассмотрении вопросов и выработке типовых формул их решения, а в случае несовпадения этих решений с реальностью — в изыскании компромиссов. На араб. языке кроме *Корана* были записаны *хадисы* и др. вспомогательные материалы И. (тафсир, тавил, асар и др.). Поэтому знание араб. языка стало 1-м условием И. 2-е условие — знание *Корана* наизусть, умение его толковать, разбирать грамматику; знание всех обстоятельств появления как целых сур, так и отдельных аятов. 3-е — знание сунны и комментариев к ней, причем множество хадисов (до 3 тыс.) надо было цитировать наизусть. 4-е — знание обстоятельств появления согласного мнения (*иджма*) и расхождений (ихтилаф) по главным вопросам *фикха*. 5-е — владение методикой интерпретации избираемых правовых материалов. 6-е — ясное понимание задачи, которую ставит перед собой ученый. 7-е — здравая оценка полученных выводов. 8-е — убежденность в вере и преданность ей. Из всех этих условий складывался совершенный, или полный, И. (аль-иджтихад аль-камил).



Главными центрами И. были крупные города Халифата, где жили ученые-богословы: Мекка и Медина в Хиджазе, Куфа и Басра в Ираке, Дамаск и Бейрут в Сирии. В течение почти 4 веков, с кон. VII по XI в., шло напряженное соревнование за приоритет в теоретическом обосновании ислама, переходившее время от времени в прямые столкновения. К концу этого периода сформировались богословско-правовые школы (мазхабы), сложились принципы ислама как идеологии и как обоснования общественного устройства. Дальнейшая их разработка прекратилась, «двери аль-Иджтихады закрылись», уточнялись отдельные второстепенные вопросы, переписывались и комментировались сочинения предшественников, богословский авторитет к-рых считался неизменным.

С возникновением в XIX в. реформаторских течений в исламе появились тенденции к возрождению И. с целью пересмотра ислам. принципов с позиций совр. жизни. Однако широкой поддержки со стороны ислам. общественности эти тенденции не находят.

Лит.: *Абу Захра М.* Та'рих ал-мазахиб. Каир, б. г. Т. 2. С. 101–128; *Schacht J.* The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence // Law in the Middle East. Wash., 1955. Vol. 1. P. 73–75; *Vesey-Fitzgerald S. G.* Nature and Sources of Shari'a // Ibid. P. 104–106; *Braemmann M. M.* The Spiritual Background of Early Islam. Leiden, 1972. P. 188–194; *Schacht J., Macdonald D. B.* Idjtihad // EI. Vol. 3. P. 1052–1053.

А. Б.

ИДЗАНАКИ И ИДЗАНАМИ [япон. Идзанаки-но kami и Идзанами-но kami], пара богов — создателей мира в япон. религии синто. Предположительно имена этих богов восходят к протоавстронезийскому языку и означают «первый мужчина» и «первая женщина». Согласно япон. хронике *Кодзики* (составлена в 712 г.), они появились после «семи поколений богов», которые были «каждый сам по себе и не дали себя увидеть». И. и И. — первые божества, которые имели антропоморфный облик и обладали способностью рожать др. богов. Высшие небесные боги поручили И. и И. «оформить» землю, к-рая находилась в жидком состоянии и, подобно всплывающему жиру, «медузой носилась по морским волнам». Стоя на мосту Амэнокихаси, соединявшем небо и землю, И. и И. погрузили пожалованное высшими богами

копье в морскую воду и месили ее. Когда боги поднимали копье, капли соли, падая с него, загустели и образовали остров Оногородзима (самозагустевший). Боги сошли на остров и превратили его в срединный столб всей земли, а затем совершили брачный обряд, к-рый состоял в церемонии обхода вокруг столба и произнесения любовных признаний. Потомство И. и И. оказалось неудачным: 1-е дитя — Хируко родился без рук и ног, «подобно пиявке», 2-е — Ава-сима («пенный (непрочный) остров») тоже «за дитя не сочли». Обеспокоенные неудачей, оба бога обратились к высшим богам за советом и узнали, что причина в неправильном совершении ими брачного обряда: брачные слова первой произнесла богиня Идзанами — женщина. Боги повторили обряд, и первым заговорил Идзанаки. От их брака появились острова, составившие страну Японию, и боги-духи, заселившие ее: боги земли, ветра, моря, гор, деревьев, равнин, туманов и мн. др. Всего И. и И. родили 14 островов и 35 богов. Последним появился бог огня Кагуцути, рождение к-рого опалило лоно Идзанами, и она удалась в «страну желтых вод» — царство мертвых (ёми-но куни). Горюя о супруге, Идзанаки отправился за ней в подземное царство. В сказаниях отражены злоключения Идзанаки в стране смерти, бегство из нее, расторжение им брака с Идзанами, ставшей божеством подземной страны и олицетворением сил смерти. После возвращения из страны смерти Идзанаки совершил очищение, во время к-рого на свет появилось множество богов. Последними родились 3 великих божества: от капель воды, омывших левый глаз Идзанаки, — богиня солнца *Аматэрасу Оомиками*; от воды, омывшей его правый глаз, — бог ночи и луны Цикуюми; от воды, омывшей

нос Идзанаки, появился бог ветра и водных просторов *Сусаноо-но Микото*. Идзанаки распределил между ними свои владения: Аматэрасу получила в управление равнину высокого неба, бог луны получил царство ночи, а Сусаноо-но — равнину моря.

Упоминания об И. и И. содержатся также в хрониках «Нихон сёки» (сер. VIII в.), «Нихонги» (сост. ок. 740), в «Идзумо-фудоки» (сост. в 733), имеющих в синтоизме статус сакральных текстов.

Лит.: Идзумо-фудоки / Пер. со старояпон. К. А. Попов. М., 1966; Кодзики: Зап. о деяниях древности. Свиток 1-й / Пер. со старояпон., коммент.: Е. М. Пинус. СПб., 1994; Нихон сёки: Анналы Японии / Пер. со старояпон., коммент.: Л. М. Ермакова, А. Н. Мещеряков. СПб., 1997. Т. 1: Свитки 1–16.

П. Э. Р.

ИДИОРИТМИЙНЫЙ МОНАСТЫРЬ — см. *Особножительный монастырь*.

ИДРСКАЯ, СПЕЦСКАЯ И ЭГИНСКАЯ МИТРОПОЛИЯ

[греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Ἐύδρας, Σπυριδίου καὶ Αἰγίνης], епархия Элладской Православной Церкви. Включает острова: Идра, Спецес, *Эгина*, Порос, Ангистри, п-ов Метана, населенные пункты: Краниди, Портохели и Эрмиони (ном Аргонида); Тризину и Галатас (ном Аттика). В наст. границах митрополия существует с 1936 г., когда о-в Эгина (первоначально епископия в составе Афинской митрополии, ставшая с X в. архиепископией (автокефальной до 1371 г., затем подчиненной Афинскому митрополиту), с 1813 (1821) — митрополией, с 1833 составила вместе с о-вами Саламин и Ангистри Эгинскую епископию и с 1852 вошла в состав Афинской митрополии) был объединен в одну епархию с о-вами Идра и Спецес, а Саламин — с образованной тогда Аттикийской и Мегарской митрополией. О том, были ли в древние времена епископские кафедры на Идре и Спецесе, точных сведений нет.

Фундамент раннехрист. базилики в Дамаласе (ныне Тризина). V в. (?)



В Дамаласе (ныне Тризина), являвшемся центром одноименной епархии (888–1821), обнаружены фундаменты 3-нефной

раннехрист. базилики (фрагмент мозаичного пола датируется V в.). Развалины епископского собора (крестово-купольный храм, XI в.) сохранились рядом со святилищем Ипполита, сына Тесея. Близ Тризины находятся визант. ц. Евангелистрии (подворье *Евангелистрии Пресв. Богородицы ц.* на о-ве Тинос) и восстанавливаемый в наст. время мон-рь вмч. Димитрия (1455). Недалеко от Эрмиони сохранились храмы XIII в. в честь Св. Троицы, во имя ап. Иоанна Богослова, ап. Андрея Первозванного, свт. Иоанна Златоуста и мон-рь вмч. Димитрия (Авгу) с росписями. На о-ве Идра находится ок. 150 церквей (об истории и христ. памятниках Эгина см. подробнее в ст. *Эгина*).

В 1833 г. была учреждена Идрская и Типаринская епископия, ее 1-м епископом был назначен Герасим (Раллис Спанос) с о-ва Эгина. Выделение Идры и Спецеса в отдельную епархию было связано с активным участием судовладельцев этих островов в национально-освободительной революции 1821–1829 гг., о чем свидетельствуют мн. памятники архитектуры: на о-ве Идра — ц. Всех святых, построенная в 1780 г. Л. Коккинисом, дедом Ласкарины Бубулины, героини освободительного движения, адмирала российского флота; на о-ве Спецес находится мон-рь свт. Николая Чудотворца, где 3 апр. 1821 г. был поднят флаг греч. восстания; ц. Пресв. Богородицы Арматы, построенная в 1826–1830 гг. семьей И. Куциса в память о победе в морском сражении против тур. флота 8 сент. 1822 г. В 1842 г. Идрская и Типаринская епископия была объединена с *Арголидской митрополией*. В 1852 г. она была разделена на 3 епископии, одной из к-рых была Идрская и Спецская. В 1922 г. Арголидская, Идрская и Спецская епископии вновь были объединены. В 1936 г. была образована И. С. и Э. м.

Кафедральный собор в честь Успения Пресв. Богородицы (1648) находится в г. Идра на одноименном о-ве. Ранее собор принадлежал Успенскому мон-рю, действовавшему до 1832 г. и игравшему значительную роль в общественной жизни острова. Другие 5 митрополичьих соборов: свт. Николая Чудотворца на о-ве Спецес, Успения Пресв. Богородицы на о-ве Эгина, Небесных сил бесплотных в Эрмиони, св. Иоанна Предтечи в Краниди, вмч. Георгия Победоносца на о-ве Порос.



5 монахинь); вмч. Анастасии Узорешительницы на о-ве Эгина (1955; 10 монахинь); мч. Фоти-

Мон-рь Св. Троицы на о-ве Идра. 1704 г.

нии Самаряныни и прп. Елисаветы Чудотворицы на о-ве Идра (1860; 2 монахини); Пресв. Бого-

родицы Пантанассы (Всецарицы) в Краниди (1965; 4 монахини); прав. Анны в Краниди (1945; 1 монахиня); вмч. Димитрия на о-ве Эгина (1 монахиня).

На о-ве Идра в 1999 г. был открыт Церковный музей свт. Макария Нотары, где хранятся реликвии, ризы, иконы (особую ценность представляет икона Пресв. Богородицы «Неувядаемый Цвет», 1774).

На Эгине особо почитаются ап. Крисп, прп. *Афанасия Эгинская*, свт. *Дионисий Закинфский*, архиеп. Эгинский, свт. Нектарий Эгинский, митр. Пентапольский, родившийся на Эгине мч. *Леонтий Тринопольский*, преподобные *Иулий и Иулиан*, а также прп. *Лука Фокидский*, прп. *Феодора Солунская* и ее дочь Феописта; на о-ве Идра — нмч. *Константин* Идрский (†1800); на о-ве Спецес — новомученики братья *Стаматий, Иоанн и Николай*; в Тризине — мч. Леонид и с ним мученицы Харисса, Ника, Галина, Калиса (Калида), Нунехия, Василисса и Феодора. Собор Эгинских святых празднуется 30 июля, Собор Всех святых митрополии — в мае.

Архиепер Идрские, Спецские и Эгинские: Герасим (Раллис Спанос) (1833–1842), Неофит (Константинидис) (1852–1875), Арсений (Губурос) (1882–1906), Иоасаф (Сиакос) (1907–1910), Прокопий (Караманос) (1912 – 3 дек. 1965), Иерофей (Цандилис) (1967–2001); Ефрем (Стенакис) (2001 – по наст. время). Лит.: *Δεληγιαννόπουλος Χ. Δαμαλῶν Ἐπισκοπή* // *ΟΗΕ*. Т. 4. С. 903–905; *Κωνσταντινίδης Γεμ. Ι. Ὑδρας, Σπετσῶν καὶ Αἰγίνης Μητρόπολις* // *Ibid.* Т. 11. С. 928–930; *Janin R. Damalás* // *DHGE*. Т. 14. Col. 40; *idem. Égine* // *Ibid.* Т. 15. Col. 15–16; *Fedalto. Hierarchia P. 486, 504; Δίπτυχα*. 2009. С. 777–782; <http://www.imhydra.gr> [Электр. ресурс].

Э. П. А.

ИДУБЕРГА [лат. Iduberga] (592 — 8.05.652, мон-рь Нивелла (Невигелла), ныне Нивель, Бельгия), св. (пам. зап. 8 мая и 5 нояб.), основательница

мон-ря Нивелла, жена майордома Австризии Пипина Старшего (580–640), мать святых *Гертруды Нивельской* и *Бегги* Анденской. И., как и нек-рые др. вдовы могущественных аристократов и королей, является основательницей жен. монашества, получившего распространение в кон. VI – нач. VIII в. Почиталась как одна из покровительниц династии *Каролингов*.

Важнейшими источниками сведений о святой является Первое Житие св. Гертруды (VHL, N 3490, составлено после 670), «Нивельское дополнение» к Житию св. Фурсы о кончине и погребении св. *Фоллиана* (VHL, N 3211, составлено после 657) и Житие св. Модоальда († ок. 649), архиеп. г. Треверы (ныне Трир, Германия), составленное в XII в. аббатом Стефаном из Льежа (VHL, N 5984). Еще 2 Жития И., также, вероятно, относящиеся к XII в. (VHL, N 4499, 4500), были написаны на основе извлечений из жизнеописаний ее дочери св. Гертруды.

Согласно Житию св. Модоальда и Третьему Житию св. Гертруды (наиболее пространному – VHL, N 3493), И. принадлежала к меровингской знати. Ее отцом был герцог Аквитанский. Она и св. Севера († ок. 680) были сестрами архиеп. Треверского Модоальда. Муж И., Пипин I Старший, имевший обширные владения в долине среднего течения р. Моза (ныне Маас), был майордомом Австризии (624/5–629, 639–640), опекуном и приближенным советником кор. *Дагоберта I*. Неизвестно, когда И. стала женой Пипина, однако к 640 г., когда Пипин умер, у них было трое взрослых детей: сын Гримоальд, к-рый стал преемником отца в должности майордома Австризии, св. Бегга, жена Анзегизила, сына св. *Арнульфа*, и св. Гертруда.

Овдовев, И. вместе с младшей дочерью Гертрудой, к-рая разделяла стремление матери посвятить себя Богу, удалилась в семейное владение в Нивелле. По совету епископа-миссионера св. *Аманда* († 679 или 684) И. приняла постриг и основала там мон-рь. Точно датировать это событие не представляется возможным. Вероятно, основание мон-ря следует отнести к 647–650 гг., когда св. Аманд проповедовал в междуречье Скальда (ныне Шельда) и Мозы. В «Хронике» Сигиберта из Жамблу сообщается об основании мон-ря в 650 г. (*Chronica Sigiberti Gembla-*

censis. Ap. 650 // MGH. SS. T. 6. P. 324). Решение И. поставить во главе основанной обители юную Гертруду, принятое якобы под давлением родственников и претендентов на руку девушки, может свидетельствовать о том, что святая основала мон-рь сразу после смерти Пипина в 640 г.

Согласно раннему Житию Гертруды, мать помогала ей управлять аббатством, хотя формально и не являлась настоятельницей. И. заботилась об образовании монахинь, заказывала для обители рукописи в Риме и Британии, поддерживала связь с ирл. миссионерами. Под влиянием ирл. монашеской традиции мон-рь в Нивелле имел статус двойного (мужского и женского). Ок. 650 г. И. пригласила в Нивеллу прибывших из Ирландии монахов во главе с еп. св. Фоллианом и его братом св. *Ультаном*. Вероятно, с согласия Гримоальда И. выделила Фоллиану и его спутникам имение Беброна (ныне Фос-ла-Виль, Бельгия), где ирл. монахи основали мон-рь. Между общинами наладились прочные связи, монахи на средства И. продолжили миссионерскую деятельность за пределами обители.

Святая скончалась в возрасте ок. 60 лет и была похоронена в монастырской ц. св. Петра (ныне коллегиальная ц. св. Гертруды). Дни поминовения И. указываются в дополнениях к Мартирологу Узуарда (8 мая и 5 нояб.). Обычай устраивать процессии с мощами И. во время различных бедствий существовал вплоть до франц. оккупации Австрийских Нидерландов (1792).

Истр.: Vita S. Geretrudis // MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 455–457; Additamentum Nivialense de Fuiliano // Ibid. T. 4. P. 449–451; *Stephanus*. Vita S. Modoaldi. 1 // ActaSS. Mai. T. 3. P. 52; ActaSS. Mai. T. 2. P. 307–308.

Лит.: *Moreau É., de*. Histoire de l'Église en Belgique. Brux., 1945. T. 1: La formation de la Belgique chrétienne des origines au milieu du X^e siècle. P. 134, 144–145; *Hoebanx J.-J.* L'abbaye de Nivelles des origines au XIV^e siècle. Brux., 1952; *Haenens A.* Ita // BiblSS. Vol. 7. Col. 988; *Dierkens A.* St. Amand et la fondation de l'abbaye de Nivelles // Saint Géry et la christianisation dans le nord de la Gaule V^e – IX^e siècles: Actes du Colloque, 5–7 oct. 1984 / Éd. M. Rouche. Villeneuve d'Ascq, 1986. P. 325–334. (Rev. du Nord; 69); *Gaillard M.* Les fondations d'abbayes féminines dans le Nord et l'Est de la Gaule à la fin du V^e siècle // Revue d'Histoire de l'Église de France. P., 1990. T. 76. P. 5–20; *Missonne D.* Iduberge // DHGE. T. 25. Col. 659–660; *Effros B.* Symbolic Expressions of Sanctity: Gertrude of Nivelles in the Context of Merovingian Mortuary Custom // Viator. Turnhout, 1996. T. 27. P. 1–10; *Santinelli E.* Des femmes éplorées?: Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge. Villeneuve d'Ascq, 2003;

Thiellet C. Femmes, reines et saintes (V^e–XI^e siècles). P., 2004.

В. С. Ярных

ИДУМЕЯ [греч. Ἰδομεία], в период Второго храма название территории, расположенной к югу от Иудейского нагорья до сев. части Негева. На севере ее границы проходили в районе *Беф-Цура*, в то время как юж. граница достигала вершины линии *Арад*–*Малата*–*Вирсавия*–*Ароер*. На востоке И. граничила с Иудейской пустыней и Мёртвым м., на севере она достигала границы территории независимых городов Газы, Аскалона и Ашдода. Этимология названия И. точно не определена: исследователи допускают, что оно может восходить к евр. названию Эдома (עֲדוֹמָה, 'ēdōm) или просто к евр. слову «земля» — אֲדָמָה, 'ādāmā (Hübner). Эпиграфические и археологические данные свидетельствуют о присутствии эдомитов (в синодальном переводе — идумеев) на территории Негева, принадлежащей И., уже в кон. VII – нач. VI в. до Р. X. (см. ст. *Эдом*). При персид. царе Дарии I И. выделяется в качестве отдельной провинции в составе сатрапии. Вопрос о столице И. в персид. период остается дискуссионным; во всяком случае, она входила в состав персид. адм. системы и в зону персид. экономического и культурного влияния, о чем свидетельствуют данные археологических исследований (*Беляев, Мерперт*. 2007. С. 59).

В IV в. до Р. X. — I в. по Р. X. территория И., по всей вероятности, входила в качестве отдельной адм. единицы (епархии или топархии) в состав гос-в Диодохов и Хасмонеев (*Ios. Flav. De bell. III 3. 5; 2 Макк 12. 32*). После смерти царя *Ирода Великого* (4 г. до Р. X.), видимо, выделяли сев. И. (т. н. верхнюю — *Ibid. IV 9. 9* или великую (*Ibid. IV 9. 4*)) (Об археологии И. эллинистического и рим. периодов см. в ст. *Мареша*).

Населяли И. преимущественно племена эдомитов (*Strabo. Geogr. XVI 23. 34*), евреи (*Мк 3. 8; Ios. Flav. De bell. 2. 43*), набатеи (*Ibid. 2. 34*) и др. народы. Основными занятиями населения были сельское хозяйство, торговля (*Ibid. 2. 2*); здесь жили солдаты, наемники и ветераны (*Ios. Flav. De bell. II 4. 1; 5. 3*; папирусы Зеннона).

В начале Маккавейского восстания в И. располагались войска Селевкидов, к-рые атаковали отсюда

повстанцев в Иудее (1 Макк 4. 15; 2 Макк 10. 15, 17; 12. 32; *Ios. Flav. Antiq.* XII 7. 4). Иуда Маккавей позднее захватил идумейские города Хеврон (1 Макк 5. 65), Марешу и Азот (Ашдод) (*Ios. Flav. Antiq.* XII 8. 6). В 163 г. до Р. Х. наместник зап. селевкидских провинций Лисий возобновил наступление на Иудею с территории И. (1 Макк 6. 31, 50; *Ios. Flav. Antiq.* XII 9. 4–5). Атаки повторились в 143 г. до Р. Х. (1 Макк 13. 20; *Ios. Flav. Antiq.* XIII 6. 4). Хасмонецкий правитель Иоанн Гиркан I завоевал И., принудил ее муж. население пройти обряд обрезания (1 Макк 4. 36–59) и включил в состав Хасмонецкого гос-ва (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 15. 4). При Александре Яннае правителем И. был назначен Антипатр (*Ibid.* XIV 1. 3). Он или его сын, носивший такое же имя, вместе с набатейским царем Аретой III поддерживал хасмонея Гиркана II в его борьбе за трон с Аристовулом (*Ibid.* XIV 1. 3). И. (без г. Марешу) осталась частью рим. пров. Сирия (*Ibid.* XIV 4. 4) после политической реорганизации Палестины Помпеем в 63 г. до Р. Х.

После раздела царства Ирода И. попала под власть этнарха Архелая (*Ibid.* XVII 11. 4–5). В 41–44 гг. была в составе царства *Агриппы* I (*Ibid.* XIX 5. 1). В 6–41 гг. и после 44 г. И. как часть Иудеи находилась под непосредственным управлением римлян. Во время 1-го антирим. восстания в 68 и 69 гг. нек-рые группы *зилотов* (напр., Иоанна Гисхальского) пытались привлечь идумеев на свою сторону. В то же время группировка Шимона бар Гиоры подвергла И. разграблению (*Ios. Flav. De bell.* IV 9. 5). После взятия Иерусалима войска Веспасиана опустошили И., часть населения была уничтожена, мн. жители переселены в др. места. После 70 г. И. включена в состав пров. Иудея.

Лит.: *Schalit A. König Herodes: Der Mann und sein Werk.* В., 1969; *Hengel M. Judentum und Hellenismus.* Tüb., 1973; *Fischer T. Seleukiden und Makabbäer.* Bochum, 1980; *Hübner U. Idumea // ABD.* Vol. 3. P. 383; *Беляев Л. А., Мерперт Н. Я.* От библейских древностей к христианским: Очерки археологии эпохи формирования иудаизма и христианства. М., 2007.

ИЕВЛÉВИЧИ [белорус. Іяўлевiч, Яўлевiч], правосл. церковные и общественные деятели XVII в. на белорус. и укр. землях в Речи Посполитой.

Фома (кон. XVI в., Могилёв — не позже 60-х гг. XVII в.), правосл. писатель и педагог, один из идеологов братского движения на белорус. и укр. землях 1-й пол. XVII в. Был идейно близок к антиуниат. публицистам рубежа XVI и XVII вв., сторонник единства вост. славян.

Детские годы Ф. прошли в Могилёве, предположительно он учился в школе могилевского Спасского братства (создана в 90-х гг. XVI в.), затем в киевской Богоявленской братской школе (известна с 1615). В нач. 20-х гг. Ф. — студент фак-та «семи свободных искусств» Краковского (Ягеллонского) ун-та, который окончил в 1625 г. Преподавал в Киевской братской школе, в 1628–1632 гг. ректор школы. После объединения по инициативе нового митр. Киевского свт. *Петра (Могилы)* этой школы со школой Киево-Печерской лавры (1631) и образования Киево-Могилянской коллегии Ф. вместе с племянником Игнатием Иевлевичем покинул Киев, в февр. 1632 г. переехал в Могилёв, где продолжил педагогическую деятельность. По-видимому, он преподавал в уч-ще создававшегося в то время Богоявленского братства. В 1633 г. могилёвские мещане добились от кор. Владислава IV привилея на постройку новой школы при Богоявленском мон-ре. В дальнейшем Могилевская братская школа наряду с Виленской и Брестской была известна тем, что в них наиболее полно обучали «семи свободным искусствам». В 40-х гг. Ф. преподавал в братской школе Слуцка. В 1658 г. был могилёвским протопопом.

Литературное наследие Ф. представлено философско-публицистической поэмой «Лабиринт, или Запутанная дорога, где Прекрасная Мудрость по долгу своему господам могилевчанам и тем, кто им подобен в действиях своих, кратчайший и наилучший путь указывает». Произведение было издано на польском языке в 1625 г. в Кракове в типографии Франтишка Цезария Старшего. В настоящее время единственный сохранившийся экземпляр находится в фондах Московской Синодальной типографии РГАДА в Москве.

Повествование в «Лабиринте...» ведется от лица Прекрасной Мудрости, устами которой автор излагает свои мысли и суждения. Ф. — один из выразителей религиозно-философской концепции софийности мира, выра-

жавшей тенденцию сближения веры и философии. Формально «Лабиринт...» обращен «К Братству младшему Могилевскому новооснованному», но в сущности предназначается всему мещанскому сословию, всему «именитому народу Славянскому» белорус. и укр. земель. Ф. стремится побудить свой «уязвленный до самых костей» народ к церковному и духовному возрождению.

Мировоззрение, гражданская позиция Ф. складывались под влиянием изменившейся социально-политической и религиозно-конфессиональной ситуации на белорусско-укр. землях Речи Посполитой кон. XVI — 1-й пол. XVII в. и отразили новые тенденции национально-культурной жизни народа. Усилившееся католич. наступление и насильственная реализация провозглашенной в 1596 г. Брестской церковной унии при фактическом отказе гос-ва от политики религ. терпимости привели к острому социальному конфликту, нарушению гражданского мира. В этих условиях защита Православия как части национальной традиции стала патриотическим делом сохранения народности и культуры, что особенно ощущалось в первые десятилетия после провозглашения унии.

В «Лабиринте...» автор иносказательно повествует о политической и конфессиональной обстановке на белорус. землях (по-видимому, сказывались цензурные условия Краковской типографии). Позиция правосл. патриота прослеживается в исторических экскурсах поэмы, в высокой оценке деятельности национально-религ. братств и запорожского казачества. Мироощущение автора, восприятие им кризисной ситуации отражают название поэмы. По мнению Ф., общественный кризис способствовал ущемлению религ. и гражданских свобод, отклонению «от дорог своих предков», «разладу» в «Церкви Божей», предательству тех, кто «должны стоять во главе духовных» (имеется в виду часть правосл. епископата, к-рая перешла к униатам). Ф. отмечает, что огромную опасность для общества и гос-ва представляют внутренние распри, благополучие народа и страны может быть основано только на гражданском мире и «святом согласии». Он ратует за достижение социально-религ. компромисса на основе диалога всех общественных сил, заинте-

ресованных в процветании родины. Духовную опору возрождения автор видит в «старине», в великом историческом прошлом «стародавних шляхетных Славян». Ф.— сторонник идеи исторического и культурного родства вост. славян, определяющей национальное самосознание белорус. народа с начала его формирования.

Большое место в поэме занимает обличение злоупотреблений и морального упадка клира. Ф. бичевал недостатки правосл. Церкви с целью ее обновления, поднятия престижа духовенства.

Ф. заботился о сохранении национальной духовной культуры перед угрозой колонизации. Развитие просвещения, считал он, является общенациональным делом, невнимание к образованию и науке ведет к деградации общества и народа. Радуя за приобщение к передовой европ. науке и образованию, Ф. в то же время пытался предостеречь правосл. молодежь, стремившуюся для получения знаний в «чужие сады» (западноевроп. ун-ты), от опасности «неизлечимого ступа» и «блудной слепоты» — влияния реформационной и католич. идеологии. Защищая Православие, он расценивал конфессиональную переориентацию как отступничество. Схожие мотивы характерны и для др. антиуниат. авторов того времени.

Ф. выступал за создание национальной высшей школы, где можно было бы получить европ. образование на основе национально-религ. духовных ценностей. Т. о. Ф. предопределил направление деятельности митр. Киевского Петра (Могилы).

Острое общественное звучание и глубина затронутых проблем ставят «Лабиринт...» в ряд значительных памятников философской культуры Белоруссии и Украины эпохи барокко. Творчество Ф.— свидетельство преемственности гуманистических традиций философов и просветителей XVI — нач. XVII в., формировавших идеал духовной и национально-культурной жизни вост. славян. Идеи Ф. стали лейтмотивом деятельности просветителей и церковных подвижников из круга митрополитов Петра (Могилы) и Сильвестра (Коссова), профессоров Киево-Могилянской коллегии.

Соч.: *Labirynt, abo Droga zawyklana, gdzie Piekna Madrosc z powinnosci swey pp. Mohylowianom y im niekтым y przedsiewziaciach*

*swych podobnym krotsza y daleko lepsza droge pokazuię // Українська література XVI—XVIII ст. та інші слов'янські літератури. К., 1984. С. 258—285; Памятки братських шкіл на Україні (кінець XVI — початок XVIII ст.): Тексти і дослідження. К., 1988. С. 513—532; Старостенко В. В. «Лабиринт» Фомы Иевлевича. Могилёв, 1998; Яўлевіч Т. Лябірынт, альбо Забытая дарога // Спадчына. 1999. № 2. С. 83—109; Анталогія даўняй беларускай літаратуры: XI — першая палова XVIII стагоддзя. Мінск, 2003. С. 700—713. Лит.: Голубев С. Т. История Киевской духовной академии. К., 1886. Вып. 1. С. 74; *Соболевский А. И.* Две библиографические редкости // *ЧИОНЛ.* 1898. Кн. 12. Отд. 2. С. 12—21; *Голенченко Г. Я.* Новые мат-лы по истории культурных связей Белоруссии с Украиной и Россией в кон. XVI — 1-й пол. XVII в.: Спиридон Соболев, Иван Соболев, Фома Иевлевич // Книга в Белоруссии: Книговедение, источники, библиография: Сб. ст. Минск, 1983. Вып. 2. С. 50—75; *он же.* Идеиные и культурные связи восточнослав. народов в XVI — сер. XVII в. Минск, 1989. С. 121—124; *Саверчанка І. В.* Старажытная паэзія Беларусі: XVI — першая палова XVII ст. Мінск, 1992. С. 112—119; *Іяўлевіч Фама // Мысліцелі і асветнікі Беларусі: Энцыкл. даведнік.* Мінск, 1995. С. 217; *Старостенко В. В.* «Лабиринт...» Фомы Иевлевича // *Магілёўшчына.* Магілёў, 1998. Вып. 8. С. 44—51; *он же (Старасавецка В. У.).* Фама Іяўлевіч // *Веснік МДУ імя А. А. Куляшова.* Магілёў, 2003. № 1(14). С. 198—201.*

В. В. Старостенко

Игнатий (26.09.1619, Могилёв — 1664, Москва), архим. полоцкого Борисоглебского мон-ря, писатель, педагог, церковный и общественный деятель; племянник Фомы Иевлевича. Начальное образование получил в Шклове, затем учился в Могилёвской братской школе и в течение 3 лет — в Замоиской академии (Польша), где изучал теологию и медицину. В 1628—1632 гг. учился в Киевской братской школе, в 1638 г. слушал разные курсы в Киеве. Начал педагогическую деятельность в качестве учителя детей магната Б. Стеткевича, преподавал в Киево-Могилянской коллегии, стал профессором свободных наук. В 1640 г. участвовал в организации Славяно-греко-латинской академии в Яссах (Молдавское княжество). 31 авг. 1647 г. принял в Киеве монашеский постриг. Занимался педагогической и просветительной деятельностью во Львове, в Ярославле, Кракове, Каменце, Сузаве, Орше и др. городах. В 1655 г., после перехода Полоцка под рус. власть во время русско-польск. войны, поставлен игуменом полоцкого Богоявленского мон-ря, в к-ром основал школу и б-ку. В годы его настоятельства мон-рь получил ряд пожалований, некоторые из них — после встреч И. с царем Алексеем

Михайловичем во время его похода на Ригу в 1656 г. «На церковное строенье» мон-рю был передан кирпич, из которого был построен закрытый костел в Друе. В 1656 г. к мон-рю был приписан Заполотский Преображенский монастырь. В марте 1658 г. по ходатайству И. патриарх Московский Никон сделал Богоявленский мон-рь старописгией, однако после опалы патриарха это решение было отменено. В 1660 г. по приказу царя еп. Полоцкий Каллист поставил И. архимандритом полоцкого Борисоглебского мон-ря. Архимандрит был ближайшим помощником еп. Каллиста по управлению Полоцкой епархией, совершал инспекционные поездки по его поручениям. Участвовал в Московском Соборе 1660 г. по делу патриарха Никона. Воздерживаясь от осуждения патриарха, И. предлагал решить вопрос о его судьбе и об избрании нового первосвященителя при участии К-польского патриарха. В 1664 г. И. приехал в Москву вместе со старцами полоцкого Богоявленского мон-ря Геронтием и Анатолием и там умер.

Совместно с мон. Филофеем (Утчицким) и иером. Симеоном Полоцким И. создал в Полоцке лит. кружок, поддерживал связи с рус. гос. деятелями и писателями, в т. ч. с Ф. Ртищевым, А. Ордин-Нашокиным, участвовал в составлении, редактировании и издании книг (сборники стихов, поздравительных речей, поучений и декламаций). По случаю приезда в Полоцк царя Алексея Михайловича (1656) выступил с приветственной речью. Он говорил о торжестве Православия после утверждения рус. власти на землях Белоруссии.

Из творческого наследия И. сохранились автобиографическая записка со сведениями о деятельности братских школ и развитии правосл. образования в Белоруссии во время усилившегося католич. влияния и принудительного ополячивания народа, письма, декламации, речи и проповеди в честь политических событий и церковных праздников (в частности, высокохудожественная декламация на приезд в Могилёв еп. Витебского, Оршанского, Мстиславского и Могилёвского Иосифа (Кононовича-Горбацкого)), а также неск. силлабических стихотворений, написанных в манере элегий Овидия. Творчество И. оказало влияние на Симеона Полоцкого.



Арх.: Сношения России с Польшей. РГАДА. Ф. 79. № 1. Л. 27, 1667 г.

Изд.: ДРВ. 1788². Ч. 3. С. 309–312, 316–322, 335–337, 367–369, 372–374, 392; *Голубев С. Т.* История Киевской духовной академии. К., 1886. Вып. 1.

Лит.: *Белецкий А. И.* Из начальных лет лит. деятельности Симсона Полоцкого // СБОРЯС. 1928. Т. 101. № 3. С. 264–267; *Макарий.* История РЦ. 1883. Т. 12. С. 92–94; *Гісторыя беларускай літаратуры XI–XIX стагодзяў.* Мінск, 2006. Т. 1: Даўняя літаратура. С. 658, 718, 745, 829.

С. Л. Гаранин

ИЕВОСФЕЙ, сын Саула — см. в ст. *Саул*.

ИЕВУСЬИ — см. в ст. *Ханаан*.

ИЕГОВА — см. в статьях *Бог, Имя Божие*.

ИЕГОВЫ СВИДЕТЕЛИ [Jehovah's Witnesses; др. название «Общество Сторожевой башни», офиц. название «Пенсильванское общество Сторожевой башни, Библий и трактатов» (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania)], псевдохристианская деструктивная секта, до 1931 г. «Общество исследователей Писания». История И. с. началась с основанной Чарлзом Тейзом *Расселом* в кон. 70-х гг. XIX в. группы «Исследователи Библии» (Питтсбург, шт. Пенсильвания, США). В 1879 г. Рассел начал издавать ж. «Сторожевая башня Сиона и вестник присутствия Христова», в 1884 г. основал «Библейское общество Сторожевой башни» и стал его президентом. Все это время Рассел вычислял дату Второго пришествия Иисуса Христа, основываясь при этом не только на текстах Свящ. Писания, но и на расчете размеров егип. пирамиды Хеопса в Гизе, т. н. каменной Библии. После смерти Рассела И. с. возглавил Джозеф Франклин *Ратерфорд*, к-рый установил в секте строжайшую дисциплину и в 1927 г. ввел принцип распространения лит-ры И. с. по домам. С 1931 г. орг-ция стала носить название «Свидетели Иеговы», а ее штаб-квартира с тех пор располагается в Бруклине (ныне р-н Нью-Йорка). С 1942 г. руководство И. с. перешло к Натану *Кнорру*. С этого времени особое внимание стало уделяться участию каждого члена орг-ции в проповеднической деятельности. При Кнорре, к-рый не писал трудов, появилась традиция анонимной публикации иеговистских вероучительных изданий. В 1961 г. И. с. заверши-

ли собственный перевод Библии на англ. язык — «Перевод Нового Мира» (New World Translation). Из 4 членов комитета по переводу (Фредерик Уильям *Франц*, Кнорр, Альберт Скрудер и Джон Гангас) только Франц 2 года изучал греческий язык в ун-те Цинциннати и заявлял, что самостоятельно выучил древнееврейский (однако это заявление было опровергнуто судом). В 1977 г., после смерти Кнорра, И. с. возглавил Франц, под его рук. секта стала тоталитарной с системой взаимных слежек и доносов. При нем была введена практика «отсоединения» («лишения общения»), превращавшая провинившегося иеговиста в изгоя. К нач. 1975 г. численность И. с. достигла 5 млн чел. (в 1941 их было не более 100 тыс.). После Франца президентом И. с. стал Милтон Хеншель, к-рого в окт. 2000 г. сменил Дон Олден Адамс (род. в 1925).

Учение об Иегове. И. с. отвергают представления о Св. Троице и считают учение о Ней лжеучением. Единственным, вечным, несотворенным, истинным Богом, по мнению И. с., является Бог-Творец, имя которого Иегова (искусственная вокализация древнеевр. Яхве). До 1953 г., по представлениям иеговистов, местом пребывания Бога Отца была звезда Альциона в созвездии Плеяды. То, что имя Иегова не используют в христ. Церквях, для иеговистов является основанием относить их к сатанинским. В тексте «Перевода Нового Мира» устранены свидетельства о божественности Спасителя и произведена замена древнегреч. слов, означающих «Бог» и «Господь», словом «Иегова» (кроме евангельских мест о Христе).

Св. Дух в учении И. с. лишен личностного начала и предстает в качестве имперсональной энергии (формально это отражено в употреблении начальных строчных букв при написании слов Св. Дух в печатной продукции И. с.).

Творение. До сотворения мира Иеговой был создан Иисус Христос, «самая великая личность во вселенной». Затем Иегова последовательно сотворил совершенных духов — ангелов, Вселенную, Адама и Еву. Ангел, к-рый стал в посл. диаволом, присутствовал при сотворении Адама и Евы. Узнав, что в будущем Земля наполнится людьми, к-рые будут поклоняться лишь Иегове, он позавидовал Ему и восстал против Него, использовав для искуше-

ния прародителей змею. Адам и Ева согрешили, усомнившись в праведности Божией, и послушались диавола, вселившего в них недоверие к Иегове. Иегова не истребил ангела, ставшего диаволом, т. к. хотел показать свою праведность и свое единовластие во вселенной. Диавол соблазнил также нек-рых ангелов. Падшие ангелы свободны в поступках и при участии диавола могут «обольщать» всю вселенную.

Иисус Христос, по представлениям И. с., является тварным божеством, Сыном Божиим, по Своему естеству отличающимся от Иеговы. До и после явления на землю Христос был и продолжает быть личностью, называемой в Библии арх. Михаилом. Иеговисты не признают Божественной природы Иисуса Христа, считая Его лишь высшим творением Бога, к-рое попеременно выступало под именем Логоса, арх. Михаила, а на определенный период стало человеком. Явление Христа во плоти означало прекращение Его прежнего бытия как духа-личности (арх. Михаила) и восстановление Его как совершенного Адама. Первый человек, Адам, согрешив, лишился бессмертия всех людей. Поэтому Христос отдал Свою праведную жизнь, чтобы выкупить то, что было потеряно первым. Акт выкупа, или искупления, свершился посредством Его смерти на Голгофе. В 1931 г. иеговисты перестали признавать Крест Христов, а в 1936 г. появилось утверждение Ратерфорда, что Христос был распят на «столбе мучений».

И. с. отрицают телесное воскресение Христа, считая, что человек Иисус Христос умер, «спал смертным сном в могиле 3 неполных дня», затем Бог воскресил Его в духовном теле и Христос вновь стал арх. Михаилом. И. с. утверждают, что физическое тело Иисуса Христа было либо спрятано Иеговой, либо растворилось в газах. Искупление Христа означает для И. с. прощение, заботу и любовь Иеговы; оно открывает путь к обретению жизни вечной через праведные дела и повиновение Богу. После того как Христос воскрес из мертвых, Он пребывает по правую руку от Своего Отца, а затем свергнет сатану и его демонов. Диавол, согнанный с неба, теперь действует на земле.

Эсхатология. И. с. считают совр. эпоху «последними днями», в течение к-рых на земле происходит от-





деление «малого стада» (тех, кто воспримут иеговистскую весть о Царстве Божиим) от остальных людей. Представления И. с. об эсхатологии основываются на вере в то, что Второе пришествие Христа началось невидимым образом в 1914 г., когда духовно воскресший Христос был назначен Иеговой Царем и начал подготовку людей к Своему видимому пришествию. Пребывая на земле, Он ведет борьбу с силами сатаны. Проявлением такой борьбы И. с. считают первую и вторую мировые войны. Др. важными признаками пришествия Христа на землю являются существование и деятельность «Правящей корпорации» в Бруклине. И. с. утверждают, что она возникла по предначертанию Иеговы, ее история ведет начало еще с ветхозаветных времен. К И. с. они причисляют ветхозаветных пророков и праведников (Авеля, Авраама, Моисея, Исаию и др.). Христос, по мнению И. с., также является свидетелем Иеговы.

Во время невидимого присутствия Христа происходит «суд народов», (Мф 25. 23–46), который заключается в решении дальнейшей судьбы людей, исходя из понимания И. с. о Царстве Божиим. Невидимый период царства Христа закончится Армагеддонской битвой, которая разрушит «безбожную мировую систему», включая все «ложные религии». И. с. подчеркивают в своем учении, что они не будут участвовать в этой битве, ее возглавит Христос (арх. Михаил). В битве будут уничтожены все те, кто противятся установлению Царства Божия. Только И. с. войдут живыми в тысячелетнее царство, к-рое наступит сразу же после битвы. По представлениям И. с., Божие Царство будет состоять из особо избранных 144 тыс. чел., духовно возродившихся по воле Иеговы после смерти. Поэтому сразу после телесной смерти они воскресают (1-е воскресение) и невидимо царствуют со Христом на небе. Они будут царствовать и во время миллениума, но уже видимым образом. Это малое стадо, к-рому Иегова благоволил дать Царство. Лишь с ними заключил Христос новый завет. Живя на земле, И. с. знают, что относятся к избранному. Только избранные имеют право принимать хлеб и вино во время ежегодной вечера «поминовения». Воскресшим (а точнее, «воссозданным», т. к. И. с. не признают посмертное существование души без

тела) И. с. будет легче, чем остальным людям, следовать законам Божиим, потому что они уже знают Иегову и его волю. Во время тысячелетнего царства И. с. будут заниматься обучением Библии тех людей, к-рые умерли до рождения Христа. Когда Иисус совершит все, что было велено Ему Иеговой, Он передаст Царство Своему Отцу. Затем Иегова освободит сатану и демонов из бездн, чтобы «испытать верой» воскресших и получивших «знание об истинной вере» людей. Иегова уничтожит сатану и всех тех, кто подчинились сатане. Люди, достигшие совершенства в тысячелетний период, будут продолжать жить вечно на земле. Остальные же, грешники, погибнут. Т. к. огненное озеро, по представлению И. с., является символом окончательного уничтожения грешников, на земле будет только вечное блаженство «помазанников». В дальнейшем (в связи со значительным возрастанием численности адептов) И. с. пришлось уточнить, что первые 144 тыс. «помазанников» получают новые духовные тела и вознесутся на небо, а все остальные верные последователи И. с. будут в обновленных физических телах наслаждаться райской жизнью на освобожденной от грешников земле в течение тысячелетия. В это время будут воскресать для Страшного Суда те, кому будет предложено стать иеговистами или погибнуть. При этом исключенные из числа И. с. противники учения (равно как все отрицательные библейские персонажи, в т. ч. Адам и Ева) не будут воскресаться.

Структура организации И. с. представляет собой пирамиду, вершиной к-рой является «Правящая корпорация», управляемая, с их т. зр., непосредственно Иеговой. Многоступенчатая структура секты основана на строгой вертикали, в к-рой все промежуточные уровни выступают механизмом передачи решений, принятых «Правящей корпорацией». Все иеговисты считают себя гражданами всемирного теократического гос-ва, его столицей является бруклинский «Вефиль» (так они называют штабквартиру своей организации и все управленческие центры, используя библейский образ «дома Божия» — Быт 28. 19). Это объясняет непризнание адептами И. с. земных властей, отказ от исполнения обязанностей гражданина.

И. с. издают журналы «Сторожевая башня» и «Пробудитесь!». Периодичность издания — 2 номера в месяц, тираж каждого журнала ок. 25 млн экз. на 139 языках. Вероятительная лит-ра И. с. создается на англ. языке, затем переводится на др. языки. Распространением книг и периодики обязаны заниматься рядовые члены секты, предварительно выкупающие установленное количество экземпляров. На рус. языке выпускается ежегодно ок. 5 млн экз. журналов и книг. Кроме того, в 2007 г. на рус. языке был полностью издан перевод иеговистской Библии.

Собрания И. с. проводятся в т. н. залах царства, где изучаются материалы ж. «Сторожевая башня». Старейшина или один из мужчин старше 20 лет делает подробный разбор заранее предписанной статьи из свежего номера журнала. Исполнив песнопения, написанные также в бруклинском центре И. с., члены секты опять приступают к чтению журнала и отвечают на вопросы старейшины по содержанию прочитанных статей. По окончании собрания иеговистам предписывается продолжить дома тщательное изучение этого номера журнала. Подобный цикл повторяется каждые 2 недели (соответствует периодичности издания). Крещение иеговистов осуществляется погружением в воду со словами: «Во имя Отца и Сына и руководимой духом организации».

Обязательное для всех иеговистов свидетельство имеет форму проповеди, неразрывно связанной с распространением издаваемых И. с. книг и журналов. Минимум времени, выделяемого И. с. на эту работу, составляет 10 ч. в месяц. Для т. н. пионеров установлена минимальная норма в 90 ч., а для «специальных пионеров» — 140 ч.

У И. с. существует ряд запретов в повседневной жизни. Так, напр., запрещены переливание крови (запрет основывается на представлении, что душа человека — это кровь), участие в христ. и иных религиозных праздниках, празднование дней рождений и др.

По данным И. с., число их активных членов во всем мире (секта действует более чем в 200 странах мира) превысило 7,1 млн чел. Наибольшее число последователей И. с. в кон. XX в. насчитывалось в 12 странах (по мере убывания численности):



в США, в Мексике, в Бразилии, в Италии, в Японии, в Нигерии, в Германии, в Великобритании, на Филиппинах, в Польше, на Украине и в России. Статус И. с. в различных странах обусловлен мерой достоверных сведений о секте, к-рыми располагает правительство. Так, напр., во Франции И. с. были лишены в 1999 г. статуса религ. орг-ции. В большинстве европ. стран И. с. никогда и не воспринимались как религ. организация, т. к. основная форма деятельности И. с. сводится к изданию и распространению печатной продукции. В этом смысле орг-цию И. с. вполне можно принять за издательский концерн. И. с. считают, что их история в России началась с 1891 г. (когда Рассел побывал в Одессе). В действительности же первые иеговистские общины оказались на территории бывш. СССР лишь в 1939 г., после вхождения в его состав Зап. Украины и Белоруссии, где к тому времени уже были И. с. Особенная активность И. с. в России наблюдается с нач. 90-х гг. XX в., официально орг-ция И. с. была зарегистрирована 29 апр. 1999 г. Мин-вом юстиции РФ как «Религиозная организация «Управленческий центр Свидетелей Иеговы в России»». 26 марта 2004 г. Голвинский суд Москвы вынес решение о ликвидации московской общины И. с. и запрещении ее деятельности. Однако И. с. по-прежнему продолжают действовать на территории Москвы и Московской обл., ссылаясь на то, что они выступают непосредственно от лица их Управленческого центра в Солнечном. Численность И. с. в России составляет ок. 150 тыс. чел.

Ист.: Listening to the Great Teacher. Brooklin (N. Y.), 1971 (рус. пер.: Слушайте Великого Учителя. Н.-Й., 1995); Making Your Family Life Happy. Brooklin, 1978 (рус. пер.: Устраивай твою семейную жизнь счастливой. Н.-Й., 1989); My Book of Bible Stories. Brooklin, 1978 (рус. пер.: Моя книга библейских рассказов. Н.-Й., 1993); You Can Live Forever in Paradise on Earth. Brooklin, 1982 (рус. пер.: Ты можешь жить вечно в раю на земле. Н.-Й., 1989); United in Worship of the Only True God. Brooklin, 1983 (рус. пер.: Объединены в поклонении единому истинному Богу. Н.-Й., 1989); Organized to Accomplish Our Ministry. Brooklin; N. Y., 1983 (рус. пер.: Организованы проводить наше служение. Н.-Й., 1990); The Greatest Man Who Ever Lived. Brooklin, 1991 (рус. пер.: Самый великий человек, который когда-либо жил. Н.-Й., 1991); Knowledge That Leads to Everlasting Life. Brooklin, 1995 (рус. пер.: Познание, ведущее к вечной жизни. Н.-Й., 1995); The Secret of Family Happiness. Brooklin, 1996 (рус. пер.: Секрет семейного счастья. Н.-Й., 1996).

Лит.: Reed D. A. Behind the Watchtower Curtain. Southbridge (Mass.), 1989 (рус. пер.: Рид Д. А. За кулисами Сторожевой Башни: Разоблачение орг-ции «Свидетели Иеговы». СПб., 1998); Magnani D. Divine Minds. Clayton (Calif.), 1990; *idem*. Who is the Faithful and Wise Servant?: A Study of Authority over Jehovah's Witnesses. Clayton, 1992²; Bergman J. R. Jehovah's Witnesses and the Problem of Mental Illness. Clayton, 1992; Franz R. Crisis of Conscience: The Struggle between Loyalty to God and Loyalty to One's Religion. Atlanta, 1992² (рус. пер.: Франц Р. Кризис совести: Борьба между верностью Богу и верностью своей религии. М., 1997); Haack F.-W. Jehovahs Zeugen. Münch., 1993¹⁵; Rhodes R. Reasoning from the Scriptures with the Jehovah's Witnesses. Eugene (Oregon), 1993 (рус. пер.: Ройде Р. Рассуждая со Свидетелями Иеговы при помощи Писания. СПб., 2004); Weber H., Valentine F. Die Zeugen Jehovas. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1994²; Швециков А. Н. Рай земной: Новая сказка: О религ., соц.-полит. и идеол. доктрине иеговизма. СПб., 1997; Емельнов Д. Б. История создания и учение «Общества Сторожевой башни». Дис. / ПСТБИ. М., 1998; Дворкин А. Л. Псевдохристианская секта «Свидетели Иеговы»: О людях, никогда не расстающихся со «Сторожевой Башней». СПб., 2002; Псевдохристианский деструктивный культ Свидетели Иеговы. СПб., 2007.

Свящ. Лев Семёнов, А. Л. Дворкин

ИЕГУДИЙЛ [евр. יהודיאל — хвала Божия, славитель Божий], архангел (6-й из 7, имена которых из-



Арх. Иезудийл.
Пластина («крыло»)
дарохранительницы.
1-я четв. XVIII в. (ГММК)

вестны из Свящ. Писания или сохр. в Свящ. Предании; ср.: Тов 12. 15) (пам. 8 нояб.), ревностный защитник славы Божией, заступник всех подвигающихся на пути Христовом.

Его имя в Свящ. Писании не встречается, сохраняется в Свящ. Предании. Согласно Преданию, Бог послал И. предшествовать Израилю, исповедующему единого истинного Бога, при покорении земли языческих народов. «И двинулся Ангел Божий, шедший пред станом [сынов] Израилевых...» (Исх 14. 19). Обещая израильскому народу помощь и защиту, Господь говорит: «Вот, Я посылаю пред тобою Ангела [Моего] хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое Я приготовил [тебе]; блюди себя пред лицом Его и слушай гласа Его; не упорствуй против Него, потому что Он не простит греха вашего, ибо имя Мое в Нем» (Исх 23. 20–21).

И. изображается держащим в правой руке золотой венец как награду от Бога св. людям за полезные и благочестивые труды, а в левой руке — бич из 3 черных веревок с 3 концами как наказание грешным за леность к благочестивым трудам (Фартусов В. Д. Руководство к писанию икон. М., 1910. С. 227). «Всякий из нас, от мала до велика, обязан жить и трудиться для славы Божией... — писал архиеп. Херсонский Иннокентий. — Чем больше подвиг, тем выше и светлее награда. В деснице Архангела не напрасно венец: это награда для всякого христианина, трудящегося во славу Божию» (Иннокентий (Борисов), архиеп. Седьм Архангелов Божиих. М., 1996. С. 13).

См. также статьи *Ангелология*, *Архангел*.

Л. В. Литвинова

ИЕЗАВЕЛЬ [евр. זֵבֶל, *izebel*; греч. Ζεζάβελ] (IX в. до Р. Х.), дочь сидонского царя Ефваала (Итобаала), жена и соправительница израильского царя Ахава, мать царей Охозии и Иорама. Имя Иезавель происходит, вероятно, от корня *zbl* — «возвышать, почитать», который вместе с префиксом *ʔ*- переводится как «где Господин (Всевышний)?» (ср.: перевод имени Иехавод — «где божественная слава?»), при этом слово «Господин» является характерным эпитетом общефиник. бога Ваала. Нек-рые исследователи отмечают в тексте Библии наличие противопоставления значения этого имени значению имени прор. Или — «Господь (Яхве) — мой Бог» (Eissfeldt O. // VTS. 1967. Vol. 16. P. 65–70), др. возможное значение имени пророка — «Господин живет» — образуется пу-

тем ассимиляции *'izebel > yzebel > 'yzbī (Cogan M., Tadmor H. II Kings // AYBC. 1988. Vol. 11. P. 420).*

И.— самая известная и влиятельная правительница Северного царства. Брак И. с Ахавом (3 Цар 16. 31) укрепил союз между Израилем и финик. гос-вами Тиром и Сидоном. Свящ. Писание изображает Ахава как слабого человека, попавшего под власть жены: «Не было еще такого, как Ахав, который предался бы тому, чтобы делать неуютное пред очами Господа, к чему подушала его жена его Иезавель» (3 Цар 21. 25). И. представлена коварной и тщеславной иноплеменницей, бесцеремонно вторгавшейся в дела мужа (3 Цар 21. 8). Она поощряла распространение в Израиле культа Ваала и Астарты, во имя к-рых были совершены убийства пророков Господа (3 Цар 18. 4), и заботилась о пропитании 450 пророков Ваала и 400 — Астарты (4 Цар 18. 19). Под ее влиянием Ахав построил храм Ваала в Самарии. Прор. Илия вступил в открытую борьбу с религ. политикой И. Когда И. сообщили об убийстве Илией пророков Ваала во время их соперничества на горе Кармил, она поклялась отомстить пророку, сделав с ним то же, что было «сделано с душою каждого из них» (т. е. пророков Ваала; 3 Цар 19. 2). Сознывая реальность исходящих от И. смертельных угроз, прор. Илия вынужден был бежать (3 Цар 19. 3). Сохранившиеся в LXX слова: «Раз ты Илия, то я — Иезавель» (Εἰ σὺ εἶ Ἰλιου καὶ ἐγὼ Ἰεζαβελ... — 3 Цар 19. 2) — характеризуют И. как опасного противника. Наиболее ярко жестокость И. проявилась в противостоянии с Навуфеем (3 Цар 21. 1–6), к-рый отказался продать Ахаву свой виноградник, расположенный близ царского дворца. Царь не осмелился открыто нарушить права законного наследования наделов Св. земли, основанные на божественном установлении. Тогда И. подготовила лжесвидетелей, составила от имени Ахава письма старейшинам Израиля о том, как должен проходить суд, и запечатала их царской печатью, что указывает на обладание ею царской властью (3 Цар 21. 8–9). Несмотря на нарушение закона, никто из израильских старейшин, имевших право свободного голоса, не осмелился выступить против И. в защиту невиновного. Инициированный И. судебный процесс вынес смертный при-

говор Навуфею за то, что он «хулил Бога и царя» (3 Цар 21. 12). В истории с Навуфеем И. показала, что повеления царя она ставит выше божественного завета (*Frymer-Kensky. P. 212*). После смерти мужа, в период правления Охозии и Иорама, она как царица-мать приобрела еще большую власть.

Прор. Елисей помазал своего ученика, военачальника Ииуя, на царство, повелев ему от лица Господа истребить дом Ахава, «чтобы... отомстить... за кровь всех рабов Господних, павших от руки Иезавели» (4 Цар 9. 7). Ииуй преследовал Иорама, ссылаясь «на любодейство [евр. *zānūnīm* — неверность Господу] Иезавели... при многих волхвованиях ее» (4 Цар 9. 22). Когда И. услышала весть о гибели Иорама от руки Ииуя, то, надев царские одежды, она встала у окна и гордо и бесстрашно приветствовала убийцу, сравнивая его с *Замрием*, узурпатором царского трона. В ответ оскорбленный Ииуй приказал евнухам при дворе И. выкинуть ее из окна. «...И брызнула кровь ее на стену и на коней, и растоптали ее» (4 Цар 9. 33), а псы обглодали труп И. Картина гибели И. напоминает предсказания о наказании израильских царей *Иеровоама I* (3 Цар 14. 10–11) и *Ваасы* (3 Цар 16. 3–4). Ииуй распорядился похоронить останки И. так, как хоронят дочь царя (4 Цар 9. 34). Гибель И. в точности соответствовала предсказанию прор. Илии: «...на поле Изреельском съедят псы тело Иезавели, и будет труп Иезавели на участке Изреельском, как навоз на поле, так что никто не скажет: это Иезавель» (4 Цар 9. 36–37).

Согласно Иосифу Флавию, отец И., царь Ефваал, был священником финик. культа богини Астарты (*Ios. Flav. Antiq. VIII 13. 2; Idem. Contr. Ap. I 18*). Вероятно, в Финикии, так же как и в Месопотамии, дочь царя назначалась верховной жрицей главного местного божества — Ваала Мелкарта. Поэтому так широко распространились финик. религ. традиции в Израиле при И., к-рая еще до замужества имела опыт гос. управления (*Yee. P. 849*).

Ап. Иоанн Богослов сурово осуждает Церковь малоизвестного г. Фиатиры (М. Азия) за то, что попускает «жене Иезавели, называющей себя пророчицею, учить и вводить в заблуждение рабов Моих, любодействовать [πορνεῖσσαι] и есть идоложерт-

венное» (Откр 2. 20–23). Именем Иезавель (отсылая к 3 Цар 18. 19; 4 Цар 9. 22) ап. Иоанн называет некую малоазийскую лжепророчицу, к-рая заняла влиятельную позицию в христ. общине Фиатиры и смущала верующих лжеучением. Глагол πορνεῖν, как и производные от него формы, в этом и в др. местах Апокалипсиса (Откр 14. 8; 17. 2, 4) употреблен скорее всего в переносном смысле (*Aune D. E. Revelation 1–5:14. 2002. P. 204. (WBC; 52A)*). По мнению свт. Андрея Кесарийского († 614), ап. Иоанн Богослов иносказательно употребляет имя Иезавель, подразумевая под ним ересь *николаитов* (*Andr. Caes. Apoc. II 6*). Позже это



«Печать Иезавели». IX–VIII в. до Р. X. (Музей Израиля, Иерусалим)

имя стало нарицательным — так называли грешных и нечестивых жен, восставших против учения Церкви и святых (*Ioan. Chrysost. In Psalm. 92. 2; Athanas. Alex. Ep. ad epp. Aegypti et Libyae. 23; Greg. Nazianz. Or. 35*). В раввинистической традиции И. предстает главной виновницей совершенных в период правления Ахава преступлений (Санхедрин 10. 2, 28b).

В 1964 г. израильский археолог Н. Авигад опубликовал обнаруженную в одной из частных коллекций печать (ок. 3 см в длину), датированную IX–VIII вв. до Р. X. (*Avigad N. The Seal of Jezebel // IEJ. 1964. Vol. 14. P. 274–276*). На ней изображены египет. символы царской власти, употреблявшиеся также и в Финикии, и отчетливо прочтываются буквы: *yzbī*. Авигад высказал сомнение в том, что печать может иметь отношение к И., поскольку в МТ имя Иезавель передается как *'yzbī* (с буквой ' в начале слова). Некоторые совр. исследователи полагают,

что недостающие буквы (т. е. 'и I — обычный для печатей предлог, обозначающий принадлежность) могли располагаться в верхней утраченной части печати (см., напр.: *Korpel M. C. A. Queen Jezebel's Seal // Ugarit-Forschungen. 2006. Vol. 38. P. 379–398; Idem. Fit for a Queen: Jezebel's Royal Seal // BAR. 2008. Vol. 34. N 2. P. 32–37).*

Лит.: *Ackroyd P. R. Goddesses, Women and Jezebel // Images of Women in Antiquity / Ed. A. Cameron and A. Kurht. Detroit, 1983. P. 245–259; Yee G. A. Jezebel // ABD. Vol. 3. P. 848–849; Sperling S. D. Jezebel // EncJud. Vol. 11. P. 333–334; Frymer-Kensky T. Reading the Women of the Bible: A New Interpretation of Their Stories. N. Y., 2002. P. 209–214.*

Э. С. П.

ИЗЕККИЛ [груз. იეზეკიელი], груз. гимнограф (сер. XII в.), представитель гелатской богословской школы (см. разд. «Монастырские школы» в ст. *Грузинская Православная Церковь*). Точных сведений об И. не сохранилось. Принято считать, что И. разделял взгляды представителей *эллиофильства*. Ему принадлежит неск. ямбических стихов, включенных в рукописи переведенного груз. философом иноком *Иоанном Петрици* соч. прп. Иоана Лествичника «Лествица» (НЦРГ. А 39, XIII в.; А 342, переписчик Давид Мехишвили, 1788 г. Л. 42–42 об.; А 711. Л. 105); 2 из них являются акростихами. По мнению И. Лолашвили, в ямбическом стихе «Сошла благодать...» И. передает достоверные сведения о лит. наследии Петрици и, в частности, указывает на то, что перевод «Лествицы» на груз. язык был выполнен стихами (*Иоанн Петрици*. 1968. С. 64–65, 68).

Католикос-патриарх Вост. Грузии (Михетский) *Антоний I* (Багратиони; 1744–1755, 1764–1788), оценив версификацию И., дал высокую оценку его творчеству (*Антоний I (Багратиони), католикос-патриарх*. 1980. С. 57; *Безарашвили*. 1993. № 3–4. С. 130). Э. Басилашвили, изучая один из акростихов И., обратила внимание, что, распределяясь по фразам, текст приобретает формы геометрических фигур, а также лестницы, креста и храма. Этот прием вполн. использовали гимнографы Петр Гелатский (XIII в.) и католикос-патриарх *Антоний I* (*Басилашвили*. 1996. С. 5).

В 7-стопном ямбе И. назван по имени. Считается, что текст имеет много схожего с соч. Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре»

(метафоры, образность, лит. приемы и др.), напр.: «между светил немеркнувший» у И. и «Тинатин, светило немеркнувшее» у Руставели (*Руставели*. 2007. С. 325).

Ист.: *Кубанешвили*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 379–380; *Иоанн Петрици*. Лествица добродетелей / Ред., исслед., словарь: И. Лолашвили. Тбилиси, 1968. С. 64–65, 68 (на груз. яз.); *Антоний I (Багратиони), католикос-патриарх*. Мерное слово / Ред.: И. Лолашвили. Тбилиси, 1980. С. 57 (на груз. яз.); *Руставели Ш.* Витязь в тигровой шкуре / Пер. с груз.: С. Норджинвили, И. Модебадзе. СПб., 2007. Т. 1. С. 325.

Лит.: *Кекелдзе*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 333–334; *Безарашвили К.* Сведения Антония и Теймураза Багратиони, Платона Иоселиани о груз. переводах поэзии Григория Назианзина // Мацне: Сер. языка и лит.-ры. Тбилиси, 1993. № 3–4. С. 130 (на груз. яз.); *Челидзе Э. Г.* Жизнь и деятельность Иоанна Петрици // Религия. Тбилиси, 1994. № 3–5; 1995. № 1–3 (на груз. яз.); *Басилашвили Э.* Один образ древнегруз. краестихия // 1-я респ. конф. знатоков поэзии, 5–7 июня. Тбилиси, 1996. С. 5 (на груз. яз.); *Сулава Н.* Грузинская гимнография XII–XIII вв. Тбилиси, 2003. С. 181, 240–245, 279 (на груз. яз.).

Н. Сулава

ИЗЕККИЛЬ [евр. *יְחֶזְקֵאל*, *yəhezqē'āl* — «Бог да укрепит»; греч. *Ἰεζεκιήλ*; лат. *Ezechiel*], ветхозаветный прор. (пам. 21 июля), автор названной его именем книги (см. *Иезекииля пророка книга*). Пророческое служение И. совершал среди иудейских переселенцев во время вавилонского плена. Первое зафиксированное пророчество И., по всей вероятности, относится к 593 г. до Р. Х. (Иез 1. 2); последнее — к 571 г. до Р. Х. (Иез 29. 17). Помимо книги пророка (Иез 24. 24) имя И. в канонических книгах ВЗ упоминается лишь однажды — в после пленном списке священников (1 Пар 24. 16), к-рый, возможно, относится к нач. V в. до Р. Х. Имя отца И. — Вузий (*bûzi*) (Иез 1. 3). В жизнеописании пророка, восходящем к евр. источнику (ср.: *BHG, N 1586; PG. 92. Col. 387–392; Eriphanius. Vitis Prophetarum. 9 // PG. 43. Col. 401–403*), сообщается, что родиной И. была Сарира. И. назван священником (Иез 1. 3), что подтверждается знанием священных обрядов, тщательным исполнением закона (см., напр.: Иез 4. 14). По мнению некоторых исследователей (*Скабалланович*. 1909. С. 192), род пророка в Иерусалиме занимал невысокое положение (имя отца И. Вузий переводится как «пренебреженный»), другие же, основываясь на Иез 44. 10–14, утверждают, что пророк принадлежал к аристократическому священническому роду са-

докидов (*Zimmerli*. 1979. P. 52). Клименту Александрийскому известно предание, согласно к-рому отец И. был пророком (*Clem. Alex. Strom. I 121. 3*). (Климент также опроверга-



Прор. Иезекииль.
Ростись ц. праведных Иоакима и Анны
(Кралева ц.) в мон-ре Студеница,
Сербия. 1314 г.

ет высказывавшееся в его время мнение, что ассирянин Назарат, учитель Пифагора, был учителем И. в Вавилонии (*Ibid.* 70. 1).)

Надписание книги содержит указание на время призвания И. на служение: «В пятый день месяца, [это был пятый год от пленения царя Иоакима], было слово Господне к Иезекиилу...» (Иез 1. 2). Иудейский царь Иоаким был взят в плен вавилонским царем Навуходоносором в 598 г. до Р. Х. (4 Цар 24. 10–17), следов., годом призвания И. был 593 г. до Р. Х. (*Blenkinsopp*. 1990. P. 16). Вместе с тем, согласно Иез 1. 1, это «было в тридцатый год, в четвертый месяц, в пятый день месяца... отверзлись небеса, и я видел видения Божии». Упоминание в обоих случаях р. Ховар дает основание считать, что речь идет об одном событии. Однако если датирование событий от пленения Иоакима характерно для всей книги (напр.: Иез 8. 1; 20. 1; 24. 1; 26. 1; 29. 1, 17), то единого понимания выражения «и было в тридцатый год» в традиции и среди совр. исследователей нет. Автор арам. Таргума на Книгу прор. И., с к-рым со-



1990. Р. 4). Первое виде-

Пророки
Иезекииль, Исаия, Иаков.
Икона. Ок. 1497 г. (ГРМ)

ние И. (Иез 1. 1 – 3. 15)

было связано с его при-
званием к пророческому служению
и по времени совпало с восстанием
царя Седекии, спровоцированным
егип. фараоном Псамметихом II. И.,
как и его старший современник прор.
Иеремия, выступал против планов
Седекии и его советников восстать
против Вавилона (ср.: Иез 12. 1–15;
17. 1–22; 21. 18–32).

Большую, чем у др. пророков, роль
в проповеди И. играли символичес-
кие действия, прообразующие ката-
строфу, к-рая постигнет Иудею за
грехи народа: долгое молчание, за-
пирание себя в доме (Иез 3. 24–26),
изображение на киршиче Иерусали-
ма и его осады (Иез 4. 1), лежание то
на левом, то на правом боку, питание
нечистой пищей, обривание волос
(Иез 4–5) – последние 3 действия
представляли Иерусалим осаждае-
мым, голодающим и завоеванным.

Пророчество об осаде и о взятии
Иерусалима, произнесенное в янв.
588 г. до Р. Х., знаменовало начало
осады города вавилонянами (Иез
24. 1–2).

В период осады и непосредствен-
но после взятия Иерусалима (с янв.
587 по февр. 585 г. до Р. Х.) И. про-
возгласил ряд пророчеств о карах,
к-рые постигнут соседние языческие
народы: Египет, его народ и лично
фараона (Иез 29. 1–20; 30. 20–21; 31.
1–18; 32. 17–32; ср.: 32. 1–16), Тир
(Иез 26), аммонитян, моавитян, эдом-
лян, филистимлян и жителей Сидо-
на (26–28). Т. о., если главы 1–24
возвещают осуждение Израиля, то,
начиная с 25-й гл., в пророчествах
И., обращенных к иудейским пере-
селенцам, говорится об осуждении
языческих народов и, следов., о спа-
сении Израиля. Вероятно, именно
это различие в характере пророчеств
имел в виду Иосиф Флавий, когда
свидетельствовал о том, что И. «ос-
тавил две книги» (*Ios. Flav. Antiq.*
X 79), что соответствует также и
талмудическому разделению Книги
прор. Иезекииля (*Greenberg*. 2007.
Р. 635). На протяжении более 10 лет
(с 586 по 573 г. до Р. Х.) после взя-
тия Иерусалима И. обращался к из-
раильтянам со словом утешения, го-
ворил о конце изгнания и возвра-

щении на родину, где народ Божий
должно ожидать вознаграждение –
обновленный храм, видение о к-ром
Бог явил пророку в нач. 573 г. до Р. Х.

Иосиф Флавий сообщает, что про-
рочества И. были записаны (ср.: Иез
24. 2; 42. 11) и отосланы пророком
в Иерусалим. Иосиф знает и причи-
ну (не упомянутую в книге пророка),
по к-рой Седекия отказался дове-
рять предсказаниям И. и Иеремии:
«Иезекииль расхотился с Иеремиею
в том, что Седекия не увидит Ва-
виллона, а Иеремия утверждал, что
царь вавилонский уведет его с со-
бою в качестве военнопленного» (*Ios.*
Flav. Antiq. X 7. 2). Именно поэтому
царь не поверил пророкам. предска-
зание И. о том, что Седекия не уви-
дит Вавилона, исполнилось в том,
что царь был взят в плен и ослеп-
лен (*Ibid.* X 8. 2).

Книга прор. Иезекииля умалчи-
вает о последних годах его жизни
и о кончине. Согласно древнему
преданию, И. был убит в Вавилоне
«судией своего народа, которого он
обвинил в идолослужении, и был
похоронен в гробнице Арфаксада,
сына Сима, сына Ноя» (*Ephiph.*
De prophet. 9 // PG. 43. Col. 401; *Atha-*
nas. Alex. De incarn. Verbi // PG. 25.
Col. 160), в Эль-Кифле, что в 32 км от
г. Эль-Хилла, в совр. Центр. Ираке.

В апокрифическом «Апокалипси-
се Павла» сообщается об обстоя-
тельствах гибели пророка: «сыны
Израиля» протасили его «за ноги
по камням на гору», пока не выбили
ему мозги (Апок. Paul. 25. 49). Схо-
же с этим рассказом описание, со-
держащееся в сир. «Деяниях Фи-
липпа», где обращенный в христиан-
ство еврей Ханания, упрекая иудеев
за неприятие посланных Богом про-
роков, говорит: «Явился у вас Иезе-
кииль-пророк, за ноги его волочили,
покуда мозг не вытек» (*Acta Philip.* 6).
О смерти И. и о его чудесах говорит-
ся также в более поздних апокрифи-
ческих текстах, напр. в жизнеописа-
нии, помещенном в арм. рукописи
Книги пророка Иезекииля. Здесь,
в частности, повествуется о том, как
И. заморозил р. Ховар, чтобы дети из-
раильтян могли безопасно ее пере-
йти, а также о том, что И. должен был
быть похоронен в гробнице Мелхи-
седека (*Vitae Prophetarum* // *Arme-*
nian Apocrypha: Relating to the Pat-
riarchs and Prophets / Ed. M. E. Stone.
Jerusalem, 1982. Р. 163, 165).

В Синаксаре К-польской ц. (кон.
X в.) имеется служба, посвященная

гласен блж. Иероним, как и нек-рые
совр. библисты (напр.: *Blenkinsopp*.
1990. Р. 16), считает, что пророческое
призвание 593 г. до Р. Х. датируется
в книге от события обнаружения
в храме свящ. Хелкией «книги зако-
на» (4 Цар 22. 8) во время реформы
царя Иосии. Нек-рые исследователи
считают, что «тридцатый год» ука-
зывает на возраст И., в к-рый он был
призван к пророческому служению
(*Eichrodt*. 1970. Р. 52; *Zimmerli*. 1979.
Р. 113–115, а также мн. древнехрист.
авторы: Ориген (*Orig.* In *Ezech. hom.*
1. 4 // PG. 13. Col. 672), свт. *Григорий I*
Великий (*Greg. Magn.* In *Ezech.* 2. 2–5
// PL. 76. Col. 796–797) и др.). Со-
гласно иудейскому закону, возраст
начала служения священника при
скинии составлял 30 лет (Числ 4. 30),
и И. мог быть призван к пророчес-
кому служению в том же году, когда
его посветили во священника. В та-
ком случае годом рождения пророка
мог быть 623 или 622 г. до Р. Х.
Поэтому свидетельство Иосифа Фла-
вия о том, что И. был отроком, когда
его отвели в плен (*Ios. Flav. Antiq.* X 6.
1–5), представляется малоубедитель-
ным, прежде всего по причине хоро-
шего знания И. храмового устрой-
ства и службы (*Orellly*. 1909. Р. 253).

И. был среди иудеев, переселен-
ных в Вавилон после 1-го взятия
Иерусалима (597 г. до Р. Х.), в числе
которых были воины, художники
и строители (4 Цар 24. 16), а так-
же священники (Иер 29. 1). Вскоре
после этого он поселился в иудей-
ском сел. Тель-Авив при р. Ховар
(Иез 3. 15). Эту реку нельзя отожд-
ествлять с р. Хавор (4 Цар 17. 6;
18. 11), которая впадает в Евфрат
у Кархемиша (на границе совр. Тур-
ции и Сирии), где жили изгнанни-
ки из Северного царства. Ховар, со-
гласно вавилонским источникам,
был каналом, к-рый окружал цент-
ральную часть г. Ниппур, распо-
ложенного на равнине на юге Вавило-
нии (*Blenkinsopp*. 1990. Р. 17). На мо-
мент переселения И. скорее всего
был женат (см.: Иез 24. 15–18).

Большая часть видений и проро-
честв И. относится к периоду меж-
ду 593 и 585 гг. до Р. Х. (*Blenkinsopp*.

пророку (SynCP. Col. 831–832, 837), его имя содержится в Мартирологе Беды под 10 апр., а также в Мартирологах Флора Лионского, Адона Вьеннского и в Малом Римском мартирологе (Peretto. 1964. Col. 418). Лит.: Orelly C., von. Ezekiel // The New Schaff-Herzog Encycl. N. Y.; L., 1909. Vol. 4. P. 253–255; Скабалланович М. Н. Книга пророка Иезекииля // *Лопухин*. Толковая Библия. 1909. Т. 6. С. 90–238; Dassmann E. Hesekiel // RAC. Bd. 14. Sp. 1132–1191; Peretto L. Ezechiele // BiblISS. 1964. Vol. 5. Col. 405–421; Eichrodt W. Ezekiel: A Comment. Phil., 1970; Zimmerli W. Ezekiel: A Comment. on the Book of the Prophet Ezekiel. Phil., 1979. Vol. 1; idem. Ezechiel/Ezechielbuch // TRE. 1982. Bd. 10. S. 766–781; Blenkinsopp J. Ezekiel: A Bible Comment. for Teaching and Preaching. Louisville, 1990; Aberbach M., Wald S. G. Ezekiel in the Aggadah // EncJud. 2007. Vol. 6. P. 644–645; Greenberg M. Ezekiel // Ibid. P. 635–644.

Диак. Елб Курский

Гимнография. В Типиконе Великой ц. IX–XI вв. (Mateos. Turicon. T. 1. P. 346) память И. отмечается 20 июля без богослужебного последования. В Типиконах студийской традиции память И. отмечается 21 июля (см. месяцеслов слав. списка Студийско-Алексиевского Типикона — ГИМ. Син. № 333. Л. 76, южноитал. Мессинский Типикон 1131 г. — Arranz. Turicon. P. 169). В Евергетидском Типиконе 2-й пол. XI в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 472–473) последование И. соединяется с последованиями Октоиха и прп. Иоанна; указаны посвященные И. канон, цикл стихир и седален.

В ранних редакциях Иерусалимского устава (напр., ркп. Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.; см.: Lossky. Turicon. P. 226) 21 июля отмечаются памяти прп. Симеона и Иоанна и И.; тропарь указывается только преподобным. В печатных греч. (Венеция, 1545, 1577 и др.) и московских (1610, 1633 и др.) Типиконах помещается общий отсутственный тропарь И. 2-го гласа *Ἰσὴν προφήτου σου* (Пророка твоего:). В греч. Минее, начиная с рукописных редакций и заканчивая совр. изданиями, 21 июля служба И. отсутствует (архиеп. Сергей (Спаский), архиеп. Месяцеслов. Т. 2. С. 220) указывает наличие службы И. в Минее 1843 г., но ее там нет), хотя в нек-рых рукописях она встречается 20 июля (АНГ. Т. 11. P. 380–389). Содержащаяся в слав. Минее служба И. включает минимальный набор песнопений (канон, цикл стихир, седален). Начиная с XVII в. в слав. богослужебных книгах помещается кондак И. 4-го гласа.

В последование И., содержащееся в совр. слав. богослужебных книгах, входят: отсутственный тропарь 2-го гласа *Пророка твоего иезекииля*; кондак 4-го гласа *Бжій іваніає єсї пророк*; анонимный канон (греч. оригинал известен по рукописям; см.: АНГ. Т. 11. P. 380–389) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа с акростихом *Θεῶν*

Ἰεζεκιήλ ἱεροῦς ὕμνοισι γεραίρω (Божественного Иезекииля священными песнями почитаю; в слав. Минее акростих не указан), ирмос: *Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ* (Поимъ гдѣви); нач.: *Θέλονται εὐφημήσαι Ἰεζεκιήλ* (Хотѣицъ восхваляти иезекииля); седален; цикл стихир-подобнов.

А. А. Лукаевич

Иконография. В визант. иконографии облик И. сложился позднее, чем внешний вид 3 др. «больших» проро-



Прор. Иезекииль.
Мишатора из Книги пророков. 1489 г.
(РГБ. Ф. 304.1. № 90. Л. 177 об.)

ков. Вначале И., как и др. пророков, изображали в виде юноши в светлых одеждах, с кошмой коротких кудрявых волос, слегка закрывающих уши; на фресках синагоги в Дура-Европос (244/5, Национальный музей, Дамаск); на мозаиках кафоликона мон-ря вмц. Екатерины на Синае (550–565). Со временем И. стали представлять как средовека с темными волосами или с проседью; старцем в хитоне и гиматии, с седыми, длинными, волнистыми волосами, спускающимися на плечи отдельными прядями, с бородой средней длины, заостренной книзу; в ц. св. Апостолов в Фессалонике (1312–1315); в ц. праведных Иоакима и Анны (Кралева ц.) в мон-ре Студеница, Сербия (1314); в росписи мон-ря Пантократор на Афоне (ок. 1538); на миниатюре из Книги пророков (РГБ. Ф. 304.1. № 90. Л. 177 об.; 1489 г.); на иконе «Пророки Иезекииль, Исаия, Иаков» из Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря (ок. 1497, ГРМ). В палеологовскую эпоху И. стали изображать более экспрессивно — с взлохмаченными короткими волосами,

что, видимо, связано с визионерством ветхозаветного пророка: в росписи ц. Успения Богородицы на Волотовом поле (ок. 1363); на иконе «Пророк Иезекииль» из пророческого ряда иконостаса Преображенского собора в Кашине (1449–1450, ГРМ). Отличия от др. пророков (кроме атрибута — затворенных врат храма, символизирующих непорочное зачатие) в иконографии И. отсутствуют. Исследователи особенно отмечают сходство иконографии И. и прор. Исани. Цвет одежды И., форма его бороды в изображениях варьируются. Так, на обороте оклада Евангелия 1568–1577 гг. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае), выполненного по заказу валашского княжича Александру П Мирчи и его семьи, И. представлен с гладкими прямыми волосами, открывающими уши, и длинной, узкой, расчесанной надвое бородой. В иллюстрациях Sacra Parallela (Paris, gr. 923, IX в.) И. трижды изображен по-разному: с круглой и с заостренной бородой, с темными и со светлыми волосами. Помимо атрибута в руках И. может находиться свиток с текстом, напр. «Дверь сия затворена будет и не отверзется и никто ж може пройти сквози...» (Иез 44. 2). Образы видений И. толковались как пророчества о Пресв. Богородице, о Страшном Суде, о пришествии Мессии. Соответственно варьировались и тексты на свитках И. (Иез 37. 1; 37. 4–6; 37. 12; 34. 20; 14; 19. 1). Тексты Ис 6. 1 (мозаики кафедрального собора Санта-Мария Нуова в Монреале, между 1183 и 1189) и Вар 3. 36 (мозаики Палатинской капеллы в Палермо, ок. 1143–1146) встречаются редко.

В декорации храмов изображения И., как правило, локализованы в куполе и вост. части церкви: в купольной части Палатинской капеллы в Палермо, в ц. Богоматери Елеусы в Велосе близ Струмицы, Македония (1085–1093), в ц. Успения Пресв. Богородицы в Дафнии (ок. 1100), в ц. св. Апостолов в Фессалонике (1312–1315), в ц. Богородицы Евергетиды в монастыре Студеница (1314), в церкви монастыря Паммакарistos (Фетхие-джами) в К-поле (ок. 1315); в простенках барабана между окнами собора Св. Софии в Вел. Новгороде (1109), ц. Рождества Христова на Красном поле близ Вел. Новгорода (90-е гг. XIV в.); на стенах вимы Св. Софии Киевской (40-е гг. XI в.), кафедрального собора Санта-Мария Нуова в Монреале; в тимпанах Св. Софии в К-поле (сев. тимпан не сохр.), на склонах алтарных или подиумных арок ц. Успения Пресв. Богородицы на Волотовом поле в Вел. Новгороде (1363), Благовещенского собора Московского Кремля (1547–1551).

Изображение И. включалось в пророческий ряд иконостасов: на иконе «Пророки Иезекииль, Исаия, Иаков» из Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (ок. 1497, ГРМ); на иконе

«Пророки Моисей и Иезекиль» XVI в. из придела Рождества Пресв. Богородицы Св. Софии в Вел. Новгороде; на иконе «Пророк Иезекиль» из Благовещенского собора Московского Кремля (сер. XVI в.). Особенностью последнего варианта можно считать необычную для XVI в. статичность позы И.

Изображение И. входит в многофигурную иконную композицию, где Богоматерь представлена в окружении пророков и святых: на иконе «Богоматерь с Младенцем и с избранными святыми на полях» из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (1-я пол. XII в.); на иконе «Богоматерь с Младенцем, два ангела и пророки» из Галереи Академии во Флоренции (1-я пол. XV в.); на иконе «Богоматерь с Младенцем и с пророками» (80–90-е гг. XII в., ГЭ); на иконе «Богоматерь с Христом и с пророками» живописца Лонгина 1578 г. (мон-рь Ломница, Сербия: *Сковран*. 1984. Ил. 27).

Композиция «Похвала Богоматери», где в числе др. пророков был изображен И., в кон. XIV–XVI в. получила в рус. искусстве неск. интерпретаций, напр.: 2 иконы «Похвала Богоматери с Акафистом» из Успенского собора Московского Кремля (посл. треть XIV в. и 2-я пол. XVI в.); икона «Похвала Богоматери» из Георгиевской ц. Вологды (посл. треть XVI в., ВГИАХМЗ); икона «Похвала Богоматери» (1-я пол. XVI в., Львовская галерея искусств); икона «Похвала Богоматери с Акафистом» из Кириллова Белозерского мон-ря (сер. XVI в., ГРМ); пелена напастольная «Похвала Богоматери» (нач. XVII в., ГРМ); икона «София, Премудрость Божия, со сценой преломления хлеба ап. Петром и Похвалой Богоматери» (2-я пол. XVI в., ГММК); 2 иконы из Благовещенского собора Сольвычегодска — «Похвала Богоматери, с явлением Богоматери апостолам в преломлении хлеба и Софией, Премудростью Божией» (нач. XVII в.) и «Обновление храма Воскресения, с Похвалой Богоматери» (кон. XVI в.; обе — в СИХМ). «Похвала Богоматери» является центральной композицией триптиха со сценами ВЗ и жизни Пресв. Богородицы из собора вмц. Георгия мон-ря Убиси, кон. XIV в. (ГМИГ), изображены в рост 4 пророка с предметами-символами Богоматери в руках — храмом, руном, горой и дверями; ниже написаны сцены «Видение лестницы» и «Неопалимая Купина». На иконе «Богоматерь Неопалимая Купина» кон. XVI в. из Соловецкого мон-ря (ГМЗК) коленопреклоненный И. стоит перед затворенными воротами храма, с к-рого его благословляет Христос.

Редким вариантом иконографии И. является образ «Что Тя наречем» из Николо-Зарядской ц. Муром (сер. XVII в., МИХМ), где И. в сцене «Рождество Христово» стоит рядом с ложем Девы, держа в руках врата и свиток. Приме-



Видение прор. Иезекиля.
Икона. 2-я пол. XVI в. (ГММК)

чательно, что на И. алый хитон в отличие от традиционно голубого. И. изображен рядом с композицией «Сошествием во ад» на визант. шитье «Малого» саккоса митр. Фотия, сер. XIV в. (ГММК).

Также иллюстрируются видения И. Одним из источников иконографии «Спас в Силах» послужило видение И. на р. Ховар. Самое раннее из подобных изображений — мозаика церкви мон-ря Оснос Давид в Фессалонике (кон. V в.). Подробно передан сюжет видения на иконе из ризницы Соловецкого мон-ря (2-я пол. XVI в., ГММК), где И. изображен дважды: стоящим и созерцающим видение славы Божией (слева внизу), сидящим на берегу реки с молитвенно сложенными руками и съедающим, «как мед», принятый из рук Господа свиток (внизу справа). Сюжет видения представлен на 2-сторонней иконе «Видение прор. Иезекиля» и «Богоматерь и св. Иоанн Богослов» (ок. 1395, ЦИАМ); на миниатюре из Евангелия XII в. (Marc. gr. Z 540. P. 11 об.), на миниатюрах Христианской топографии Космы Индикоплова (Vat. gr. 699, IX в.); в притворе костницы Бачковского мон-ря (2-я пол. XII в.; *Бакалова*. 1977. С. 65). В последнем случае представлен краткий иконографический вариант. Др. видение связано с пророчеством о воскресении из мертвых: на фресках синагоги Дура-Европос; на фреске на зап. стене нартекса в крыше костницы Бачковского мон-ря (Там же. С. 45); на заключительной миниатюре Гомиллий Григория Богослова (Назианзина) (Paris. gr. 510. Fol. 438v, IX в.); на костяной плакетке «Видение прор. Иезекиля» (X в., Британский музей, Лондон). В последнем варианте И. иконографически уподоблен Иисусу Христу, в парижском списке Гомиллий образ Спасителя заменен благословляющей десницей Господа.

В Иконописном подлиннике новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. отмечается что И. «сед, коса на правое плечо, брада Иоанна Богослова, риза багор дичь, испод лазорь, в свитце у него глаголет: дверь Тя Божию затворенну прозвах» (С. 35). В Ерминии Дионисия Фурноаграфнота (нач. XVIII в.) в разд. «Святые пророки...» (Ч. 2. § 132. № 9) об И. сказано: «...старец с острокопечною бородою»; в разд. «Как изображаются праздники Богородичные» в части «Свыше пророки Тя предвестиша» (Ч. 3. § 5. № 10) — «Иезекиль держит врата и говорит на хартии: яко врата Божия видех Тя заключенная, имже пройде единый Бог всяческих». В «Подлиннике иконописном» С. Т. Большакова в разд. «Подлинник святым пророкам» И. упомянут «по левой стороне» вслед за царем Соломоном: «...сед, брада Андреева, по плечу коса, верх риза бакан, испод лазорь, в свитке пишет. Аз дверь Тя божию прозвах затворену, и никто же пройде сквозь ся, токмо един Господь Бог израилев» (*Большаков*. Подлинник иконописный. 1903. С. 47).

Лит.: Иконописный подлинник новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. с вариантами из списков Забелина и Филимонова // СБОДИ на 1873 г. Отд. 2-е. С. 36; *Бакалова Е.* Бачковската костница. София, 1977. С. 45, 46, 68–72; *Лазарев В. Н.* Визант. и древнерус. искусство. М., 1978. С. 146–147; *он же.* История визант. живописи. М., 1986. Т. 1, 2 (Табл.); *Gravgaard A.-M.* Inscriptions of Old Testament Prophecies in Byzant. Churches. Copenhagen, 1979. P. 40; *Сковран А.* Искусство средневеков. Сербия // Худож. наследие сербов: (Из монастырских сокровищниц, частных и музейных собраний). [Кат. выст.]. Белград, 1984. С. 43–66; *Popovich L. D.* Hitherto Unidentified Prophets from Nova Pavlica // *Cyrrillomethodianum*, Thessal., 1984/1985. Т. 8/9. P. 25–43; *idem.* Compositional and Theological Concepts in Four Prophets Cycles in Churches Selected from the Period of King Milutin (1282–1321) // *Ibid.* P. 290; *Плещанова И. И., Лихачева Л. Д.* Древнерус. декоративно-прикладное искусство в собр. ГРМ. Л., 1985. Кат. 111. С. 210–211; *Лелекова О. В.* Иконостас Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря 1497 г.: Исслед. и реставрация. М., 1988. С. 319–320; *Эттингер О. Е.* Эрмитажный памятник визант. живописи кон. XII в. (стиль и иконография) // Вост. Средиземноморье и Кавказ IV–XVI вв.: Сб. ст. Л., 1988. С. 140–159; *Вздорнов Г. И.* Волоотово: Фрески ц. Успения на Волоотовом поле близ Вел. Новгорода. М., 1989; Sinai: Treasures of the Monastery of St. Catherine. Athens, 1990; *Логанов Е. В.* Иконы «строения именитых людей» Строгановых // Искусство строгановских мастеров: Реставрация, исслед., пробл. М., 1991. Кат. 24. С. 60, 64; Средневек. лицевое шитье: Византия, Балканы, Русь: Кат. выст. М., 1991. С. 38–43; *Cutler A.* Ezekiel and the Politics of Resurrection in 10th Cent. Byzantium // *DOP*. 1992. Vol. 46. P. 47–58; *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era A. D. 843–1261.* N. Y., 1997; *Сарабьянов В. Д.* Символично-аллегорические иконы Благовещенского собора и их влияние на искусство XVI в. // Благовещенский собор Московского Кремля. М., 1999. С. 164–217; София Премудрость



Божия: Кат. выст. М., 2000. С. 310–311. Кат. 113; *Шалина И. А.* Придел Рождества Богородицы Софийского собора в Новгороде: Путев. М., 2001. С. 24; История иконописи: Истоки, традиция, современность. М., 2002; *Журавлева И. А., Качалова И. Я.* Благовещенский собор: Путев. М., 2003. С. 130 [публ. иконы после реставрации]; *Орецкая И. А.* О миниатюрах греч. рукописи IX в. *Sacra Parallela* // ВВ. 2003. Т. 62. С. 133–140; *Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю.* Монуменальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI – 1-я четв. XII в. СПб., 2004. С. 300–303; Иконы Вологды XIV–XVI вв. М., 2007; *Athos: Monastic Life on the Holy Mountain.* Helsinki, 2007. P. 78.

И. А. Журавлёва

ИЕЗЕКИИЛЬ ТРАГИК, иудейский поэт эпохи эллинизма. Хотя историк *Александр Полистор* (кон. II в. – 1-я пол. I в. до Р. Х.) называет его автором трагедий (*Euseb. Praer. evang. IX 28. 1*) или «иудейских трагедий» (*Clem. Alex. Strom. I 23. 155*), в наст. время известно лишь поэтическое соч. И. Т. «Изведение» (Εἰσαγωγή), повествующее о рождении Моисея, его отрочестве, бегстве в пустыню, призвании Богом и об исходе евреев из Египта. Фрагменты этого произведения (всего 269 строк) были сохранены Александром Полигистором, которого цитируют Евсевий Кесарийский (*Euseb. Praer. evang. IX 28. 1 – 29. 16*), Климент Александрийский (*Clem. Alex. Strom. I 23. 155–156*) и Псевдо-Евстафий (*[Pseudo-]Eustathius Antiochenus. Comment. in Hexameron* // PG. 18. Col. 729) (к числу спорных относится цитата у свт. Епифания Кипрского, поскольку в ней содержатся христ. элементы – *Ephiph. Adv. haer. [Panarion] LXIV 29. 6 – 30. 1*; ср.: *Method. Olymp. De resurrect. 1. 37*).

«Изведение» было написано на греч. языке ямбическим триметром (размером, обычным для греч. трагедий – *Snell. 1971*). Время жизни автора установить сложно. Поскольку его цитирует Полистор, И. Т. не мог писать позже сер. I в. до Р. Х. Несомненно, сочинение появилось в период широкого распространения переводов Свящ. Писания на греч. язык. Чаще всего время написания «Изведения» относят ко 2-й пол. II в. до Р. Х. (*Jacobson. 1983*). Более раннюю датировку обосновывают ссылкой на распространение легенды о фениксе. Согласно Тациту, феникс появлялся в Египте 4 раза: при фараонах Сесосисе (Сесострисе) и Амасисе (570–526 гг. до Р. Х.) (время их правления по Тациту отличается от датировок, принятых ныне), при царе Птолемеи III

Эвергете (246–221 гг. до Р. Х.) и в 34 г. по Р. Х. (*Tac. Ann. VI 28*). Если случаи появления феникса действительно имели место, были столь редкими и привлекали к себе всеобщее внимание, то И. Т. мог писать на рубеже IV и III вв. до Р. Х. Однако такая датировка маловероятна, поскольку основана на ряде допущений.

Возможно, И. Т. и поэт Феодект, упоминаемый в Послании Аристия в связи с переводами Свящ. Писания на греч. язык (Ер. Agist. ad Philoc. 316), — одно и то же лицо (на это может указывать близкое значение их имен, а также то, что они занимались стихотворными переложениями Пятикнижия). В этом случае время жизни И. Т. зависит от датировки Послания Аристия (наиболее распространенная в наст. время — нач. I в. до Р. Х.). Правда, в древности был известен трагик Феодект из Фаселиды (Ликия), живший в 1-й пол. IV в. до Р. Х. (*Theodectas. Fragmenta* // *Snell. 1971. P. 230–237*), имя которого автор Послания Аристия мог использовать для подкрепления достоверности образа Деметрия. Кроме того, в отличие от И. Т. Феодект пытался написать трагедию на библейские темы, но, по словам Деметрия, не смог из-за того, что ослеп.

Более поздние датировки (*Water. 2000*) основаны на том, что в сочинении И. Т. есть ряд моментов, к-рые сближают его с текстами Филона Александрийского и христ. традицией. Особое внимание исследователей привлекает упоминание в 99-й строфе «Изведения» «Божественного слова» (θεῖος λόγος).

И. Т. был евреем, на что указывает интерпретация им библейского рассказа об убийстве Моисеем египтянина (Исх 2. 11–12). Согласно И. Т., мотивом убийства послужила лишь этническая принадлежность египтянина, подражавшего с евреем, а не стремление защитить слабого и униженного (ср.: *Philo. De vita Mos. I 44*; в отличие от толкования этого ветхозаветного рассказа, напр., в Деян 7. 24; мотив защиты слабого появляется у И. Т., когда на др. день Моисей видит дерущихся евреев).

Местом написания трагедии, вероятнее всего, был Египет. На это указывают тот факт, что начало дня считается от восхода солнца, а не с вечера, как в библейской традиции, и географические реалии.

Хотя творческим ориентиром для И. Т. служили трагедии Эсхила (преж-

де всего «Персы») и Еврипида (*Strugnell. 1967*), «Изведение» было написано не для языческой аудитории (поскольку для понимания текста требуется предварительное знакомство с оригинальным библейским повествованием, в частности с кн. Бытие).

Несмотря на близость передачи библейского текста к LXX, в ряде мест между LXX и «Изведением» есть расхождения (напр., в Исх 1. 5, по версии LXX, говорится о 75 потомках Иакова (ср.: Деян 7. 14), тогда как у И. Т. — о 70, как в евр. и самаритянском Пятикнижии и у Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Antiq. II 176*); среди кар Божиих, обрушившихся на Египет, И. Т. называет чуму (моровую язву), а не просто «великую смерть», как в LXX; аллюзия на Исх 4. 10 у И. Т. также ближе к масоретской версии, в к-рой Моисей говорит о себе как о человеке «неречистом»). Вероятно, И. Т. либо пользовался греч. переводом, отличающимся от LXX, либо корректировал LXX по евр. тексту.

С какой целью была написана трагедия (апологетической, просветительной или просто для развлечения), определить трудно. В эллинистическую эпоху общий интерес к трагедии как к жанру упал (популярностью пользовались комедии). Еврейское население относилось к театру в основном негативно.

И. Т. не следовал буквально тем принципам построения трагедии, к-рые были сформулированы Аристотелем в «Поэтике», но сохранившиеся фрагменты «Изведения» можно распределить по актам и сценам: 1-й акт: пролог, 1-я сцена — монолог прор. Моисея о событиях, описанных в Исх 1. 1 – 2. 15 (строфы 1–59); 2-я сцена — Сепфора приветствует Моисея (60–65); 2-й акт: 1-я сцена — диалог Сепфоры со своим братом Хусом (Хумом) о ее браке с Моисеем (66–67); 2-я сцена — Моисей общается Рагуилу о видении Небесного Престола и своем короновании во сне (68–82), Рагуил толкует сон как доброе знамение от Бога (83–89); 3-й акт: 1-я сцена — беседа Моисея с Богом у горящего тернового куста (90–119), беседа Моисея с Богом о чудесном жезле и о руке прокаженного (120–131), затем Бог говорит о событиях, описанных в Исх 4–8 (132–174); 2-я сцена — Моисей наставляет евреев, как праздновать Пасху (175–192); 4-й акт: егип. гонец сообщает о том, что случилось при переходе через Чермное (Красное) м.



(193–242); 5-й акт: разведчик, посланный евреями, сообщает об оазисе Елим и о странной птице, которая оказывается фениксом (243–269).

Финал трагедии остался неизвестен; последняя сцена соответствует Исх 15. 27, но по логике повествования И. Т. должен был дойти до рассказа о смерти Моисея.

В трагедии есть детали, отсутствующие в ВЗ. Так, согласно И. Т., Моисей скрывался в Ливии, а не в «земле мадиамской» (в Аравии). Самым значительным отступлением от кн. Исход является сцена толкования сна Моисея. Содержание сна, несмотря на эллинистические мотивы, близко к повествованию о *вознесении* в «Завещании Левия» (см. ст. *Двенадцати патриархов завещания*). «Обожение» Моисея во сне служит свидетельством его прославления на небесах и дарования ему власти царя и пророка. В то же время мотив сам по себе указывает на тенденцию, характерную для межзаветного иудейства, наделить Моисея божественными атрибутами, чтобы соотнести его с одной из мессианских фигур. Возможно, в «Изведении» присутствуют элементы мистики *Меркавы*, к-рые получают развитие в раввинистическом иудаизме.

Описание оазиса в Палестине во многом напоминает античные утопии (Jacobson. 1983). Загадочное появление в последней сцене феникса обычно объясняется тем, что феникс подчеркивает значимость описываемого события либо его образ возник из-за созвучия в греч. языке со словом «финик». Согласно кн. Исход, финиковые пальмы росли в оазисе; возможно, в данном случае мы имеем просто пример экзотизма, характерного для греко-рим. лит-ры (Heath. 2006).

Изд. и лит.: Wieneke J., ed. *Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini*: Diss. Münster, 1931; *Strugnell J.* Notes on the Text and Metre of Ezekiel the Tragedian's Exagoge // *HarvTR.* 1967. Vol. 60. P. 449–457; *Snell B.*, ed. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Gött., 1971. Vol. 1. P. 288–301; *Horst P. W.*, *van der.* Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist // *JJS.* 1983. Vol. 34. P. 21–29; *Jacobson H.* The Exagoge of Ezekiel. Camb.; N. Y., 1983; *Vogt E.* Tragiker Ezekiel // *JSHRZ.* 1983. Bd. 4. Lfg. 3. S. 115–278; *Robertson R. G.* Ezekiel the Tragedian // *OTR.* 1985. Vol. 2. P. 803–819; *Holladay C. R.* Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Atlanta, 1989. Vol. 2. P. 301–529; *Water R.*, *van de.* Moses' Exaltation: Pre-Christian? // *JSP.* 2000. Vol. 11. N 21. P. 59–69; *DiTommaso L.* A Bibliography of Pseudepigrapha Research, 1850–1999. Sheffield, 2001. P. 1035–1041 [Библиогр.]; *Brant J.-A. A.* Mimesis and Dramatic Art in Ezekiel the Tragedian's

Exagoge // *Ancient Fiction: The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative* / Ed. J.-A. A. Brant, Ch. W. Hedrick, Chr. Shea. Atlanta, 2005. P. 129–147; *Heath J.* Ezekiel Tragicus and Hellenistic Visuality: The Phoenix at Elim // *JThSt.* N. S. 2006. Vol. 57. N 1. P. 23–41.

А. А. Ткаченко

ИЕЗЕКИИЛЯ АПОКРИФ, утерянное ныне сочинение (или ряд сочинений), к-рое представляло собой дополнение к канонической *Иезекииля пророка книге* или подражание ей. В наст. время известны лишь неск. цитат из текстов христ. писателей, а также ряд спорных кумран. фрагментов (маловероятно, что они относятся к тому же сочинению, которое цитируют христ. авторы). Как самостоятельное произведение И. а. упоминается в Синописе Псевдо-Афанасия (*Athanas. Alex. Synopsis Scripturae Sacre.* 75 // PG. 28. Col. 432) и в Стихотрии патриарха Никифора (*Niceph. Const. Chron.* 135. 5 // PG. 100. Col. 1060). Иосиф Флавий говорит о 2 книгах прор. Иезекииля (*Ios. Flav. Antiq. X* 5. 1). Однако исследователи полагают, что он имел в виду деление канонической Книги прор. Иезекииля на 2 свитка (James. 1914).

Фрагменты, цитируемые христианскими писателями. В совр. критических изданиях 5 фрагментов И. а. из сочинений христ. писателей приводятся в разной последовательности (в данной статье используется нумерация англо-амер. школы).

Первый фрагмент И. а. содержится в творениях свт. Епифания Кипрского — *Ephiph. Adv. haer.* LXIV 70. 5–17. Однако он встречается только в одной рукописи — Marc. 125 (XI в.), тогда как в других в этом месте лакуна. Свт. Епифаний говорит о происхождении цитаты из апокрifa и связывает ее с темой воскресения. Это притча о слепом и хромом, к-рые ограбили царский фруктовый сад во время великого пира в честь царского сына (ср.: Мф 22. 2; Лк 14. 16). По отдельности их не могли заподозрить в краже, но царь догадался, что во время ограбления хромой сидел на плечах у слепого. Согласно приведенному толкованию, притча напоминает о взаимозависимости тела и души на Страшном Суде. Подобные истории встречаются в раввинистической лит-ре (ср.: Вавилонский Талмуд Санхедрин 91а; Вайикра Рабба 4. 5; Мехилта на Исх 15. 1 и др.). Употребление во фрагменте слова *παυαός* (от лат. paganus — сельский житель; в христ. лит-ре — язычник) указыва-

ет на то, что текст не мог появиться раньше эпохи рим. владычества в Палестине и Египте.

Второй фрагмент цитирует сщмч. Климент Римский (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 8. 3) в качестве продолжения цитаты из *Иез* 33. 11. Слова о покаянии и милосердии Божиим напоминают Ис 1. 16–20; *Иез* 18. 30; Пс 102. 11; *Иер* 3. 22. Предположение, что это не комбинация ряда ветхозаветных мест, а цитата из апокрifa, основано на том, что Климент Александрийский заканчивал фразу ссылкой на прор. Иезекииля (*Clem. Alex. Paed. I* 10. 91); он повторно цитирует это место в др. сочинении, но без атрибуции к.-л. библейскому автору (*Idem. Quis div. salv.* 39. 2). Похожее место встречается в копт. гностическом трактате «Толкование о душе» (NHC. Exeg. anim. II 135. 31 — 136. 4).

Третий фрагмент встречается у нескольких авторов: у Климента Александрийского («...родила она и не родила», — говорит Писание, показывая, что Мария зачала Сама, без плотского общения» — *Clem. Alex. Strom.* XVI 94. 2); у Тертуллиана (цитата приписывается Иезекиилю: «Мы читали, конечно, у Иезекииля о телице, которая родила и не родила» — *Tertull. De carn. Chr.* 23. 6); у Епифания Кипрского (для опровержения ереси эбионитов в форме: «И он [прор. Исаия] говорит в другом месте: «и телица родит, и они скажут: «она не родила»» — *Ephiph. Adv. haer.* XXX 30. 3); в *Acta Petri.* 24 («И другое пророчество говорит еще: «она родила и не родила»»). На появление этого пророчества могло оказать влияние место из *Иов* 21. 10. Христ. авторы, вероятно, заимствовали цитату не из И. а., а из собрания мессианских пророчеств (testimonia).

Четвертый фрагмент сохранился в сочинениях мн. авторов. Древнейший вариант представлен у сщмч. Иустина Философа (после цитаты из прор. Иезекииля как слова Спасителя: «Поэтому-то наш Господь Иисус Христос сказал: «В чем Я найду вас, в том и буду судить»» — *Iust. Martyr. Dial.* 47) и у Климента Александрийского («...чем занятыми вас застану,— говорит Он [Бог Отец],— за то буду и судить вас» — *Clem. Alex. Quis div. salv.* 40. 2; 32 цитаты более позднего времени см.: *Resch. Agrapha.* S. 102, 322–324). Основанием для отнесения цитаты к И. а. является указание в Житии Антония, написанном свт. Афанасием Великим

и переведенном на лат. язык Евagriем Антиохийским (*Athanas. Alex. Vita Antonii*. 18. 2 // PG. 26. Col. 869; PL. 73. Col. 136). Цитата близка к ряду мест из канонической Книги прор. Иезекииля (ср.: Иез 33. 20; ср.: 7. 3–8; 24. 14).

Пятый фрагмент встречается в папирусе Честер-Битти (P. Chester Beatty 185, IV в.) (наряду с окончанием 1 Енох 97–107 и гомилией Мелитона «О Пасхе»). Атрибуция Иезекиилю основана на вводной фразе к подобной цитате у Климента Александрийского: «Он говорит у Иезекииля: И что хромо, Я обявжу и больное исцелю и заблудшее возвращу; и то буду Я на пастбище водить, на мою святую гору» (*Clem. Alex. Paed.* I 9. 84 (2–4)). Текст напоминает Иез 34. 10–23, но отличается как от масоретской версии, так и от LXX. Похожая цитата есть у Оригена, который приписывает ее «пророкам» (*Orig. In Ier. hom.* 18. 9). В Манихейской Псалтири (Manich. Ps. 239. 5–6) эти слова приписываются Иисусу Христу.

Сопоставление 5 цитат не позволяет определить ни жанр (пророческая книга, собрание притчей, мидраш), ни время создания (христ. или дохрист. эпоха) И. а. Аутентичность цитат у христ. авторов является предметом дискуссий, поскольку нек-рые могут быть экзегетическими вариациями на темы канонической Книги прор. Иезекииля, а не цитатами из несохранившегося памятника. Кроме того, невозможно определить, насколько точно переданы цитаты и не содержат ли они поздней редакторской правки.

Кумранские фрагменты. От позднехасмонейской эпохи среди кумран. свитков сохранились неск. фрагментов на евр. языке, к-рые принято называть Псевдо-Иезекииль или Девтеро-Иезекииль — 4Q385; 4Q385c; 4Q386; 4Q388; 4Q391. Вероятно, текст был составлен в сер. или во 2-й пол. II в. до Р. Х. Первые 4 группы фрагментов передают речь пророка от 1-го лица и его общение с Богом и являются развитием Иез 37. 1–14. В тексте присутствует идея частного воздаяния за грехи и видение божественной Колесницы (Меркавы) (DJD. XXX: Qumran Cave 4. XXI: Parabiblical Texts. Pt. 4). Один из отрывков (4Q385) имеет сходство с рядом раннехрист. текстов (*Barnaba*. Ep. 12. 1; 4. 3; *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 50. 4 и др.). Во фрагментах 4Q391 (также обозна-

чаются 4QpapPseudo-Ezekiel — DJD. XIX: Qumran Cave 4. XIV: Parabiblical Texts. Pt. 2) от 3-го лица повествуется о жизни и видениях пророка в соответствии с канонической Книгой прор. Иезекииля (Иез 40–48).

К последним фрагментам близки 7 копий араб. сочинения, называемого «Новый Иерусалим» (1Q32; 2Q24; 4Q554; 4Q554a; 4Q555; 5Q15; 11Q18), переписанных в эпоху Ирода Великого. В основе этих фрагментов также лежит Иез 40–48. Текст содержал описание Нового Иерусалима и буд. храма, а также ритуалов и жертвоприношений, которые будут в нем совершаться. Кроме того, в тексте присутствовала тема эсхатологической битвы с враждебными народами (киттями, Эдомом, Моавом, сыновьями Аммона, Вавилоном). Некот. исследователи (*García Martínez*. 1999) отмечают близость текста к Храмовому свитку (хотя тот написан на евр. яз.). Определить время составления оригинала невозможно. Анализ языка указывает на кон. III — нач. II в. до Р. Х.

Другие тексты. На тексте канонической Книги прор. Иезекииля основаны фрагменты, обнаруженные в Каирской генизе и получившие название «Видения Иезекииля» (*Grünwald*. 1972), а также араб. версия «Видения Иезекииля» (*Stone, Satran, Wright*. 2000). Раздел о прор. Иезекиилю в «Житиях пророков» (*Vitae Prophetarum*) цитаты из И. а. не содержит.

Изд. и лит.: *James M. R.* The Apocryphal Ezekiel // *JThSt*. 1914. Vol. 15. P. 236–243; *Holl K.* Das Apokryphon Ezechiel // *Aus Schrift und Geschichte: Theol. Abhandl.* A. Schlatter zum seinem 70. Geburtstag. Stuttgart, 1922. S. 85–98; *Bonner C., ed.* The Homily on the Passion by Melito, Bishop of Sardis, with Some Fragments of the Apocryphal Ezekiel. L.; Phil., 1940. P. 5–8, 183–202; *Bellinzoni A. J.* The Source of the Agraphon in the Justin Martyr's Dialogue with Trypho // *VChr*. 1963. Vol. 17. P. 65–70; *Denis A.-M.* Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca. Leiden, 1970. P. 121–128. (PVTG; 3); *Grünwald I.* The Visions of Ezekiel: A crit. ed. and comment. // *Temirin: Texts and Studies in Kabbala and Hasidism*. Jerusalem, 1972. Vol. 1. P. 101–139; *Eckart K.-G.* Das Apokryphon Ezechiel. Gütersloh, 1974. (JSRHZ; 5/1); *Guillaumont A.* Une citation de l'apocryphe d'Ézéchiël dans l'Éxègèse au sujet de l'âme (Nag Hammadi II 6) // *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of P. Labib* / Ed. M. Krause. Leiden, 1975. P. 35–39; *Stroker W. D.* The Source of an Agraphon in the Manichean Psalm-Book // *JThSt*. N. S. 1977. Vol. 28. P. 114–118; *Dimant D., Strugnell J.* The Merkabah Vision in Second Ezekiel (4Q385 4) // *RevQ*. 1989/1990. Vol. 14. P. 331–348; *Kister M.* Barnabas 12. 1; 4. 3 and 4Q Second Ezekiel // *Ibid.* P. 63–67; *Bauchham R.* A Quotation from 4Q Second

Ezekiel in the Apocalypse of Peter // *Ibid.* 1991/1992. Vol. 15. P. 438; *idem.* The Parable of the Royal Wedding Feast (Matthew 22. 1–14) and the Parable of the Lame Man and the Blind Man (Apocryphon of Ezekiel) // *JBL*. 1996. Vol. 115. P. 471–488; *Dimant D.* The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel at Qumran // *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity* / Ed. I. Gruenwald et al. Tüb., 1992. P. 31–51; *Mueller J. R.* The Five Fragments of the Apocryphon of Ezekiel: A crit. study. Sheffield, 1994; Qumran Cave 4. XIV: Parabiblical Texts. Pt. 2 / Ed. M. Broshi et al. Oxf., 1995. P. 153–193. Pl. XVII–XXV. (DJD; 19); *Chyutin M.* The New Jerusalem Scroll from Qumran: A Comprehensive Reconstruction. Sheffield, 1997; *Collins J. J.* Excursus on the Temple Scroll and the New Jerusalem Text // *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. L.; N. Y., 1997. P. 58–62; *García Martínez F., Tigchelaar E. S., van der Woude A. S.* 11QNew Jerusalem ar // Qumran Cave 11, II. 11Q2–18, 11Q20–31. Oxf., 1998. P. 305–355. Pl. XXXV–XL. (DJD; 23); *Wright B.* Talking with God and Losing His Head: Extra-Biblical Traditions about the Prophet Ezekiel // *Biblical Figures Outside the Bible* / Ed. M. E. Stone, T. Bergren. Harrisburg (Pa.), 1998. P. 290–315; *idem.* Qumran Pseudepigrapha and Early Christianity: Is 1 Clem 50. 4 a Citation of 4QPseudo-Ezekiel (4Q385 12)? // *Pseudepigraphic Perspectives: Proc. of the Intern. symp.*, 12–14 Jan. 1997 / Ed. E. G. Chazon, M. E. Stone. Leiden; Boston, 1999. P. 183–191; *idem.* Notes on 4Q391 (papPseudo-Ezekiel*) and Biblical Ezekiel // *For a Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism and Early Christianity* / Ed. R. A. Argall et al. Harrisburg (Pa.), 2000. P. 289–298; *Brooke G. J.* Parabiblical Prophetic Narratives // *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment* / Ed. P. W. Flint, J. C. VanderKam. Leiden, 1999. Vol. 1. P. 271–301; *García Martínez F.* The Temple Scroll and the New Jerusalem // *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*. Leiden, 1999. Vol. 2. P. 431–459; *Stone M. E., Satran D., Wright B., ed.* The Apocryphal Ezekiel. Atlanta, 2000; *DiTommaso L.* The Qumran «New Jerusalem» Text: Contents and Contexts. Hamilton (Ontario), 2001.

А. А. Ткаченко

ИЕЗЕКИИЛЯ ПРОРОКА КНИГА, входит в состав ВЗ (относится к т. н. великим пророкам). Автором традиционно признается прор. *Иезекииль*.

Текст. Еврейская традиция. По утверждению мн. комментаторов, евр. текст И. п. к. — один из самых плохо сохранившихся. Как считал Р. Сменд, И. п. к. уступает в этом отношении только Книге Самуила (1 и 2 Книгам Царств) (*Smend*. 1880). Испорченность текста в ряде случаев объясняется противоречивым отношением к книге и к отдельным ее частям в раввинистической традиции. Исследователи отмечают особенно много повреждений текста в Иез 1 (*Blenkinsopp*. 1990. P. 20) и в Иез 40–42 (*Zimmerli*. 1979. Vol. 1. P. 75). Нек-рые авторы видят причину плохой сохранности текста этих



глав в том, что он содержит описание, как правило трудные для понимания, что обычно сказывается на их передаче в др. местах (ср., напр.: 3 Цар 6–7). К наиболее плохо сохранившимся текстам В. Циммерли относят главы 7; 21; 28. 11–19.

Среди найденных в Кумране рукописей имеются фрагменты предположительно 6 свитков И. п. к. Это следующие документы: 1Q9 (1QEzek), 3Q1 (3QEzek), 4Q73 (4QEzek^a), 4Q74 (4QEzek^b), 4Q75 (4QEzek^c), 11Q4 (11QEzek), Mas 1d (MasEzek). Они содержат материал 76 стихов И. п. к.: 1. 10–13, 16–17?, 19–24 (4Q74); 4. 16–5. 1 (1Q9); 5. 11–17 (11Q4); 7. 9–12 (11Q4); 10. 6–11. 11 (4Q73, 11Q4); 16. 13–33 (3Q1); 23. 14–15, 17–18, 44–47 (4Q73); 24. 2–3 (4Q75); 41. 3–6 (4Q73); 44. 3–5 (11Q4). Текст 1QEzek (части Иез 4. 16–5. 1), по-видимому, является не фрагментом свитка И. п. к., а фрагментом цитаты из этой книги, использованной в каком-то ином сочинении. Большинство фрагментов И. п. к. в Кумране палеографически датируется I в. до Р. Х. В целом, за некоторыми исключениями, кумран. фрагменты соответствуют МТ И. п. к. и не содержат важных для истории текста разночтений. Кумран. фрагменты И. п. к. полностью изданы в томах 1, 15 и 23 сер. «Discoveries in the Judaean Desert».

В ходе 2-го сезона раскопок в *Masada*, проводившихся под рук. И. Ядина в 1963–1965 гг., под полом древней синагоги были обнаружены фрагменты свитка И. п. к., по объему превышающие все кумран. фрагменты этой книги. В окончательной публикации (Masada. 1999. Vol. 6) представлен документ Mas 1d (MasEzek), содержащий фрагмент Иез 35. 11–38. 14. Текстологический анализ, представленный в этом издании Ш. Талмоном, выявил некоторое количество незначительных орфографических и текстуальных расхождений со средневек. рукописями МТ. Два места во фрагментах из Масады, сближающие их с текстом Септуагинты (Ibid. P. 69–70), не позволяют отделить свиток И. п. к. из Масады от традиции МТ.

В 4-й кумран. пещере обнаружены фрагменты неск. версий текста, к-рый получил название Псевдо-Иезекииль (самая древняя датируется 2-й пол. II в. до Р. Х.). Это псевдоэпиграфическое сочинение, по-видимому, воспринималось как книга, написанная

прор. Иезекиилем. Книга относится к жанру «переписанная Библия», который получил широкое распространение в межзаветной лит-ре. По мнению Д. Димант, в этом сочинении широко используется МТ, гл. обр. видения из И. п. к., вставленный в нарративную рамку повествования прор. Иезекииля от 1-го лица. Некоторым видениям предпосланы вопрошания Иезекииля, обращенные к Господу, и видения, т. о., понимаются как ответы на эти вопрошания. За видениями следуют их толкования, представленные как речь Господа, обращенная к пророку. Псевдо-Иезекииль как пример развития письменной традиции, связанной с фигурой прор. Иезекииля, рассматривается также и как свидетельство присутствия древнеевр. текста И. п. к. в Кумране (Dimant. 2000. Vol. 1).

Новейшие достижения в анализе текста И. п. к. и все известные на нач. XXI в. его варианты и разночтения учтены в новом критическом издании, подготовленном в Иерусалиме на основе текста кодекса из Алеппо — The Book of Ezekiel. 2004.

Таргум. Помимо многочисленных дополнений, характерных в целом для текстов таргумов, в арам. переводе И. п. к. (Таргум Ионатана) большое количество гармонизаций и переводов-интерпретаций. Арам. перевод отражает общепринятый МТ И. п. к., ценность его для реконструкции первоначального текста невелика. В нек-рых случаях таргум позволяет обосновать выбор того или иного чтения, нередко текст совпадает с Септуагинтой, Пешиттой или Вульгатой. Таргуму И. п. к. посвящена диссертация А. Дамсмы, к-рая впервые проанализировала материал богослужебных таргумов, т. н. таргумических тосефт (дополнений), которые имеются для книг пророков.

Греческие переводы. Текст греч. перевода И. п. к. представлен древнейшими кодексами Септуагинты (Ватиканским, Александрийским и Синайским), между к-рыми в пределах И. п. к. нет значительных разночтений, а также множеством более поздних рукописей и нек-рыми древними папирусами. Особый интерес представляет папирус 967 (II–III вв. по Р. Х.) с текстом греч. перевода, нек-рые его чтения отличаются от известных ранее вариантов греч. текста И. п. к. Первые публикации фрагментов этого папируса, хранящихся в Британском музее (кол-

лекция Честера Битти) и в Принстонском ун-те (коллекция Джона Шейда), появились в 1937–1938 гг., в посл. были опубликованы фрагменты этого папируса из др. собраний. В наст. время его текст включает Иез 11. 25–48. 35 с небольшими лагунами. Сведения о папирусе 967 и о др. папирусных текстах греч. И. п. к. приводятся во 2-м издании греч. текста И. п. к. Й. Циглера (Ezechiel. 1977). Среди чтений папируса 967 особый интерес вызвало отсутствие 2 пассажей, Иез 12. 26–28 и 36. 23b–38, имеющих признаки цельных текстов; по мнению большинства исследователей, их отсутствие объясняется однотипными ошибками (гомойотелевтонами) переписчика этого папирусного кодекса. Учитывая датировку папируса 967 и характер его чтений, исследователи высказали предположение, что в нем сохранился текст, наиболее близкий к древнейшей форме греч. текста И. п. к.

Большое значение при реконструкции первоначального текста И. п. к. авторы XIX — нач. XX в. придавали греч. переводам (Cornill. 1886; Das Buch Ezechiel. 1905). Циммерли не преувеличивал значение Септуагинты для И. п. к. Результаты анализа греч. текста И. п. к. представлены в комментарии Дж. Кука, где приводятся сводные таблицы пассажей И. п. к. из Септуагинты, к-рые демонстрируют в одних случаях превосходство греч. текста над масоретским (ок. 220 мест), в других — превосходство МТ над греческим (ок. 300 мест), ряд пассажей, имеющих характерные черты Септуагинты как перевода, а также список древнеевр. слов, переданных различными способами в греч. тексте И. п. к. (Cooke. 1936. P. XLI–XLVII).

Непоследовательная передача в греч. тексте И. п. к. имен, формул и отдельных слов дала основание исследователям предполагать, что перевод принадлежит 2 или неск. авторам. Согласно Таккери, один переводчик работал с главами 1–27 и 40–48, другой — с главами 28–39, о чем, в частности, говорит вариант названия г. Тира (Σορ/Τύρος). Анализ передачи имен Бога, а также некоторых др. элементов древнеевр. текста привел Н. Тёрнера и других к выводу о том, что главы 40–48 принадлежат 3-му переводчику. Публикации папируса 967 не подтвердили этих предположений: в этом варианте греч. текста наблюдается такое



разнообразие в передаче имен Бога (Zimmerli. 1979. Vol. 1), что его невозможно объяснить работой разных переводчиков.

Во мн. местах, текст Септуагинты представляет собой более убедительное чтение, чем соответствующий МТ (более краткий из-за отсутствия перевода пассажа Иез 3. 1; 15. 2; 28. 12, рассматриваемого как вторичная вставка; вместо предположительно искаженного элемента МТ в Септуагинте имеется перевод правильного текста — Иез 26. 17; 30. 18; 38. 9). В ряде случаев Септуагинта открыто передает имплицитное содержание древнеевр. текста, напр. Иез 7. 17: «их колени будут мокрыми от мочи» (ср. букв. перевод древнеевр. текста: «их колени изойдут водою»). В передаче имен Бога стоит отметить эквивалент Κύριος, которым переводится очень характерное для И. п. к. сочетание קַיִם יְיָ.

А. К. Лявданский

Славянская традиция. И. п. к. переводилась на славянский дважды, оба перевода относятся к древнейшему периоду слав. письменности (IX–X вв.). Первый раз был осуществлен перевод части текста в объеме Паремийника и в его составе (5 чтений). Исследователи относят его либо к собственно кирилло-мефодиевскому периоду (863–885), либо ко времени после смерти архиеп. Мефодия (обзор мнений — Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 152–153). Второй перевод И. п. к. с толкованиями вошел в состав сборника 16 книг Толковых пророков, к-рый в лит-ре связывают с Болгарией и относят ко времени царя Симеона (893–927, царь с 913). Этот перевод получил широкое распространение, в особенности на Руси, где упоминается по крайней мере с 1047 г., представлен десятками списков XIV–XVIII вв., в т. ч. древнейшим болгарским 3-й четв. XIV в. (РНБ. Е. I. 461), положенным в основу издания (Книга на пророк Иезекиил с тълкования / Изд. подгот. от Л. Тасева, М. Йовчева. София, 2003. (= Старобългарският превод на Стария Завет; Т. 2)). В кон. XV в. этот перевод был включен в состав *Геннадиевской Библии* и в дальнейшем послужил основой всех печатных изданий Библии, начиная с Острожского 1581 г.

А. А. Турилов

Каноничность книги. Кумран. находки свидетельствуют о почитании

И. п. к.: среди рукописей Мёртвого м. имеются фрагменты 7 свитков этой книги (для сравнения: из Книги прор. Иеремии — 6 фрагментов, Книги прор. Даниила — 8 фрагментов); кроме того, мн. исследователи отмечают, что И. п. к. имела очень большое значение для экзегезы, часто цитировалась и комментировалась в кумран. документах.

Ряд раввинистических текстов свидетельствует о том, что канонический статус И. п. к. подвергался сомнению. Основание для таких сомнений давали главы 1 и 8, содержавшие видение божественного трона (вместе с Быт 1 эти тексты считались мистическими, знакомство с ними для обычного человека могло стать губительным); гл. 16, в составе к-рой оскорбления Иерусалима как блудницы; текст глав 40–48 о храме и богослужении, противоречащий предписаниям законов Пятикнижия.

Согласно Вавилонскому Талмуду (Хагига 13а), раввины стремились запретить И. п. к. на том основании, что чтение Иез 1 опасно, однако Ханания бен Хезекия отверг этот запрет. В Талмуде названа еще одна причина, по которой предлагалось исключить И. п. к. из канона: она противоречит законам Пятикнижия (Менах 45а).

В Мишне (Мегилла 4. 10) запрещено включать Иез 1 и 16 в традиц. гафтарот — отрывки из пророков, читаемые в субботу после отрывка из Пятикнижия. Синагогальная практика показывает, что по крайней мере в обозримое историческое время этот запрет не соблюдался.

Положение И. п. к. после Книги прор. Иеремии в каноне не во всех средневек. евр. кодексах Писания одинаково; существовала др. традиция, помещавшая И. п. к. после Книги прор. Иеремии и перед Книгой прор. Исаии. В основе этого «обратного» в хронологическом отношении порядка лежали содержательные моменты: «Книга Иеремии вся обреченности, книга Иезекииля начинается с обреченности, а заканчивается утешением, книга Исаии — вся утешение» (Бава Батра 14б).

Авторство. И. п. к. остается практически единственным (помимо кратких сведений у Иосифа Флавия) источником, повествующим о событиях жизни прор. Иезекииля. Упоминания об Иезекииле в Сир 49. 8; 4 Макк 18. 17 свидетельствуют лишь о знакомстве их авторов с И. п. к. Иезе-



Прор. Иезекииль.
Роспись ц. Успения
Пресв. Богородицы мон-ря
Грачаница, Косово и Метохия.
Ок. 1320 г.

кииль был сыном свещ. Вузия (Иез 1. 3), о котором нет сведений в др. источниках. Иногда делается вывод, что Иезекииль принадлежал к священническому клану Садока (Иез 40. 46), но явных указаний на это нет. Иезекииль был среди тех, кто покинули Иерусалим вместе с царем Иехонией в 597 г. до Р. Х. Он был уведен в вавилонский плен и, по всей вероятности, находился в изгнании до момента разрушения Иерусалима Навуходоносором в 587/6 г. до Р. Х. (Иез 33. 21).

Иезекииль произносил пророчества об Израиле, об Иерусалиме и о некоторых народах. Обычно откровения он получал через видения (Иез 1. 1; 3. 23; 8. 2, 4; 10. 1; 11. 1; 37. 1–14; 40. 2). Как и Иеремия, Иезекииль прибегал к т. н. символическим действиям, передающим содержание его вестей (Иез 3. 22–27; 4–5; 6. 11–12; 12. 1–16, 17–20; 21. 11–29; 24. 15–24; 37. 15–28). Из книги понятно, что среди находящихся в Вавилонии иудеев Иезекииль был признанным пророком (Иез 8. 1; 14. 1, 3; 20. 1); народ приходил к нему, чтобы услышать, «какое слово вышло от Господа» (Иез 33. 30).

Согласно раввинистической традиции, И. п. к. составили мужи Вавилонского Соборания (Вавилонский Тал-



муд, Бава Батра 15а). Им же приписывается и создание свитка 12 (Малых) пророков, Даниила и Есфири.

В библейской критике XIX в. мн. исследователи признавали традиц. авторство И. п. к. В нач. XX в. получили распространение мнения, согласно к-рым Иезекииль является автором ряда поэтических текстов, но И. п. к. завершена др. авторами или редакторами. Так, Г. Хельшер полагал, что Иезекииль был исключительно «пророком гибели» и что все пророчества о спасении, содержащиеся в И. п. к., а также описание храма в главах 40–48 были созданы в более поздний период (Hölscher. 1924). Среди исследователей, в целом поддерживавших идею авторства Иезекииля, принадлежность ему отдельных глав (напр. глав 38–39) и разделов книги подвергалась сомнению (Lods. 1950).

Датировка книги. В И. п. к. содержится 15 относительных указаний на время описываемых событий. Ключом к этим датировкам является самая определенная из них в Иез 1. 2 («пятый год от пленения царя Иоакима»), отмечающая, по всей вероятности, начало пророческого служения Иезекииля, его 1-е видение. Поскольку указания на время событий в И. п. к. образуют довольно последовательную хронологическую систему, эти относительные датировки можно соотнести с датировками, отвечающими уровню совр. исторического знания. Принято считать, что пленение иудейского царя Иоакима произошло в 597 г. до Р. Х., т. е., событие Иез 1. 2 приходится на 593 или 592 г. Самая поздняя из датировок, образующих последовательную систему, отмечена в Иез 40. 1 (в «двадцать пятом году по переселении нашем»), что соответствует 573 г. до Р. Х. Это дата последнего из видений Иезекииля, завершения его пророческой деятельности. В Иез 29. 17 (в «двадцать седьмом году»), по предположению Л. Боадта, упомянутая дата «нового слова» о Тире, к-рое Иезекииль получил позднее и дополнил пророчество о Тире в Иез 26. 7–14. В определении даты в Иез 1. 1 («И было в тридцатый год») среди комментаторов нет единства; если предполагать, что, как и другие даты в И. п. к., она связана с моментом пленения Иоакима, то это будет 567 год — возможная дата завершения всей книги. Более распространенной является т. зр., что цифра 30

связана с отсчетом по др. принципу (возможно, возраст Иезекииля в момент 1-го видения или 30 лет после пророческого призвания Иезекииля и др. предположения) (Boadt. 1992).

И. п. к. — одна из немногих книг ВЗ, датировка которой не вызывает особых споров. Большинство исследователей сходятся во мнении, что И. п. к. завершена либо в VI в. до Р. Х., либо немного позже. Выказывались предположения о создании И. п. к. в персид. и даже в эллинистический период (Torrey. 1930. P. 130). Боадт приходит к выводу, что И. п. к. завершена задолго до указа Кира II 539 г., т. к. очевидно, что храм и его институции, описанные в И. п. к., еще не восстанавливались; в И. п. к. отсутствует пророчество о гибели Вавилона или проклятие Вавилону (Boadt. 1992).

Единство И. п. к. в библеистике нач. XXI в. не вызывает сомнения, поэтому вопрос о времени возникновения книги обычно не осложняется выяснением датировок неск. слов текста. В языковом отношении в И. п. к. нет обилия признаков т. н. позднего древнеевр. языка; большое количество слов и оборотов речи, отсутствующих в др. книгах ВЗ, можно объяснить как индивидуальным стилем автора, так и принадлежностью его к священнической школе, язык к-рой по ряду причин не отражен в книгах более ранних пророков. Г. Форер пришел к выводу, что языковые особенности И. п. к. позволяют датировать ее составление VI в. до Р. Х. (Fohrer. 1952).

М. Рукер в книге о языке И. п. к. не делает определенных выводов о времени создания книги, но отмечает, что в И. п. к. обнаруживается 37 грамматических и лексических черт позднего библейского древнееврейского языка, из них 15 обусловлены араам. влиянием (Rooker. 1990). В целом такая картина может отражать как ситуацию вавилонского изгнания, так и персид. период.

Историческая ситуация. Как отмечает С. Скатолини, для автора И. п. к. гораздо важнее весть, религ. смысл написанного, чем точность исторических деталей (Scatolini Apóstolos. 2008). Тем не менее в И. п. к. отражены нек-рые реалии и представления, характерные для ситуации, в к-рой оказались в Вавилонии изгнанники из Иудеи и Израиля. Кроме того, обилие указаний на даты помещает книгу в конкретный исто-

рический контекст. По наблюдениям мн. исследователей, в структуре книги нашел отражение переломный момент в жизни древнего Израиля — разрушение Иерусалима Навуходоносором в 587/6 г. до Р. Х. Книга разделяется на 2 части: пророчества и видения Иезекииля до падения Иерусалима (главы 1–33); пророчества и видения после этого события (главы 34–48). Более детальный анализ структуры И. п. к. в связи с историческими событиями предложил Дж. Бленкинсопп, к-рый выделил 3 части: главы 1–24 имеют отношение к событиям до начала осады Иерусалима, т. е. 593–589 гг. до Р. Х.; главы 25–32, пророчества о народах, говорят о событиях 588–586 гг. (за исключением текста Иез 29. 17–21, датированного, вероятно, 571 г.); главы 33–48 относятся к 586–573 гг. Структура и содержание раздела пророчеств о народах также, по-видимому, имеет непосредственное отношение к ситуации, характерной для периода последнего вавилонского вторжения в Палестину: пророчества-проклятия о 5 народах, а также о городах (Эдом, Моав, Аммон, Тир и Сидон), которые во время мятежа Седекии вместе с Иудеей примкнули к антивавилонской коалиции, а затем вышли из нее (Blenkinsopp. 1990. P. 108). Большая часть раздела пророчеств о народах посвящена народам Тира и Египта, что объясняется, с одной стороны, многолетней (согласно Иосифу Флавия, 13-летней (Ios. Flav. Contr. Ar. I 21)) осадой Тира Навуходоносором, с другой стороны — особой ролью, к-рую играли Египет и контакты Иудеи с Египтом в данный период. Возможно, в Иез 29. 17–20 говорится о том же походе Навуходоносора на Египет, что и в вавилонских хрониках (Blenkinsopp. 1990. P. 112). Отсутствие Вавилона в списке «адресатов» этих пророчеств объясняется тем, что в целом весть Иезекииля, как и весть Иеремии, предполагает политику непротравления Вавилонии и принятия гибели Иерусалима как должного наказания. Некоторые действующие лица исторической драмы последних лет существования Иудейского царства изображены в притчах пророка: царь Иоахаз — в Иез 19. 3–4; Иехония и его депортация в Вавилонию — в Иез 17. 1–4; 19. 5–9; Седекия — в Иез 17. 7–8; Навуходоносор — в Иез 17. 3–6; царь Египта — в Иез 17. 7.





Как считает Бленкинсоп, в Иез 8. 7–13, 11. 1–7 показаны придворные Седекии, составлявшие вместе с ним «партию войны», а в Иез 13. 1–6 — пророки, к-рые их поддерживали. Печальная судьба Седекии отражена в Иез 12. 10–15 и 17. 19–21.

Идентификация этнонимов и исторических фигур в главах 38–39 является, по мнению ряда авторов, трудноразрешимой проблемой. И. М. Дьяконов высказал предположение, что историческую основу этого апокалиптического видения составляет война Лидии и Мидии (590–585 гг. до Р. Х.), в свете этого была предложена идентификация загадочного Гога: это символическое наименование царя Лидии Алиатта по имени основателя династии лидийских царей (аккад. Guggu). М. Астур, высказавшийся против того, что события этой войны отражены в Иез 38–39, тем не менее не отрицает, что Иезекииль мог знать и использовать имена участников этих событий (Astour. 1976).

Язык. Циммерли отмечает некоторые языковые особенности И. п. к.: термин *tôrā* используется только в ограниченном значении «культурное установление», связанном с деятельностью священников; идолы обозначаются термином *gillûlîm*; характерно употребление неск. выражений, включающих термин *'āwôn* (нечестие, грех) — *mikšôl 'āwôn*, *hizkîr 'āwôn*, *'et 'āwôn qēs*; отсутствуют важные богословские термины *hesed* (верность), *yir'at yhw* (страх Божий), *mišwā* (заповедь) (Zimmerli. 1979. Vol. 1. P. 21–24).

Проблема арамеизмов в И. п. к. освещена во мн. исследованиях, начиная с монографии Ф. Зелле (Selle F. De Aramaisms libri Ezechielis. Halis Saxonum, 1890). Первоначально считалось, что в И. п. к. много лексических арамеизмов (Selle. 1890; Torrey. 1930). Работы последующих лет, опиравшиеся на анализ большого количества новых данных об араам. языке, полученных в XX в., не подтвердили этого. Точное число лексических арамеизмов в И. п. к. неизвестно. Э. Ф. Каутч выделяет 16 «несомненных» арамеизмов (Kautsch E. Die Aramaismen im Alten Testament untersucht. Halle, 1902); М. Вагнер в монографии об араам. заимствованиях в языке ВЗ отмечает 28 «возможных» арамеизмов в И. п. к. (Wagner M. Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch. B., 1966). И. п. к.

неск. выделяется из др. пророческих книг по количеству арамеизмов, что вполне объяснимо, поскольку в Вавилонии VI в. до Р. Х., где пребывал Иезекииль в главный период своей пророческой деятельности, арамейский был основным разговорным языком. И. п. к. содержит ряд характерных только для нее арамеизмов (Zimmerli. 1979. Vol. 1. P. 22). Циммерли отметил также вавилонизмы (заимствования из аккадского и кальки с него), но они в большинстве попали в И. п. к. через арамейский.

Содержание. Видение славы Божией и призвание пророка. И. п. к. начинается с призвания Богом пророка на служение. Это событие произошло, когда Иезекииль находился «среди переселенцев при реке Ховаре» (Иез 1. 1), предположительно в 593 или 592 г. до Р. Х. (Blenkinsopp. 1990. P. 4). Призванию предшествовало пророческое видение.

На Иезекииле «была... рука Господня» (Иез 1. 3), и ему открылось видение славы Божией. Пророк увидел надвигающийся ураган (в синодальном переводе — «бурный ветер») и огромную тучу, к-рую окружало сияние. Внутри пламени было «подобие четырех животных», и у каждого из них было 4 лица и 4 крыла. Животные стояли на прямых ногах, ступни у них — «как ступни ноги

причем их движение сопровождалось шумом крыльев, напоминающим «шум многих вод» и «глас Всемогущего» (Иез 1. 24).

Наблюдая за животными, Иезекииль увидел на земле перед каждым из них по колесу. Колеса казались состоящими из двух, вложенных одно в другое, а их ободья «полны были глаз» (Иез 1. 15–18). Колеса сопровождали животных в их движении по земле и над землей, «ибо дух животных был в колесах» (Иез 1. 20). Над головами животных был распростерт свод, имеющий вид «изумительного кристалла» (Иез 1. 22).

Внезапно пророк услышал звучащий «со свода» голос и увидел над сводом «подобие престола» и восседающую на нем человеческую фигуру (כְּמִדָּה אֲדָם, в синодальном переводе — «как бы подобие человека»), окруженную сиянием (Иез 1. 25–27). Пораженный видением, пророк «пал на лицо свое», после чего услышал ободряющий голос: «Стань на ноги твои, и Я буду говорить с тобою» (Иез 2. 1). Иезекииль получает приказание идти «к сынам Израилевым, к людям непокорным», и невзирая на реакцию слушателей, возвещать им слово Господне (Иез 2. 3–7).

Пророк увидел простертую к нему руку, держащую «книжный свиток», на котором было написано: «Плач, и стон, и горе». По повелению Бога Иезекииль «открыл уста», съел



Видение прор. Иезекиилем славы Божией. Начало книги прор. Иезекииль. Страница из Библии (М., 1756)

этот свиток и напичтал им «чрево... и внутренность», после чего в устах его ста-

ло «сладко, как мед» (Иез 2. 9–3. 3). Теперь он должен проповедовать «дому Израилеву» не своими словами, а словами Бога (Иез 3. 4–9). В конце видения дух поднял Иезекииля и он услышал «шум крыльев животных» и «великий громовой голос», прославлявший Бога: «Благословенна слава Господа от места своего!» После этого пророк пришел к переселенцам, жившим в Тель-Авиве (вероятно, в Месопотамии), и находился там в течение 7 дней (Иез 3. 12–15). По окончании 7 дней Бог сообщил Иезекиилу, что поставил его «стражем дому

«сладко, как мед» (Иез 2. 9–3. 3). Теперь он должен проповедовать «дому Израилеву» не своими словами, а словами Бога (Иез 3. 4–9). В конце видения дух поднял Иезекииля и он услышал «шум крыльев животных» и «великий громовой голос», прославлявший Бога: «Благословенна слава Господа от места своего!» После этого пророк пришел к переселенцам, жившим в Тель-Авиве (вероятно, в Месопотамии), и находился там в течение 7 дней (Иез 3. 12–15). По окончании 7 дней Бог сообщил Иезекиилу, что поставил его «стражем дому





Прор. Иезекииль
принимает из рук Господа свиток.
Фрагмент иконы
«Видение прор. Иезекииля».
2-я пол. XVI в. (ГММК)

Израилеву», чтобы обличать беззаконников и обращать праведников, к-рые «отступили от правды своей». Пророк будет виновен в смерти каждого нераскаянного грешника, если он не станет вразумлять его; если же, несмотря на его проповедь, грешник «не обратился от беззакония своего», то вины пророка в этом нет. Напротив, если он предостережет праведника, т. о. отвратив его от греха, то и праведник будет жив, «потому что был вразумлен», и пророк «спас душу» свою (Иез 3. 16–21). Бог сообщает Иезекиилю, что на него «возложат... узы, и свяжут» ими, а его язык Он прилепит к гортани; пророк сможет говорить не по собственному желанию, а лишь тогда, когда Бог «откроет уста» его (Иез 3. 23–27).

Пророчества-проклятия Иудее. Слава Господня покидает храм. Предсказания гибели Иерусалима. Иезекииль получает приказание символически представить грядущую судьбу Иерусалима. Он должен положить перед собой кирпич, изобразить «на нем город Иерусалим» и его осаду по всем правилам военного искусства — с осадными сооружениями, с валом, с военным станом и со стенобитными орудиями. Это должно стать «знамением дому Израилеву» (Иез 4. 3). Бог повелевает пророку лечь на левый бок и лежать на нем 390 дней — по числу лет, в течение к-рых грешил Израиль; когда пророк исполнит это,

он должен лечь на правый бок и 40 дней нести «на себе беззаконие дома Иудина, день за год» (Иез 4. 4–6). Бог сообщает Иезекиилю, что он должен приготовить себе «хлебы, по числу дней, в которые» он будет лежать, из разных видов зерна и испечь их на виду у всех, используя в качестве топлива человеческий кал. Это действие символизирует то, что «сыны Израилевы будут есть нечистый хлеб свой среди тех народов», на территорию к-рых Бог изгонит их. В ответ на мольбу Иезекииля избавить его от необходимости такого осквернения Бог позволяет ему использовать «вместо человеческого кала коровий помет» и предсказывает скорый голод в Иерусалиме, когда люди «будут есть хлеб весом и в печали, и воду будут пить мерою и в унынии» (Иез 4. 9–16).

По повелению Бога Иезекииль должен обрить себе бороду и волосы на голове. Третью часть волос ему приказано сжечь «огнем посреди города, когда исполнятся дни осады», др. треть — изрубить ножом в его окрестностях, оставшиеся — развеять по ветру, но небольшое количество из этой трети необходимо сжечь в огне, из которого «выйдет огонь на весь дом Израилев» (Иез 5. 1–4). Это действие символизирует наказание, обещанное Богом Иерусалиму; св. городу предстоит стать «ужасом у народов» (Иез 5. 15): «Третья часть (людей. — *Авт.*) у тебя умрет от язвы и погибнет от голода среди тебя; третья часть падет от меча в окрестностях твоих; а третью часть развею по всем ветрам и обнажу меч вслед за ними» (Иез 5. 12). Бог обличает Свой народ, мн. лет живший «нечестивее язычников»; они не поступали «даже... и по поста-

новлениям язычников». Он обещает произвести суд над Израилем «перед глазами язычников» и наказать его за «все... мерзости» с исключительной суровостью: «...отцы будут есть сыновей среди тебя, и сыновья будут есть отцов своих... и весь остаток твой развею по всем ветрам» (Иез 5. 5–10).

Обличая неверность Своего народа, поклонявшегося идолам, Бог повелевает Иезекиилю изречь пророчество к «горам Израилевым». Он обещает разрушить языческие жертвенники и положить «трупы сынов Израилевых перед идолами их», чтобы они узнали, что Он Господь (Иез 6. 1–7). По всей земле, где люди творили беззакония, «между идолами своими вокруг жертвенников их, на всяком высоком холме, на всех вершинах гор... где они приносили благоуханные курения всем идолам своим», будут лежать те, кого Господь поразит в Своем гневе (Иез 6. 13–14). Однако истребление народа не будет окончательным, Бог сбережет из него «остаток». Когда они будут отведены в плен, то вспомнят о Нем, после того как Он приведет «в сокращение блудное сердце их». Они поймут верность и справедливость всех исполнившихся грозных пророчеств и «почувствуют отвращение за то зло, какое они делали во всех мерзостях своих» (Иез 6. 8–10).

Бог обращается к Иезекиилю еще с одной речью о грядущей гибели Израиля. Он говорит о неотвратимости наказания, к-рое Он, «Господь каратель» (Иез 7. 9), возложит на народ за «все мерзости» его (Иез 7. 1–3), и о приближении «дня смятения», когда Он изольет весь гнев Свой. Все человеческие чувства, радости и печали теряют смысл: «...купивший не радуется, и продавший не плачет; ибо гнев над всем множеством их» (Иез 7. 12). От гнева Господня нигде



Пророчество Иезекииля
о падении Иерусалима.
Миниатюра
из Книги пророков. 1888 г.
(РГБ. Ф. 242. № 187. Л. 255)

не будет спасения, от него невозможно скрыться: «Вне дома меч, а в доме мор и голод. Кто в поле, тот умрет от меча; а кто в городе, того пожрут



голод и моровая язва» (Иез 7. 15). Те, кто уцелеют, будут проводить жизнь в нищете и в стыде, золото и серебро потеряют для них цену, ибо они бессильны «спасти их в день ярости Господа» (Иез 7. 19). В наказание за использование израильтянами драгоценной утвари для идолослужения Бог попустит чужеземным завоевателям, «злейшим из народов» (Иез 7. 24), захватить св. город и осквернить храмовую сокровищницу (Иез 7. 22). Все это народ заслужил: «Поступлю с ними по путям их, и по судам их буду судить их...» (Иез 7. 27).

В 5-й день 6-го месяца «в шестом году» (предположительно авг.—сент. 592 г. до Р. Х. — *Blenkinsopp*. 1990. P. 4) Иезекиилю было еще одно видение. После того как на него «низшла... рука Господа Бога», он опять увидел человеческую фигуру (в синодальном переводе — «подобие мужа»), от которой исходили огонь и сияние. Дух поднял Иезекииля и перенес его в «Иерусалим ко входу внутренних ворот, обращенных к северу», и там пророк стал свидетелем славы Бога Израилева, подобной виденной им ранее на поле (Иез 8. 1–4). Пророк слышит голос, к-рый призывает его поднять глаза, чтобы увидеть мерзости жителей города. Говоря себе: «Не видит нас Господь, оставил Господь землю сию» (Иез 8. 12), они поставили «с северной стороны у ворот жертвенника» «идола ревности» (Иез 8. 5), а на стенах во дворе сделали «всякие изображения пресмыкающихся и нечистых животных и всякие идолы дома Израилева, написанные по стенам кругом» (Иез 8. 10). В довершение этого Иезекииль увидела 70 старейшин, державших кадильца и возжигавших курения идолам и нечистым изображениям (Иез 8. 11).

У входа «во врата дома Господня» и во внутреннем дворе Бог показал пророку «еще... большие мерзости»: он увидел женщин, «плачущих по Фаммузе» (Иез 8. 13–14; Таммуз — месопотамское божество, умирающее и воскресающее, обычай его оплакивания женщинами хорошо известен по различным источникам Др. Востока), и 25 мужчин, стоявших спиной к храму Господню и кланявшихся «на восток солнцу» (Иез 8. 13–16). Бог т. о. объясняет пророку причину беспощадности Своего грядущего гнева (Иез 8. 18).

Иезекииль становится свидетелем буд. уничтожения Иерусалима. По

призыву Бога появляются «шесть человек... и у каждого в руке губительное орудие его...». Одному из них, одетому «в льняную одежду, у которого при поясе прибор писца», Бог приказал пройти по городу и сделать знак «на челах людей скорбящих, воздыхающих о всех мерзостях...» (Иез 9. 1–4). Остальные должны идти вслед за ним и беспощадно бить до смерти всех — стариков, юношей, девиц, младенцев и жен, не трогая при этом «ни одного человека, на котором знак» (Иез 9. 5–6). Иезекииль, бывший свидетелем этих ужасных событий, пал ниц перед Богом, предстательствуя за свой народ: «...неужели Ты погубишь весь остаток Израиля, изливая гнев Твой на Иерусалим?» (Иез 9. 8). После этого пророку явлено др. видение: на своде, находившемся «над главами херувимов», было нечто, напоминавшее сапфир и похожее на престол. Он услышал, как Бог приказал человеку, «одетому в льняную одежду», взять «полные пригоршни горящих угольев между херувимами» и бросить на город. При этом «поднялась слава Господня с херувимами к порогу» храма (в синодальном переводе — «дома»), так что храм наполнился облаком, а двор храма — «сиянием славы Господа». Один из херувимов простер руку к бывшему между ними огню и «дал в пригоршни одетому в льняную одежду» (Иез 10. 1–7).

Вслед за этим Иезекииль описывает херувимов, причем это описание во многом сходно с 1-м видением славы Господней в начале И. п. к.: пророк говорит, что это «те же животные, которых видел» он при р. Ховвар. Все тело херувимов и передвигавшиеся вместе с ними колеса «были полны очей», и у каждого было 4 лица: «первое лицо — лицо херувимово, второе лицо — лицо человеческое, третье лицо львиное и четвертое лицо орлиное» (Иез 10. 14–15). Поднявшись, херувимы перенеслись к восточным вратам храма, а над ними встала «слава Бога Израилева» (Иез 10. 19).

Иезекииль был поднят духом, который перенес его также к вост. вратам храма. Там он увидел «князей народа», развращавших народ и дававших «худой совет в городе сем». Пророк, на к-рого при виде беззакония «нисшел... Дух Господень», обратился к народу с грозным обличением (Иез 11. 1–5). Говоря от имени Бога, он предсказывает скорый суд

над Иерусалимом: Бог наведет меч на его жителей, боящихся меча и нарушавших заповеди, и отдаст их в руки чужеземцев (Иез 11. 7–12). Когда во время этого пророчества один из слушавших князей, Фалтия, сын Ванеев, умер, Иезекииль в ужасе «пал... на лицо, и возопил громким голосом», умоляя Бога не истреблять до конца «остаток Израиля». Утешая его, Господь говорит, что, хотя Он и рассеял мн. израильтян «по землям», Он тем не менее будет «для них некоторым святилищем в тех землях, куда пошли они» (Иез 11. 13–16). Бог соберет рассеянных израильтян «из народов» и вернет их в «землю Израилеву»; Он даст им «сердце единое», вложит в них «дух новый», и они уничтожат на Св. земле «все гнусности ее и все мерзости ее». Вместо «сердца каменного» Он вложит в них «сердце плотяное», чтобы они могли соблюдать заповеди. От имени Бога Иезекииль возвещает обетование о том, что после мн. лет наказания Бог простит и примет Свой народ: «...и будут Моим народом, а Я буду их Богом» (Иез 11. 17–21). По окончании пророчества слава Господня поднялась и встала «над горою, которая на восток от города», определяемой обычно как Масличная (Елеонская) гора; отсюда, согласно Иез 43. 1–3, слава Господня в будущем должна вернуться в храм (ср.: Зах 14. 4; Деян 1. 9–12). Дух поднял Иезекииля и перенес его обратно «в Халдею, к переселенцам», к-рым он по окончании видения сообщил все слышанные им слова Господа (Иез 11. 22–25).

Обращаясь к Иезекиилю, Бог через него обличает его современников, не желающих слушать обвинения в своей адрес: «...ты живешь среди дома мятежного; у них есть глаза, чтобы видеть, а не видят; у них есть уши, чтобы слышать, а не слышат...» Господь повелевает Иезекиилю собрать все необходимое и для вразумления людей на глазах у них переселиться «в другое место». Пророк, к-рого Бог «поставил... знамением дому Израилеву», должен вынести свои вещи через проломанное в стене отверстие и закрыть свое лицо, «чтобы не видеть земли» (Иез 12. 1–6). По приказанию Бога он объясняет народу символический смысл своего действия: «...что делаю я, то будет с ними, — в переселение, в плен пойдут они»; подобно Иезекиилю, начальствующий в Иеруса-





лиме «впотьмах поднимет ношу на плечо и выйдет» из города через проломанную стену; он так же, как пророк, закроет свое лицо, «так что не увидит глазами земли сей». Бог отведет его в Вавилон, где он и умрет, и рассеет «сборников его и все войско его» по всем ветрам (Иез 12. 8–14). Это пророчество также сопровождается обещанием сохранить небольшую часть переселенцев «от меча, голода и язвы, чтобы они рассказали у народов, к которым пойдут, о всех своих мерзостях...» (Иез 12. 16).

Господь повелевает Иезекиилю есть хлеб «с трепетом» и пить воду «с дрожанием и печалью»; так и жители Иерусалима «хлеб свой будут есть с печалью и воду свою будут пить в унынии», поскольку за грехи людей земля будет лишена «всего изобилия своего», города будут разорены, а страна превращена в пустыню (Иез 12. 17–20). Бог обличает неверие израильтян в исполнение пророчеств, выражаемое поговоркой: «Много дней пройдет, и всякое пророческое видение исчезнет». Он обещает непреложно исполнить все, что было предсказано: «...ни одно предвещание не будет ложным в доме Израилевом» (Иез 12. 21, 24). Тщетна надежда тех людей, к-рые полагают, что мн. пророчества говорят «об отдаленных временах»: ни одно из слов Божиих «уже не будет отсрочено» (Иез 12. 26–28).

Иезекииль обращается к народу со словами обличения ложных «пророков Израилевых». Он возвещает «горе безумным пророкам, которые водятся своим духом и ничего не видели». Бог накажет их за то, что они ссылаются на Него, говоря народу собственные измышления. Лжепророки обещают Иерусалиму «видения мира», однако Господь обратит на них Свою ярость и предаст город на разрушение (Иез 13. 1–16). Точно так же будут наказаны и женщины, пророчествующие «от собственного своего сердца» и использующие «чародейные мешочки» и покрывала, «чтобы уловлять души». Бог вырвет у них пойманные ими души, отпустит их на свободу и избавит Свой народ от ложных пророчеств (Иез 13. 17–23).

Неск. человек «из старейшин Израилевых» пришли к пророку, которому Бог открыл, что они допустили «идолов своих в сердце свое». Иезекииль говорит, что Бог Израилев даже через пророка не даст от-

вета идолопоклоннику, если он не отворачивается от своего нечестия (Иез 14. 1–8). Если же «пророк допустит обольстить себя» и будет говорить так, как будто Господь «научил этого пророка», то он будет «истреблен» Богом «из народа» (Иез 14. 9–10).

Иерусалиму предстоят 4 «тяжкие казни»: меч, голод, лютые звери и моровая язва. Они будут посланы Богом, чтобы «истребить в нем людей и скот». Те, кто переживут эти казни, станут переселенцами и расскажут о том, что случилось с городом (Иез 14. 21–23). Ничто уже не может спасти Иерусалим: даже если бы в земле, отступившей от Бога, нашлись такие 3 праведника, как Ной, Даниил и Иов, то они могли бы спастись только сами, а «земля... сделалась бы пустынею». Они не смогли бы избавить от заслуженного наказания ни своих сыновей, ни дочерей, но «праведностью своею они спасли бы только свои души» (Иез 14. 12–19).

Бог, обращаясь к Иезекиилю, сравнивает Иерусалим с бесполезным «деревом виноградной лозы», к-рая в отличие от др. деревьев не может быть использована в хозяйстве — она «отдается огню на съедение». Даже будучи еще целой, виноградная лоза ни на что не годна; тем более когда она уже наполовину обгорела, она совершенно бесполезна и должна быть снова брошена в огонь. Подобно «дереву виноградной лозы», и Иерусалим вместе с жителями будет отдан «огню на съедение». За то, что люди поступали вероломно, вся земля станет пустыней (Иез 15. 1–8).

Пророк описывает отношения Бога со Своим народом с помощью аллегорической притчи. Он обращается к символизирующей этот народ «дщери Иерусалима» как к брошенной сироте: «...при рождении твоем, в день, когда ты родилась... водою ты не была омыта для очищения... и пеленами не повита» (Иез 16. 4). Сирота смогла вырасти только благодаря тому, что Бог сжалился над ней: она «стала большая и достигла превосходной красоты» (Иез 16. 7). Проходя мимо нее, Бог «покрыл наготу» ее и вступил с ней в союз: Он «дал... на голову» ее «прекрасный венец», и слава ее «пронеслась по народам» (Иез 16. 8–14). Вместо верности благодетельствовавшему ее Богу «дщерь Иерусалима» «стала блудить и расточала блудодейство... на всякого милоходящего, отдаваясь ему». Все, что

было подарено ей Богом — украшения, платья, пищу и елей, — она использовала для идолослужения и блудодействия, а рожденных Богу сыновей и дочерей она «приносила в жертву на съедение» идолам (Иез 16. 16–21). «Дщерь Иерусалима» отвергала подарки тех, с кем она блудила, потому Бог сравнивает ее с прелюбодейной женой, «принимающей вместо своего мужа чужих» (Иез 16. 31–32) — сыновей Египта, Ассира, Ханаана и Халдеи (Иез 16. 26–29). Иезекииль изрекает приговор неверной «дщери Иерусалима»: за все грехи Бог предаст неверную «кровавой ярости и ревности», ее дома «сожгут... огнем», а саму ее «побьют... камнями, и разрубят... мечами» (Иез 16. 38–42). В идолослужении «дщерь Иерусалима» уподобилась своим сродникам — матери Хеттеянке, отцу Аморею, сестре Самарии и сестре Содоме, однако и их она смогла превзойти в нечестии (Иез 16. 44–52). Наказав нарушившую клятву верности «дщерь Иерусалима» и опозорив ее перед всеми окружающими народами, Бог вспомнит заключенный некогда союз с ней и восстановит с ней «вечный союз». Он простит ей все, что она делала, когда она вспомнит о своих преступлениях; несмотря на прощение и возобновление союза, впредь ей невозможно будет «и рта открыть от стыда» (Иез 16. 60–63).

Предстоящие Израилю бедствия Иезекииль изображает с помощью загадки и притчи. Могучий орел прилетел на Ливан, «снял с кедра верхушку» и отнес «верхний из молодых побегов его» в один из торговых городов Ханаана. Затем он взял побег «от семени этой земли» и посадил его на поле рядом с источником воды; из этого семени выросла виноградная лоза с многочисленными отростками и ветвями. Когда появился др. могучий орел, лоза «потянулась к нему своими корнями», чтобы он поливал ее, хотя она была посажена на хорошем поле и имела все возможности для того, чтобы пускать побеги и приносить плоды. Пророк обращается с вопросом о дальнейшей судьбе этой лозы: «Не вырвут ли корней ее, и не оборвут ли плодов ее, так что она засохнет?» (Иез 17. 1–10). Используемые пророком символы были хорошо понятны его современникам. «Верхушка кедра» — это юный царь Иехония, уведенный в 597 г. до Р. Х.





в «город торговцев» Вавилон «могучим орлом», т. е. царем Навуходоносором. «Семя этой земли» — последний иудейский царь Седекия, к-рого Навуходоносор сделал царем вместо Иехонии. В притче изображена неверность Седекии Вавилону: надеявшись на помощь др. «могучего орла» — Египта, он вступил в анти-вавилонскую коалицию. Иезекииль предрекает, что нарушение клятвы верности Вавилону приведет Израиль и его вероломного царя к катастрофе: «...клятву Мою, которую он презрел, и союз Мой, который он нарушил, Я обращаю на его голову» (Иез 17. 19). Надежда на фараона тщетна, ибо союз с ним заключен против Божией воли: «С великою силою и с многочисленным народом фараон ничего не сделает для него в этой войне...» (Иез 17. 17). Несмотря на предстоящее наказание, притча заканчивается утверждением верности Бога Своему завету с Израилем. Он сделает то же, что и Навуходоносор: «...с вершины высокого кедра... с верхних побегов его» оторвет «нежную отрасль» и посадит «на высокой и величественной горе». В отличие от мирских царей — «могучих орлов», ведших Израиль к гибели, Бог этим действием спасет уцелевший остаток народа, когда он осознает свой грех и смирится: «И узнают все деревья полевые, что Я, Господь, высокое дерево понижаю, низкое дерево повышаю...» (Иез 17. 22–24).

Развивая тему спасения Богом остатка Израиля, Иезекииль критикует распространенное в его время понимание ответственности детей за грехи родителей: «...зачем вы употребляете в земле Израилевой эту пословицу, говоря: «отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина?»» (Иез 18. 2). От имени Бога пророк отменяет эту пословицу, говоря, что за грех будет наказан только согрешивший, а праведник «непрерывно будет жив» (Иез 18. 9). Сын, к-рый видит «все грехи отца своего... и не делает подобного им», отныне «не умрет за беззаконие отца своего» (Иез 18. 14–18). Иезекииль провозглашает принцип личной ответственности, согласно к-рому «сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына». Бог ждет обращения каждого человека независимо от степени его нынешней греховности: «Разве Я хочу смерти беззаконника? говорит Господь Бог. Не

того ли, чтобы он обратился от путей своих и был жив?» (Иез 18. 23). Он призывает Израиль покаяться во всех преступлениях, отвергнуть от себя грехи и сотворить себе «новое сердце и новый дух» (Иез 18. 30–31).

Показав возможность покаяния, к-рое будет принято Богом, Иезекииль возвращается к описанию наказания, предстоящего «князьям Израиля», не желающим покаяться. Он сравнивает их мать со львицей (повидимому, речь идет о Хамуталь, матери царей Иоахаза и Седекии — 4 Цар 22. 31; 24. 18), к-рая «вскормила одного из львят своих»; окрепнув, он «ел людей» и был вполн. в цепях отведен «в землю Египетскую». Увидев это, львица вскормила др. львенка, к-рый, окрепнув, «ел людей и осквернял вдов их и города их опустошал». Он был пойман, посажен в клетку на цепь и отведен к вавилонскому царю. Иезекииль поет «плачевную песнь», сравнивая теперь мать «князей Израиля» с виноградной лозой, к-рая «выдавалась... высотой своею со множеством ветвей своих», однако была вырвана Богом в гневе и брошена на землю, где огонь «пожрал плоды ее, и не осталось на ней ветвей крепких для скипетра властителя» (Иез 19. 10–14).

«В седьмом году, в пятом месяце, в десятый день месяца» (предположительно июль—авг. 591 г. до Р. Х. — *Blenkinsopp*. 1990. Р. 4) к Иезекиилю пришли неск. «старейшин Израилевых», чтобы узнать у него волю Божию. Вместо ответа Бог через пророка обличает их. Он приказывает Иезекиилю рассказать им о «мерзостях отцов их», к-рые многократно восставали против спасения их Бога. Пророк напоминает старейшинам случаи неверности израильтян: нежелание расстаться с егип. идолами и идти с Моисеем в пустыню, неисполнение заповедей, данных на Синае, служение идолам окрестных народов, нарушение суббот и др. Каждый раз Бог хотел погубить Свой народ, однако удерживался, но «отклонял руку» ради Своего имени, «чтобы оно не хулилось перед народами», к-рые были свидетелями прежних благодеяний (Иез 20. 1–22). Бог попустил народу впасть во мн. грехи, «оскверниться жертвоприношениями» языческими, однако все это не останется безнаказанным, т. к. настанет час, когда Его долготерпение кончится и Он погубит их. Иезекииль напоминает им, как Бог при-

вел их в землю обетованную, где они, «высмотрев себе всякий высокий холм и всякое ветвистое дерево, стали закалать там жертвы свои» (Иез 20. 28). Бог соберет Свой народ «рукою крепкою и мышцею простертою и изливанием ярости», приведет его «в пустыню народов» и будет там судиться с ним «лицом к лицу». Если дом Израилев выбрал для себя идолослужение, он не должен впредь осквернять св. имя Божие своими дарами (Иез 20. 39). Лишь остаток народа, к-рый будет проведен «под жезлом», выведен из народов и введен в землю Израилеву, удостоится возжигать Богу «благоуханное курение», приятное Ему (Иез 20. 41–44).

В пророчестве, обращенном к «лесу южного поля» (עֵדֶן הַיָּמִי, букв. — лес Негева; вероятно, речь идет о царском дворце в Иерусалиме или об Иудее — *Blenkinsopp*. 1990. Р. 91–92), Иезекииль обещает, что Господь зажжет в нем огонь, который пожрет «всякое дерево зеленеющее и всякое дерево сухое». Он жалуется Богу, что народ не верит его пророчествам и называет их «притчами» (Иез 20. 45–49). По приказанию Божии пророк обращается лицом к Иерусалиму, чтобы произнести «слово на святилища, и... на землю Израилеву». За грехи народа Господь Бог обещает извлечь «меч... из ножен его» и истребить «праведного и нечестивого». Прилюдное стенание пророка должно произвести на народ глубокое впечатление: «...растает всякое сердце, и все руки опустятся, и всякий дух изнеможет...» (Иез 21. 1–7). Иезекииль возвещает о том, что приготовленный для наказания «меч наострен и вычищен». Грозный меч будет поставлен Богом «у всех ворот» города, и Он утолит Свой гнев, поразив всех жителей (Иез 21. 8–17). В образе меча, орудия Божия, повидимому, изображен вавилонский царь Навуходоносор, к-рому будет попущено уничтожить Иудейское царство. Пророк обличает клятвопреступление жителей города, за к-рое они и будут поражены: «...как вы сами приводите на память беззаконие ваше, делая явными преступления ваши... то вы будете взяты руками» (Иез 21. 18–24). Его жители не верят грозным пророчествам («Это гаданье показалось в глазах их лживым...» — Иез 21. 23) и губят себя этим неверием и самонадеянностью; приговор Божий останется



неизменным: «Низложу, низложу, низложу, и его (города.— *Авт.*) не будет...» (Иез 21. 27). Пророчество завершается возвещением гибели «сынам Аммона», участвовавшим вместе с иудеями в заговоре против Вавилона (ср.: Иер 27. 1–3); и для них также уготован меч, к-рый «обнажен для заклания, вычищен для истребления» (Иез 21. 28–32).

Пророк продолжает обличать Иерусалим. За то, что он стал «городом, проливающим кровь» и оскверняющим себя поклонением идолам, Бог предаст его «на посмеяние народам, на поругание всем землям» (Иез 22. 1–5). Все виды нечестия делаются в Иерусалиме, его жители прославились нарушением заповедей Господних: «У тебя отца и мать злословят, пришельцу делают обиду... сироту и вдову притесняют... Клеветники находятся в тебе... на горах едят у тебя идоложертвенное...» (Иез 22. 7–9). За то, что город забыл Бога, он будет разрушен, его мерзостям будет положен конец, жители будут убиты или рассеяны. Весь «дом Израилев» стал для Господа «изгарью» (עָרָה, букв.— шлак); в гневе Своем Он обещает собрать всех неверных Ему и дохнуть на них «огнем негодования» Своего, чтобы они расплавились в горниле (Иез 22. 17–22).

Обращаясь ко всей стране, Иезекииль называет ее «землей неочищенной, не орошаемой дождем в день гнева». В ней более всех грешат те, кому предназначено следить за исполнением заповедей: пророки «съедают души, обирают имущество», священники «оскверняют святыни», князья «проливают кровь, губят души». Среди жителей Иудеи нет «человека, который поставил бы стену и стал бы предо Мною в проломе за сию землю», нет ни одного праведника и потому изольет Бог на них Свой гнев и истребит их «огнем ярости» (Иез 22. 23–31).

Иезекииль изображает Самарю и Иерусалим, столицы Северного и Южного царств, в виде 2 блудных сестер, к-рых звали Огола и Оголива. Они принадлежали Богу, однако стали изменять Ему. Старшая (речь идет не о возрасте, а о большем размере и силе Северного царства, столица к-рого Самария была основана значительно позже Иерусалима) «пристрастилась к своим любовникам, к Ассириянам», при этом не переставая «блудить и с Египтянами». За это Бог «отдал ее в руки любов-

ников ее, в руки сынов Ассура»; ими она была казнена и стала «позором между женщинами» (Иез 23. 1–10). Младшая сестра, видя все это, оказалась еще развращеннее своей сестры. Она влюбилась в «сынов Вавилона» по их изображениям, «послала к ним в Халдею послов» и мн. годы грешила с ними и с египтянами. Бог, став свидетелем ее измены, отворотился от нее и приготовил жестокое наказание. Ее бывш. любовники придут «с оружием, с конями и колесницами», осудят ее и «отрежут... нос и уши». За то, что Оголива «ходила дорогою сестры» своей, она будет предана мечу, а ее распутству будет положен конец. Обращаясь к Иерусалиму, Иезекииль возвещает, что город будет пить «чашу сестры» своей, т. е. его постигнет та же горестная судьба, что и Самарю. Сестры не только стали неверными Богу, но и оскверняли Его святилище: «...когда они закалили детей своих для идолов своих, в тот же день приходили в святилище... чтобы осквернять его...» (Иез 23. 14–39). За это Он положит конец «распутству на сей земле, и все женщины примут урок и не будут делать срамных дел подобно» им (Иез 23. 48).

Обратившись к Иезекиилю «в девятом году, в десятом месяце, в десятый день месяца» (предположительно янв. 588 г. до Р. Х.), Бог сообщает ему подробности осады и взятия Иерусалима. Осада города будет начата «в этот самый день», когда «царь Вавилонский подступит к Иерусалиму» (Иез 24. 1–2). Пророк изображает судьбу города притчей о котле, наполненном лучшими кусками мяса; под ним разожгли сильный огонь и варили мясо до тех пор, пока «и кости разварились в нем» (Иез 24. 3–5). Когда мясо выварится, «все сгустится и кости перегорят», котел будет поставлен на угли, «чтобы медь его раскалилась, и расплавилась в нем нечистота его». Однако нечистота котла, символизирующего Иерусалим, столь велика, что даже «и в огне останется на нем накипь его». Господь упрекает Иерусалим за эту нечистоту и возвещает неминуемое наказание: «...сколько Я ни чищу тебя, ты все нечист; от нечистоты твоей ты и впредь не очистишься, доколе ярости Моей Я не утолю над тобою» (Иез 24. 9–13).

Иезекииль получает от Бога весть, что Он наплет беду — отнимет у пророка «утеху очей», его жену. На сле-

дующий день жена умерла, а Иезекииль, следуя Божию повелению, не совершил плача по умершей и др. принятых ритуальных действий. Видя это, народ попросил его объяснить символический смысл его поведения. Пророк от лица Бога говорит о грядущей катастрофе, сравнивая разрушение храма со смертью любимой жены: «...вот, Я отдам на поругание святилище Мое, опору силы вашей, утеху очей ваших и отраду души вашей...» Подобно Иезекиилю, не совершавшему погребального плача, иудеи также не будут «сетовать и плакать», но им суждено «истаивать от грехов... и вздыхать друг перед другом» (Иез 24. 15–24). Когда случатся все эти события, к пророку придет «спасшийся оттуда, чтобы подать весть»; в этот день откроются уста Иезекииля и он перестанет быть «безмолвным» (Иез 24. 25–27).

Пророчества о народах начинаются обращением «к сынам Аммоновым». За то, что они презирают поруганное святилище Божие и опу-



Видение прор. Иезекииля.
Миниатюра из Гомиллий
Григория Назианзина. 880–883 гг.
(Paris. gr. 510. Fol. 438v)

тошенные землю Израилеву и дом Иудин, они будут отданы «в наследие сынам востока» (речь идет о кочевых племенах, представлявших постоянную опасность для оседлого населения Палестины). Аммонитяне рукоплескали и радовались уничтожению Израиля, и за это Господь обещает им: «...Я простру руку Мою на тебя и отдам тебя на расхищение народам», чтобы «сыны Аммона не



упоминались более среди народов» (Иез 25. 1–10). Похожие наказания уготованы и др. врагам Израила. Эдом Бог сделает пустыней за то, что он «жестоко мстил дому Иудину», а филистимлян накажет за то, что они «мстили с презрением в душе». Он совершит «над ними великое мщение наказаниями яростными», чтобы они не радовались горю Израила (Иез 25. 15–17).

За презрение Тира к Иерусалиму его также ожидает опустошение. Господь ополчится на него и поднимет против него «многие народы, как море поднимает волны свои». Они разобьют стены города, разрушат крепостные башни и сделают его «голою скалою» (Иез 26. 1–6). Вавилонский царь Навуходоносор придет «с конями и с колесницами» и устроит осаду по всем правилам воинского искусства. Разрушив стены и башни стенобитными машинами, он войдет в город, где его конница «копытами коней своих» истопчет улицы, а воины разрушат «красивые дома», уничтожат деревья и даже оставшийся прах (עָפָר; в синодальном переводе — «землю») бросят в воду (Иез 26. 7–12). Унижение Тира будет столь великим, что ему ужаснутся «все князья моря» и содрогнутся острова. Его будут искать, «но уже не найдут... вовеки», потому что Бог низведет его в могилу и поместит «в преисподних земли, в пустынях вечных» за то, что он превозносился над Иерусалимом и радовался его несчастью (Иез 26. 15–20).

По «слову Господню» Иезекииль «поднимает» «плач о Тире», в к-ром он обличает гордость этого богатейшего города и возвещает ему печальную участь. Он описывает роскошь города, ведущего торговлю со мн. народами и говорящего о себе: «Я совершенство красоты!» (Иез 27. 1–3). Пророк сравнивает его с кораблем, борта к-рого (צִלְפֹּנִים; в синодальном переводе — «помосты») отстроены из «Сенирских кипарисов», ливанских кедров и «дубов Васанских», в качестве флагов используются «узорчатые полотна из Египта», а гребцами работают «жители Сидона и Арвада». В войске Тира множество иноплеменников: «Перс и Лидиянин и Ливиец...» — они дают ему ощущение непобедимости (Иез 27. 5–10). Бесчисленные народы вели с ним торговлю, в т. ч. жители «Иудеи и земли Израилевой», и эта торговля стала основой его богатства. Однако

этому благополучию настает конец за грехи Тира, к-рый злорадствовал по поводу судьбы Иерусалима: «Гребцы твои завели тебя в большие воды; восточный ветер разбил тебя среди морей». Иезекииль изображает масштабность грядущей катастрофы Тира: «От вопля кормчих твоих содрогнутся окрестности... зарыдают о тебе громким голосом, и горько застенают...» Тир навсегда станет «ужасом» для всех народов, а его бывшее могущество уже никогда не возродится (Иез 27. 17–35).

Обращаясь к «начальствующему в Тире», олицетворявшему этот город, Иезекииль объясняет причины гнева Божия, говорит о грехах, ведущих его к гибели. «Будучи человеком, а не Богом», правитель Тира ставит своей «ум... наравне с умом Божиим», считает, что он «премудрее Даниила», обожествляет себя, говоря: «я бог, восседаю на седалище божием, в сердце морей» (Иез 28. 1–3). Обладая расчетливым умом, он «приобрел себе богатство» и, вместо того чтобы благодарить Бога за свое благополучие, возгордился (Иез 28. 4–5). Иезекииль говорит о величии «царя Тирского», используя описание одежды израильского первосвященника: «...твоей одежды были украшены всякими драгоценными камнями; рубин, топаз и алмаз, хризолит, оникс, яспис, сапфир, карбункул и изумруд и золото...» (Иез 28. 13; ср.: Исх 28. 17–20). Бог помогал ему, пока он «совершен был в путях» своих (Иез 28. 15), однако, возгордившись, он «погубил мудрость» свою и будет наказан Богом. Тир будет превращен в «пепел на земле перед глазами всех» (Иез 28. 17–18). Похожая судьба уготована Богом и Сидону, известному израильтянам своим «зложелательством»: Бог пошлет «на него моровую язву и кровопролитие на улицы его», лишит его силы, чтобы он не был «впредь для дома Израилева колючим терном и причиняющим боль волчцом» (Иез 28. 20–24).

Пророчество о судьбе Египта было произнесено Иезекиилем «в десятом году, в десятом месяце, в двенадцатый день месяца» (предположительно весна 571 г. до Р. Х. — *Blenkinsopp*. 1990. Р. 4). Он обращается к фараону и сообщает ему о том, что с ним теперь враждует Господь Бог. Пророк называет фараона «большим крокодилом», к-рый, лежа в воде, самонадеянно говорит: «Моя река, и я создал ее для себя». За эту самонадеянность

Бог вытащит его из воды и бросит в пустыне «на съедение зверям земным и птицам небесным» (Иез 29. 1–5). Иезекииль обличает Египет, постоянно соблазнявший Иудею нарушить клятву верности Вавилону и обещавший военную помощь. Он называет египтян «подпорою тростниковою» для дома Израилева: когда израильтяне в трудную минуту попытались опереться на Египет, он «сломился и изранил все чресла им». За это вся земля Египетская делается «пустынею и степью» (Иез 29. 6–8). Она будет отдана Навуходоносору, царю вавилонскому, чтобы он «ограбил награбленное ею» (Иез 29. 19) и положил «конец многолюдству Египта» (Иез 30. 10). Бог не погубит Египет окончательно, однако страна с опустошенными городами станет «царством слабым», к-рое «не будет более возноситься над народами» (Иез 29. 13–15). Ограбление Египта будет сопровождаться уничтожением языческих «идолов и... лжебогов» (Иез 30. 13), символизирующим сокрушение могущества страны.

В пророчестве, произнесенном «в двенадцатом году, в двенадцатом месяце, в первый день месяца» (предположительно февр.—март 585 г. до Р. Х. — *Blenkinsopp*. 1990. Р. 4), Иезекииль сравнивает фараона с молодым львом и морским чудовищем. Бог закинет сеть, и народы вытащат сетью это чудовище из воды; когда оно будет отдано на съедение зверям и птицам, Бог помрачит над ним все небесные светила, а на Египетскую землю наведет тьму (Иез 32. 1–8). «В пятнадцатый день того же месяца» Иезекииль по Божию приказанию оплакивает «народ Египетский»; его сыновья, к-рые «распространяли ужас на земле живых», будут убиты мечом (Иез 32. 23). Такое же наказание обещано и др. народам: Ассиру (Иез 32. 22–23), Эламу (Иез 32. 24–25) и Эдому (Иез 32. 29). Увидев, как все народы так же, как и он, сходят в преисподнюю, фараон «утешится о всем множестве своем, пораженном мечом» (Иез 32. 20–31).

Обращаясь снова к «дому Израилеву», Иезекииль говорит, что поставлен стражем, который должен вразумлять его. Он сравнивает себя со стражем, увидевшим вражеское войско: когда тот «затрубит в трубу и предостережет народ», всякий, кто не скроется от врага, погибнет, и «кровь его будет на его голове». Точ-



но так же если пророк предостережет беззаконника, но тот не изменит своего образа жизни, то вины пророка в его гибели не будет (Иез 33. 1–9). Иезекииль возвещает народу Израилеву милость Божию и призывает народ к покаянию. Господь готов принять покаяние каждого человека, Он не хочет ничьей гибели: «...живу Я, говорит Господь Бог: не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез 33. 10–11). На суде Богом не важны бывшие беззакония или праведные дела; согрешивший праведник погибнет, а раскаявшийся грешник спасется, если «возвратит залог, за похищенное заплатит, будет ходить по законам жизни, не делая ничего худого...» (Иез 33. 12–16).

К Иезекиилю после падения Иудейского царства пришел «один из спасшихся из Иерусалима» и рассказал о разрушении города. Перед появлением этого человека на пророке «была... рука Господа», Который открыл ему уста (Иез 33. 21–23). От имени Бога Иезекииль обличает тех людей, к-рые приходят к нему, чтобы услышать, «какое слово вышло от Господа»; они слушают то, что им говорит пророк, но не исполняют, «ибо они в устах своих делают из этого забаву». Они не считают Иезекииля настоящим пророком, он для них «певец с приятным голосом и хорошо играющий»; лишь когда грозные пророчества сбудутся, сыны Израилевы «узнают, что среди них был пророк» (Иез 33. 30–33).

Основная вина за грехи народа лежит на «пастырях Израилевых», которым Иезекииль посвящает отдельное пророчество. Вместо того чтобы заботиться об овцах, они лишь «пасли самих себя... ели тук... откормленных овец закалали, а стада не пасли» (Иез 34. 1–3). Те, кому поручено Богом укреплять слабых, врачевать больных и возвращать угнанных, покинули сынов Израилевых, которые «рассеялись... без пастыря и, рассеявшись, сделались пищею всякому зверю полевому» (Иез 34. 2–6). Бог накажет неверных пастырей — запретит им пасти овец и лишит их возможности «пасти самих себя» (Иез 34. 10). Он Сам соберет овец «из всех мест, в которые они были рассеяны в день облачный и мрачный», будет пасти и «покоить их» на тучных пажитях, «на горах Израилевых» (Иез 34. 11–16).

Бог обещает поставить над овцами истинного пастыря, раба Своего Давида, заключить с ними «завет мира» и даровать им благословение (Иез 34. 23–26). Его овцы «не будут уже добычею для народов», они перестанут гибнуть от голода и диких зверей. Обращаясь к сынам Израилевым, Бог называет их овцами и обещает Свое покровительство: «И узнают, что Я, Господь Бог их, с ними... и что вы — овцы Мои, овцы паствы Моей...» (Иез 34. 28–31).

По указанию Бога Иезекииль обращается к горе Сеир (по-видимому, речь идет о гористой местности, в к-рой жили иудеи; эта местность находилась восточнее долины *Араба — Zimmerli*. 1983. Vol. 2. P. 234). Бог отомстит горе Сеир за то, что ее жители враждовали с сынами Израилевыми и предавали их «мечу во время несчастья их» (Иез 35. 1–5). Он опустошит гору Сеир, сделает ее «пустою и безлюдною степью», пустыней, наполненной убитыми (Иез 35. 6–9). Ее жители радовались несчастьям «двух земель» (Израиля и Иуды), а потому и она будет наказана, «и вся Идумея вместе» с ней (Иез 35. 10–15).

Пророчество о восстановлении нового Израиля. От имени Бога Иезекииль обращается со словом утешения к сынам Израилевым. Чтобы вознаградить Свой народ, понесший «на себе посмеяние от народов» (Иез 36. 6), Бог призывает горы Израилевы: «...распустите вет-

Все эти благодеяния Бога Своему народу не ради него: «...не для вас Я сделаю это... а ради святого имени Моего, которое вы обеславили у народов, куда пришли». Собрав сынов Израилевых «из всех стран», Он очистит их, даст им вместо каменного сердца «сердце плотяное», вложит в них Свой дух и сделает так, что они будут «ходить» в Его заповедях и соблюдать Его уставы (Иез 36. 22–27). Увидев на месте развалин отстроенные города и множество людей, живущих в изобилии, окружающие народы познают могущество Бога Израилева (Иез 36. 35–37).

Иезекииль рассказывает о том, как Господь поставил его «среди поля, и оно было полно костей». Господь повелел Иезекиилю изречь пророчество «на кости сии», в к-ром им будет обещан дух от Бога; получив его, кости оживут, будут обложены жилами, покрыты плотью и кожей (Иез 37. 1–6). Когда Иезекииль «изрек пророчество», кости стали соединяться одна с другой, покрываться жилами, плотью и кожей, однако «духа не было в них» (Иез 37. 7–8). Пророк призывает «от четырех ветров» дух, чтобы он дохнул «на этих убитых», к-рые после этого оживут. Ожившие восстали «на ноги свои — весьма, весьма великое полчище» (Иез 37. 9–10). Иезекииль получает от Бога толкование бывшего ему видения: «...кости сии — весь дом Израилев». Пророк должен возвестить сынам Израилевым ожидающее их спасение: Бог обещает вывести их из гробов, оживить и возвра-



Видение прор. Иезекииля.
Роспись костницы
Бачковского монастыря, Болгария.
2-я пол. XII в.

ти в их землю (Иез 37. 11–14). Иезекииль берет 2 жезла и посвящает один из них «Иуде и сынам Израилевым, союзным с ним», а другой — «Иосифу» (т. е. колону Ефрема «и всего дома Израилева, союзного с ним» — Иез 37. 15–16). Сложив эти 2 жезла «один с другим в один жезл», пророк показывает т. о., что Бог снова соединит разделенные некогда на Северное и Южное царства колена Израиля в единый народ: «Я... сделаю их одним жезлом, и будут одно в руке Моей» (Иез 37. 17–19). В дальнейшем они уже «не будут... двумя народами,

тить в их землю (Иез 37. 11–14). Иезекииль берет 2 жезла и посвящает один из них «Иуде и сынам Израилевым, союзным с ним», а другой — «Иосифу» (т. е. колону Ефрема «и всего дома Израилева, союзного с ним» — Иез 37. 15–16). Сложив эти 2 жезла «один с другим в один жезл», пророк показывает т. о., что Бог снова соединит разделенные некогда на Северное и Южное царства колена Израиля в единый народ: «Я... сделаю их одним жезлом, и будут одно в руке Моей» (Иез 37. 17–19). В дальнейшем они уже «не будут... двумя народами,

и уже не будут вперед разделяться на два царства». Вернувшись в Св. землю, сыны Израилевы «не будут уже осквернять себя идолами своими»: Бог очистит их от всех грехов и поставит над ними царем раба Своего Давида, к-рый «будет князем у них вечно» (Иез 37. 20–25). Восстановив на земле, к-рую Он дал некогда Иакову, Свое святилище, Бог будет всегда пребывать со Своим народом: «И будет у них жилище Мое, и буду их Богом, а они будут Моим народом» (Иез 37. 25, 27).

Следующее пророчество И. п. к. обращено «к Гогу в земле Магог, кня-



*Пророчество Иезекииля
о воскресении из мертвых.
Ростись синагоги
Дура-Европос. 250 г.
(Национальный музей,
Дамаск)*

зю Роша, Мешеха и Фувала» (Иез 38. 2). Иезекииль объявляет ему, что с ним враждует Сам Бог, Который повергнет его и вложит «удила в челюсти» его (Иез 38. 4). Гог соберет многочисленное войско и поднимется на Израиль «как туча, чтобы покрыть землю», что станет исполнением того, что некогда было предсказано через «пророков Израилевых» (Иез 38. 16–17). В это время гнев Божий воспылает на Гога и на земле Израилевой «произойдет великое потрясение» (Иез 38. 18–19). Господь прольет на войско, явившееся, чтобы покорить Его народ, «всепотопляющий дождь и каменный град, огонь и серу» (Иез 38. 22). Отмщением за Израиль будет истребление земли Магог огнем, а Гогу будет уготовано «место для могилы в Израиле» (Иез 39. 6, 11). Никто уже не будет устрашать дом Израиля, пребывающий под защитой Бога (Иез 39. 26, 29).

Видение обновленного храма и Израиля. Последние 9 глав И. п. к. (Иез 40–48) содержат описание видения обновленного Иерусалимского храма и обновленной земли Израилевой. «В двадцать пятом году по переселении... в десятый день месяца» (вероятно, весной 573 г. до Р. Х. — *Blenkinsopp*. 1990) Иезекииль «в ви-

дениях Божиих» был поставлен «на весьма высокой горе» в земле Израилевой. Оттуда он увидел стоявшего у ворот города мужа, имевшего вид «как бы... блестящей меди»; в руках у него были льняная веревка и измерительная трость (Иез 40. 1–3).

Муж передал Иезекиилу приказание запоминать все, что ему будет показано, для того чтобы потом возвестить «дому Израилеву» (Иез 40. 4). Он повел пророка от вост. ворот (Иез 40. 6) к святилищу (Иез 41. 4), по пути измеряя с помощью трости и веревки все части храмового комплекса: ступени и пороги ворот (Иез 40. 6, 28, 35), боковые комнаты при воротах (Иез 40. 7), ширину

и длину ворот (Иез 40. 11), внешний двор и находившийся посреди него помост (Иез 40. 17–23), 4 «стола для приготовления всесожжения» (Иез 40. 42), комнаты для певцов и священников и внутренний двор (Иез 40. 44–49), столбы и двери храма (Иез 41. 1–4). Следуют описания 33 «боковых комнат», расположенных «кругом храма» (Иез 41. 5–6), двери к-рых вели «на открытое пространство, одни двери — на северную сторону, а другие двери — на южную сторону» (Иез 41. 11), и размер всего храма: «И намерил он в храме сто локтей длины... И ширина храма по лицевой стороне и площади к востоку сто же локтей» (Иез 41. 13–14).

Иезекииль сообщает о находившихся внутри храма «резных изображениях»: херувимах и пальмах, располагавшихся «от пола до верха дверей... также и по стене храма» (Иез 41. 18, 20). У каждого херувима было 2 лица, так что с одной стороны к пальме было обращено «лицо человеческое, а с другой стороны к пальме — лицо львиное; так сделано во всем храме кругом» (Иез 41. 19). Указав на жертвенник, к-рый «был деревянный в три локтя вышины и в два локтя длины», муж сказал Иезекиилу: «это трапеза, которая пред Господом» (Иез 41. 22).

Выведя пророка «ко внешнему двору северную дорогою» (Иез 42. 1),

муж показал ему комнаты священников, «в которых священники, приближающиеся к Господу, съедают священнейшие жертвы» и «кладут священнейшие жертвы, и хлебное приношение, и жертву за грех, и жертву за преступление». Священники не должны выходить отсюда к народу во внешний двор, не сменив предварительно одежд, в к-рых они служили Богу (Иез 42. 13–14). Закончив «измерения внутреннего храма», муж повел пророка через вост. ворота и измерил внешние стены, каждая из к-рых оказалась равной по протяженности 500 тростям (Иез 42. 15–20).

Находясь у вост. ворот, Иезекииль сделался свидетелем явления «славы Бога Израилева»: глас Его был «как шум вод многих», а Его слава осветила всю землю. Пророк сообщает, что это видение было подобно тем, к-рые были ему ранее «у реки Ховара». Он пал на лицо свое, а «слава Господа вошла в храм путем ворот, обращенных лицом к востоку». Дух перенес пророка во внутренний двор, и он увидел, как «слава Господа наполнила весь храм» (Иез 43. 1–5). Иезекииль услышал звучащий внутри храма голос, сказавший ему: «...это место престола Моего... где Я буду жить среди сынов Израилевых вовеки...» (Иез 43. 6–7). Пророк получает приказание возвестить «дому Израилеву о храме сем», чтобы, услышав о грядущем восстановлении храма и его благолепии, они устыдились «беззаконий своих» (Иез 43. 10). Приводятся точный размер и устройство жертвенника (Иез 43. 13–17). Иезекииль получает указания о порядке очищения и освящения жертвенника всесожжения, к-рые должен совершать он при помощи священников из колена Левиина «племени Садока» в течение 7 дней; на 8-й день священники принесут на нем жертвы для умилоствления Бога (Иез 43. 18–27).

Иезекииль был снова приведен к вост. воротам, к-рые оказались затворенными. Господь сообщил ему, что они не будут открыты и «никакой человек не войдет ими», поскольку через них прошел Бог Израилев. Лишь князь, входя через притвор, сможет воссесть в них, «чтобы есть хлеб пред Господом» (Иез 44. 1–3). Приблизившись к сев. воротам, пророк снова увидел, как «слава Господа наполняла дом Господа» (Иез 44. 4), и получил указание обличить дом Израилев, вводящий в храм

«сынов чужой, необрезанных сердцем и необрезанных плотью» (Иез 44. 6–7). Бог запрещает входить в храм не только иноплеменникам (даже живущим «среди сынов Израиля» — Иез 44. 9), но и левитам, «которые удалились от» Него «во время отступничества Израилева» (Иез 44. 10). Впредь им запрещается «священнодействовать... и приступать ко всем святыням»; они могут быть лишь сторожами и прислужниками храма (Иез 44. 10–14). Приступать к священнодействию будут лишь те «священники из колена Левиина, сыны Садока», к-рые стояли на страже святилища во время отступления сынов Израилевых от Бога (Иез 44. 15). Даются предписания о том, что одежды священников должны быть только льняными (Иез 44. 18), а самим им не следует ни брить голову, ни отпускать длинные волосы (Иез 44. 20). Повторяется древнее установление о том, что женой священника может быть девица «из племени дома Израилева», в то время как «ни вдовы, ни разведенной с мужем они не должны брать себе в жены». Имеется небольшое отличие от установления в Лев 21. 7, состоящее в том, что священнику теперь разрешается взять в жены также «оставшуюся вдовою от священника» (Иез 44. 21–22; ср.: Лев 21. 7, 13–14). Далее следуют др. установления относительно жизни и богослужбной деятельности священников (запрещение участия в погребении умерших, кроме ближайших родственников; право священников на «начатки из всех плодов» и т. п. — Иез 44. 23–31), также во многом повторяющие сказанное в книгах Левит и Числа.

Дается указание о выделении «священной части земли», которая «принадлежать будет священникам, служителям святилища, приступающим к служению Господу»; на этой земле должны располагаться и храм, и дома «служителей святилища» (Иез 45. 1–4). Участки определенного размера, находящиеся рядом, «против священного места, отделенного Господу», даются «во владение городу» и князю, «чтобы князья... вперед не теснили народа» (Иез 45. 5–8). Развивая эту тему, Иезекииль от имени Бога наставляет «князей Израилевых», убеждая их отложить «обиды и угнетения», творить «суд и правду» и прекратить «вытеснять народ... из владения его» (Иез 45. 9). Приводятся обязательства народа перед

князем («приношение князю в Израиле» — Иез 45. 16) и князя перед Богом и Его народом («...он должен будет приносить жертву за грех и хлебное приношение, и всежожение, и жертву благодарственную для очищения дома Израилева» — Иез 45. 17). Даются указания о жертвоприношениях на праздник Пасхи, которые должен совершать «князь за себя и за весь народ» в течение 7 дней (Иез 45. 21–24) при помощи священников (Иез 46. 2), а также «в субботный день» (Иез 46. 4–5), «в день новомесячия» (Иез 46. 6–8) и в др. праздники (Иез 46. 9–15). Иезекиилу были также показаны помещения, в к-рых «священники должны варить жертву за преступление и жертву за грех, где должны печь хлебное приношение, не вынося его на внешний двор» (Иез 46. 19–20), и затем во внешнем дворе — «поварни, в которых служители храма варят жертвы народные» (Иез 46. 21–24).

Выйдя «к дверям храма», Иезекииль увидел текущую воду, по к-рой пророка повел сопровождавший его муж. Отходя от храма, муж отмерял неск. раз «тысячу локтей»; сначала «воды было по лодыжку», затем, после следующего замера, — «по колено», далее — «по поясицу». После того как муж отмерил 4 тыс. локтей, поток стал столь глубоким, что идти далее стало невозможно, и муж повел пророка «обратно к берегу этого потока» (Иез 47. 1–6), где росло много деревьев. Воды этого потока, вытекающего из храма, сойдут на равнину и затем — в море, «сделают здоровыми», так что «куда войдет этот поток, все будет живо там» (Иез 47. 7–9). Даже деревья, стоящие на его берегах, будут производить каждый месяц новые плоды, и листья их будут иметь целебную силу и «не будут увядать» (Иез 47. 12).

Бог сообщает Иезекиилу правила, согласно к-рым следует заново «разделить землю в наследие двенадцати коленам Израилевым». Удел должны также получить живущие среди сынов Израилевых иноземцы, каждый — в том колоне, где он живет. Указания границ между коленами Израилевыми чередуются с описанием участков рядом с храмом, передаваемых священникам и князю (Иез 47. 15–48. 29).

Завершается книга описанием ворот города, названных «именами колена Израилевых»: в сев. стене —

Рувимовы, Иудины и Левиины, в восточной — Иосифовы, Вениаминовы и Дановы, в южной — Симеоновы, Иссахаровы и Завулоновы, в западной (в синодальном переводе — «с морской стороны») — Гадовы, Асировы и Неффалимовы. Общая протяженность городских стен — 18 тыс. локтей, а имя города будет «Господь там».

Основные темы И. п. к. Яхве, Бог Израиля. Текст И. п. к. представляет собой почти исключительно передачу откровений прор. Иезекииля, полученных им непосредственно от Бога. Пророк говорит только тогда, «когда деяния и слова Яхве... посылают его» (*Zimmerli*. 1979. Vol. 1. P. 52). По этой причине Бог и Его деяния в истории составляют центральную тему в проповеди Иезекииля. При этом в И. п. к. содержится мало эпитетов Бога, регулярно используемых в др. подобных текстах ВЗ. Так, лишь однажды Яхве назван «Святым» (שׁוֹרֵט, *qādōš* — Иез 39. 7). Отсутствуют также обычные наименования Бога: «Милостивый» (חַסֵּד, *hāsīd* — ср.: Иер 3. 12; חַסֵּד, *rahūm* — ср.: Пс 77. 38), «Праведный» (צַדִּיק, *šaddīq* — ср.: Ис 45. 21), «Милосердный» (רַחֵם, *hannūn* — ср.: Иона 4. 2) и др. Одна из основных тем И. п. к. — познание Яхве. Предрекая различные наказания, к-рые постигнут сынов Израиля или др. народы, Бог через Своего пророка объясняет смысл этих наказаний, состоящий в том, чтобы люди поняли, что Он Бог, и познали Его (Иез 5. 13; 6. 10; 17. 21 и др.).

Несколько раз в И. п. к. Богу даются эпитеты, характеризующие Его отношение к Своему народу. Он назван «Господом карателем» (יְהוָה מַכֵּה, *yhwh makkeh* — Иез 7. 9), «Господом, освящающим их (т. е. сынов Израиля. — *Авт.*)» (יְהוָה מְקַדְּשָׁם, *yhwh maqaddāšām* — Иез 20. 12), «Господом, освящающим Израиля» (יְהוָה מְקַדְּשׁ אֶת־יִשְׂרָאֵל, *yhwh maqaddēš 'et-yiśrā'el*). Полная титулатура — «Яхве [в синодальном переводе — «Господь»], Бог Израилев» — встречается в И. п. к. лишь однажды (Иез 44. 2), неск. раз используется сокращенный вариант «Бог Израилев» (Иез 10. 20 и др.). Яхве нигде в И. п. к. не назван Царем Своего народа, однако идея теократии все же выражена в Его обещании: «Живу Я, говорит Господь Бог (*'ādōnāy yhwh*): рукою крепкою и мышцею протертою и изливанием ярости буду



господствовать (אֲמֹלֶךְ, 'emlōk, букв.— воцарюсь, буду царем) над вами» (Иез 20. 33).

Вероятно, одно из наиболее ярких в ВЗ описаний славы Господней находится в видении, бывшем Иезекиилю «при реке Ховаре» (Иез 1). Его исключительность выражается в том, что в отличие от сходных по содержанию текстов, напр. из Книги прор. Исаии (Ис 6) и Псалтири (Пс 46, 48, 76), где слава Господа является в Иерусалиме, Иезекииль удостоился видения не только за пределами Иерусалима, но и вообще в изгнании, вдали от Св. земли. В приводимом Иезекиилем описании славы Господней о Самом Боге говорится лишь прикровенно (Zimmerli. 1979. Vol. 1. P. 54). Смысл этого видения состоял в другом — в провозглашении близости Яхве, Бога, живущего в Иерусалиме, к изгнанникам, живущим вдали от родины, и в наделении одного из этих изгнанников, Иезекииля, представителя священнического рода, особыми полномочиями — обличать народ в грехах, проповедовать ему волю Божию и возвещать грядущее спасение.

Суть пророческого служения.

По рождению Иезекииль, хотя он и принадлежал к священническому роду (Иез 1. 3), согласно И. п. к., ничем не отличался от др. людей: Бог многократно обращается к нему «сын человеческий» (בן אדם — Иез 2. 1, 3, 6 и др.), что в соответствии с одним из значений слова «сын» (בן) в древнеевр. языке может быть понято как «принадлежащий к человеческому роду», «один из людей» (TDOT. 1975. Vol. 2. P. 151–153). Этот человек, к-рого Бог лишь однажды называет по имени («И будет для вас Иезекииль знамением...» — Иез 24. 24), избран для того, чтобы возвещать волю Божию народу Израиля. Сыны Израилевы узнают, что «был пророк среди них» (Иез 2. 5; ср.: Иез 33. 33), и, т. о., пророческое достоинство Иезекииля становится отражением Божественного достоинства Яхве (ср.: Иез 5. 13).

Бог делает Своего пророка «знамением дому Израилеву» (Иез 12. 6; ср.: Иез 24. 24); он возвещает будущее не только словами, но и поступками и всей своей жизнью. Изображение будущего народа Израиля происходит либо посредством действий пророка (обривание головы, приготовление скудной и не-

чистой пищи, соединение 2 жезлов), либо через претерпевание им того, что определено Богом (многодневное неподвижное лежание, «трепет и дрожание» при употреблении пищи, лишение «утехи очей» — жены). Его жизнь, полностью посвященная Богу, становится «предвкушением» будущих событий (Zimmerli. 1979. Vol. 1. P. 55).

Бог повелевает Иезекиилю обратиться: к сынам Израилевым (напр., Иез 2. 3); к переселенцам (גֵּרִים, букв.— изгнание, переселение — Иез 3. 10; 11. 24), т. е. к тем израильтянам, к-рые были вынуждены жить вне Палестины; к тем, кто, напротив, остались в Иерусалиме (Иез 11. 14–21; 33. 24–29); к враждебным Израилю народам (Иез 25–32). Израиль предстает как народ, единый в своем ответе на пророческое служение Иезекииля. Господь говорит: «Будут ли они слушать или не будут, ибо они мятежный дом; но пусть знают, что был пророк среди них» (Иез 2. 5); «...встань и пойди к переселенным, к сынам народа твоего, и говори к ним...» (Иез 3. 11). Если народ примет проповедь пророка, то вины пророка в этом не будет, а народ получит заслуженное наказание.

Наряду с этим в И. п. к. рассматривается еще один аспект пророческого служения. Бог говорит Иезекиилю, что Он поставил его «стражем (שָׂרֵף) дому Израилеву» (Иез 33. 7; это место сопоставляют обычно со словами из Книги прор. Иеремии: «И поставил Я стражей (שָׂרֵף) над вами, сказав: «слушайте звука трубы». Но они сказали: «не будем слушать»» — Иер 6. 17). Бог уподобляет пророка стражу, который, «увидев меч, идущий на землю, затрубит в трубу» (Иез 33. 3), так что всякий человек, внявший трубному зову и остерегшийся, избежит великой опасности. Новизна этого служения заключается в том, что оно обращено уже не ко всему народу, а к каждому человеку. Любой человек, к-рый, услышав предостережение пророка, обратится от своей греховной жизни, будет спасен независимо от судьбы всего народа.

Грех сынов Израилевых. Обличение вины избранного народа перед Богом составляет основу мн. пророческих текстов ВЗ. В И. п. к. речь идет о постоянной, повторявшейся из поколения в поколение неверности Богу, ведущей к идолослужению: «...они и отцы их изменники предо

Мною до сего самого дня» (Иез 2. 3). Эта тема звучит уже в момент призвания Иезекииля на служение, когда Бог, посылая его «к сынам Израилевым», называет Свой народ «мятежным домом» (Иез 2. 5). В отличие от пророчеств Исаии, Осии и Иеремии, где настоящее плачевное состояние народа противопоставляется славному началу его существования (Ис 1. 21; Ос 2. 17; Иер 2. 2), в И. п. к. вся история Израиля представлена как череда непрекращавшихся преступлений (Zimmerli. 1979. Vol. 1. P. 58). Уже в Египте, когда Господь «покаялся... вывести их из земли Египетской в землю... текущую молоком и медом» (Иез 20. 6), они возмутились против Него и «никто не отверг мерзостей от очей своих и не оставил идолов Египетских» (Иез 20. 8). Иезекииль сообщает, что за это и многие др. нечестия Бог включил в число законов, дарованных Им Израилю, губительные постановления, ведущие народ к смерти: «И попустил (פָּרַח, букв.— дал) им учреждения (שִׁפְטֵי, букв.— предписания, правила) недобрые и постановления, от которых они не могли быть живы, и попустил им оскверниться жертвоприношениями их...» (Иез 20. 25–26).

Вместе с обличением всего народа И. п. к. содержит многочисленные указания на грехи определенных групп и отдельных людей, ведущие весь народ к развращению. Одним из наиболее ярких является «пророчество на пророков Израилевых пророчествующих» (Иез 13. 2). Те, кто должны были бы стать вождями народа среди нечестия и «ограждать стеною дом Израилев» (Иез 13. 5), изрекают «лживое... предвещание» (Иез 13. 7), видят «в видениях ложь» (Иез 13. 8) и вводят народ Божий в заблуждение (Иез 13. 10). Главный грех ложных пророков состоит в том, что они успокаивали сынов Израилевых «и возвещали... видения мира, тогда как нет мира» (Иез 13. 16) и т. о. отвращали их от осознания своего греха и от покаяния.

Возвещение грядущего суда и наказания народа за грехи являются главными темами И. п. к. Иезекииль послан Богом к «мятежному дому», и, прежде чем начать пророческое служение, он должен съесть свиток, на к-ром было написано: «Плач, и стон, и горе» (Иез 2. 8–10). Т. о., он включен в число живших во все времена пророков, к-рые обличали





грехи людей и «предсказывали многим землям и великим царствам войну и бедствие и мор» (Иер 28. 8).

Описание Судного дня, содержащееся в 7-й гл. И. п. к., подробно изображает «конец» (קֵץ) истории, когда Яхве представит Своему народу все сотворенные им мерзости и изольет на него Свой гнев. Неотвратимость этого дня и невозможность изменить прошлое, когда оно наступит, являются причинами плача, стона и горя, которые ожидают дом Израилев и о к-рых было написано на свитке. О судном дне как о конце времен Бог говорил Своему народу уже через прор. Амоса (Ам 8. 2), и в И. п. к. эта тема получает дальнейшее развитие.

Наиболее полное пророчество грядущих наказаний Иезекииль обращает к Иерусалиму. Его жители уже испытали первые последствия божественного гнева во время событий 597 г. до Р. Х. и теперь находились в ожидании грядущей катастрофы — взятия и окончательного уничтожения города. И. п. к. противопоставляет тяжесть ожидающего Иерусалим наказания той высоте, на к-рую он был возведен Богом: «Так говорит Господь Бог: это Иерусалим! Я поставил его среди народов, и вокруг него — земли... произведу над тобою суд, и весь остаток твой развею по всем ветрам» (Иез 5. 5, 10). Олицетворением гнева Божия становится Его меч, «наостренный для заклания» (Иез 21. 15), «проникающий во внутренность жилищ» (Иез 21. 14) и несущий беспощадное наказание за грех всякому, кто, слышав пророчество, не обратился к Богу. Предстоящая осада, с неизбежными страданиями народа, образно представлена Иезекиилем в притче о кипящем котле, в к-ром выварились мясо и кости. Возвещая грядущий нелюбимый суд, пророк оставляет народу надежду на очищение, говоря о том, что в раскаленном котле «расплавилась... нечистота его, и вся накипь... исчезла» (Иез 24. 1–14). О наказании народа и его последующем очищении через страдания говорится и в других местах И. п. к.: напр., в Иез 22. 17–22 Бог уподобляет Свой гнев огню в горниле, где плавят различные металлы.

Иезекииль обличает тех сынов Израилевых, которые относились к его пророчествам с недоверием или презрением. Он неоднократно утверждает непреложность Божиих поста-

новлений и обещаний и неизбежность суда, ожидающего грешников (Иез 12. 21–25). Более того, жестокой критике подвергаются и те, кто полагали, что Иезекииль предсказывает то, что произойдет в далеком будущем; устами пророка Бог обличает неверность самоуспокоения: «...так говорит Господь Бог: ни одно из слов Моих уже не будет отсрочено, но слово, которое Я скажу, сбудется, говорит Господь Бог» (Иез 12. 28).

Ответственность детей за грехи родителей. В И. п. к. и в Книге прор. Иеремии приводится распространенная в народе пословица «Отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина» (Иез 18. 2; Иер 31. 29), передающая уверенность в том, что грех человека переходит к его потомкам, которые также будут за него наказаны (ср., напр.: Втор 5. 9: «...Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, за вину отцов наказывающий детей до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня»). Оба пророка — и Иезекииль и Иеремия — проповедают личную ответственность человека за содеянное, что вступает в противоречие с этой пословицей и выражаемым ею принципом. Согласно тексту Книги прор. Иеремии, пословица остается верной, однако будет отменена в ближайшем будущем («В те дни уже не будут говорить... но каждый будет умирать за свое собственное беззаконие...» — Иер 31. 29–30). В И. п. к. принцип ответственности детей за грехи родителей отменен сразу же в момент произнесения пророчества: «Живу Я! говорит Господь Бог, — не будут вперед (לִפְנֵי) — более, снова) говорить пословицу эту в Израиле» (Иез 18. 3). Иезекииль отвергает любую возможность ответственности детей за грехи родителей и родителей за грехи детей (Иез 18. 10–20), следуя традиции, нашедшей отражение еще во Втор 24. 16: «Отцы не должны быть наказываемы смертью за детей, и дети не должны быть наказываемы смертью за отцов; каждый должен быть наказываем смертью за свое преступление».

Спасение народа Божия. Несмотря на то что И. п. к. содержит одно из самых суровых в ВЗ обличений Богом народа Израилева, это обличение сопровождается обещанием буд. прощения. Кажущееся противоречие пламенеющего гнева Яхве, обращенного к Его народу, с обещанными ему очищением от грехов, воз-

вращением на родину и благодеянием побудило нек-рых исследователей считать те места И. п. к., где говорится о спасении народа Израилева, позднейшими добавлениями (см., напр.: *Hölscher*. 1922; *Herrmann*. 1965). Однако большинство совр. комментаторов, допуская, что последователи пророка могли позднее сделать добавления в текст И. п. к., полагают, что эти вставки так или иначе основываются «на подлинных словах и идеях самого пророка» (*Zimmerli*. 1979. Vol. 1. P. 62).

Обетование спасения появляется в И. п. к. как ответ людям, отчаявшимся увидеть милосердие Божие и говорившим: «...иссохли кости наши, и погибла надежда наша, мы оторваны от корня» (Иез 37. 11). Это отчаяние вело их к усугублению греха; обращаясь друг к другу, они призывали: «...будем, как язычники, как племена иноземные, служить дереву и камню» (Иез 20. 32). В этом контексте весть о спасении «становится ответом на отчаяние Израиля, который уже не имеет возможности существовать самостоятельно... Весть о спасении является божественным ответом на исповедание Израилем своего греха» (*Zimmerli*. 1979. Vol. 1. P. 63). Наиболее ярким выражением этой вести является пророчество Иезекииля о сухих костях, в к-ром сынам Израилевым обещаны освобождение из гробов, возвращение на родину и дар Божественного духа (Иез 37. 12–14). Это пророчество имеет и более широкий смысл, связанный с обновлением всего творения, со всеобщим воскресением и с повествованием о сотворении Адама: как тогда Бог вдунул в его лицо «дыхание жизни» (Быт 2. 7), так и теперь Он обещает всем людям: «...вложу в вас дух Мой, и оживете...» (Иез 37. 14).

В др. пророчествах Иезекииль постоянно напоминает сынам Израилевым о совершенной незаслуженности этого спасения. Творя милость Своему народу, Бог поступает так «не по злым путям» их и не по «делам развратным», но лишь по Своей воле и ради того, чтобы Его имя не хулилось у язычников (Иез 20. 44). Он сотворит «новый исход» (*Zimmerli*. 1979. Vol. 1. P. 63), выведя Свой народ из тех стран, по к-рым он был рассеян, и приведя его в Палестину. В отличие от неверных сынов Израиля, нарушивших и забывших завет, Бог остается верным Своему



народу: «Но Я вспомню союз Мой (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, букв. — Мой завет) с тобою во дни юности твоей и восстановлю с тобою вечный союз» (Иез 16. 60).

Видение обновленного Иерусалимского храма и буд. устроения земли было возведено прор. Иезекиилем его современникам во исполнение приказа: «...для того и приведен сюда, чтоб я показал тебе это; все, что увидишь, возвести дому Израилеву» (Иез 40. 4). В том, что было явлено пророку, «новые элементы были перемешаны с формами Соломонова храма, и этим утверждается верность Бога Израилева, Который не допустит, чтобы погибло то, что Он некогда сотворил» (*Zimmerli*. 1983. Vol. 2. P. 360).

Это описание видения органично связано с др. текстами И. п. к., в первую очередь с главами 8–11, где речь идет об осквернении и о буд. разрушении храма; строящийся земной храм изображает небесное обиталище Яхве, о к-ром идет речь в 1-м видении Иезекииля (Иез 1). Возвращение в храм Божественной славы было бы непонятным без более ранних описаний того, как она покинула храм перед его разрушением (*Blenkinsopp*. 1990. P. 193–194). Описание устройства буд. храма похоже на указания на постройку скинии, полученные Моисеем от Бога на горе Синай (это происходило, когда «слава Господня осенила гору Синай» — Исх 24. 16; 25–31), а повествование о том, как «слава Господа наполнила весь храм» (Иез 43. 5), является почти точным повторением того, что произошло при освящении Соломонова храма: «Когда священники вышли из святилища... слава Господня наполнила храм Господень» (3 Цар 8. 10–11). Т. о., все видение должно было стать для находившихся в рассеянии сынов Израилевых залогом буд. возвращения на родину, восстановления культа истинного Бога и получения Его милости.

Описание «ворот города» (т. е. Иерусалима), названных по именам колен Израилевых (Иез 48. 30–35), напоминает указания о расположении станов Израиля в пустыне (Числ 2). Теперь «объединенный народ расположен вокруг святилища и черпает свое содержание из находящегося в нем Божественного присутствия» (*Zimmerli*. Vol. 1. P. 238–239).

А. К. Лявданский, Е. В. Барский

И. п. к. в неканонической и межзаветной литературе. Кроме И. п. к. прор. Иезекииль упоминается в Свящ. Писании лишь однажды. Говоря о праотцах и великих людях Израиля, автор Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, сообщает о видении Иезекиилю славы Божией, а также о том, что он «напоминал о врагах под образом дождя и возвещал доброе тем, которые исправляли пути свои» (Сир 49. 10–11; ср.: Иез 13. 13; 18. 21; 38. 22). В евр. тексте Сир 49. 10 др. текст: «Он [Иезекииль] упомянул и об Иове (יֹב), сохранившем все пути правды». Нельзя исключить, что греч. чтение возникло в результате того, что имя יֹב было прочитано как יָבֹ — «враг» (*Рождественский А. П., прот.* Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова: Введ., пер. и объяснение по евр. тексту и древним переводам. СПб., 1911. С. 756). В таком случае Сирах ссылается на Иез 14. 14, где упоминаются ветхозаветные праведники Иов, Ной и Даниил.

Пример жизни прор. Иезекииля как одного из ветхозаветных праведников приводится в наставлении матери 7 сыновьям (4 Макк 18. 17). (О сведениях из жизни пророка в межзаветной лит-ре см. в ст. *Иезекииль*.)

И. п. к. в Новом Завете используется реже, чем книги др. великих пророков ВЗ, причем нередко это использование ограничено лишь очевидными аллюзиями. Так, притчу о горчичном зерне, к-рое, «когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его» (Мф 13. 32) толкователи сопоставляют с пророчеством Иезекииля об отрасли кедра, посаженной Господом на «высокой горе Израилевой»: эта отрасль также станет «величественным кедром, и будут обитать под ним всякие птицы, всякие пернатые будут обитать в тени ветвей его» (Иез 17. 23). В И. п. к. речь идет о буд. восстановлении Израильского царства, ставшем прообразом Царства небесного, к к-рому относятся слова Христа в притче.

В притче о Добром Пастыре (Ин 10. 11–18) использовано сходное представление о Боге как об истинном Пастухе, к-рый заберет Своих овец у неверных пастырей и приведет их из рассеяния в горы Израилевы, где те будут пастись «на тучной пажити» (Иез 34. 10–14). Объединение стада

под Главой-Христом («...будет одно стадо и один Пастырь» — Ин 10. 16) является исполнением пророчеств И. п. к., напр.: «На этой земле, на горах Израиля, Я сделаю их одним народом, и один Царь будет царем у всех их...» (Иез 37. 22).

Мысль прор. Иезекииля о том, что Бог хочет спасения всех людей («Разве Я хочу смерти беззаконника? говорит Господь Бог. Не того ли, чтобы он обратился от путей своих и был жив?» — Иез 18. 23; «Скажи им: живу Я, говорит Господь Бог: не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» — Иез 33. 11), использована во 2-м Послании ап. Петра в объяснении того, почему, как полагают нек-рые христиане, «медлит Господь исполнением обетования». Это кажущееся «медление» является на самом деле свидетельством долготерпения Божия и Его милосердия к грешникам: «...долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Петр 3. 9).

Некоторые смысловые параллели с И. п. к. содержатся в *Иоанна Богослова апостола Откровении*. Исследователи отмечают (см., напр.: *Neuss*. 1912. S. 24) сходство описания Сидящего на престоле славы (Откр 4) с подобными образами из видений, описанных в И. п. к. (Иез 1. 26–28; 10. 1). Это проявляется даже в деталях, кажущихся на первый взгляд незначительными. Так, Иезекииль сравнивает виденное им сияние с радугой: «И видел я как бы пылающий металл, как бы вид огня внутри него вокруг... В каком виде бывает радуга на облаках во время дождя, такой вид имело это сияние кругом»; в кн. Откровение вокруг престола, явленного ап. Иоанну, была «радуга... видом подобная смарагду» (Откр 4. 3).

И. п. к. в экзегезе ранней и средневековой Церкви. Мужья апостольские используют И. п. к. редко, однако в ряде случаев из нее заимствуют важные богословские идеи. Так, автор *Варнавы апостола Послания*, говоря о возрождении человечества во Христе, цитирует пророчество, в к-ром Бог обещает обновить Свой народ (*Barnaba*. Ер. 6. 14; ср.: Иез 11. 19). Описание реки, по берегам к-рой будут расти деревья, имеющие животворную силу (Иез 47. 12), истолковано как прообраз вод Крещения (*Barnaba*. Ер. 11. 10–11).



В 1-м Послании к Коринфянам сщмч. Климента, еп. Римского, Иезекииль назван среди тех мужей, к-рые «скитались в козых и овечьих кожах, проповедуя о пришествии Христовом» (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 17. 1*). Для доказательства необходимости покаяния сщмч. Климент цитирует «богодухновенные» слова пророка: Иез 18. 30; 32. 12; 33. 11 (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 8. 2*). В качестве ветхозаветного свидетельства о всеобщем воскресении приводится обетование Иез 37. 12–13 (*Ibid. 50. 4*; 37-я гл. И. п. к. станет для христ. авторов одним из любимых ветхозаветных текстов — *Neuss. 1912. S. 24*).

Сщмч. Иустин Философ обосновывает с помощью текстов из И. п. к. ряд своих аргументов в полемике с иудеями: о смысле установленного Богом субботнего покоя — «дабы имя Его не осквернялось» (*Iust. Martyr. Dial. 21. 2*; ср.: Иез 20. 20; текст цитируется по Септуагинте); о временном характере ветхозаветных заповедей, исполнение к-рых само по себе не может даровать спасение (*Iust. Martyr. Dial. 44. 2*; ср.: Иез 14. 14–15; текст цитаты неск. отличается от МТ и LXX); о том, что обратившемуся в христианство даруются «милосердие, человеколюбие и неизмеримое богатство милости Божией» (*Iust. Martyr. Dial. 47. 5*); и, наконец, о необходимости обличать грешников в их грехах и убеждать иудеев в правоте христианства (*Ibid. 82. 3*; ср.: Иез 3. 17–19). По мнению Иустина, человеческая история завершится 1000-летним мессианским царством в Иерусалиме, «как то объявляют Иезекииль, Исаия и другие пророки» (*Iust. Martyr. Dial. 80. 5*).

Сщмч. Иринея, еп. Лионский, в подтверждение своей мысли о том, что заповеди ВЗ были лишь «средством научения и пророчеством будущего», а потому их исполнение не давало спасения, цитирует Иез 20. 24 (*Iren. Adv. haer. IV 15. 1*; ср.: Иез 20. 25). Мысль о том, что установление о субботе было дано только как «знамение, по которому бы был распознаваем род Авраамов», сщмч. Иринея также обосновывает цитатой из Иез 20. 12 (*Iren. Adv. haer. IV 16. 1*). Утверждая невидимость Бога Отца, Иринея объясняет содержание видений, бывших ветхозаветным праведникам, в т. ч. Иезекиилю: они «не видели Бога, а что видели они, было подобием славы Господней и пророчествами о будущем»

(*Ibid. 20. 11*). Фрагменты 37-й гл. И. п. к. приводятся для доказательства буд. воскресения из мертвых (*Ibid. V 15. 1*) и для подтверждения мнения о «земном царстве святых» (*Ibid. IV 34. 1*).

Евсевий Кесарийский упоминает соч. сщмч. *Ипполита Римского* (III в.) «О некоторых частях [книги] Иезекииля» (Εἰς μέρη τοῦ Ἰεζεκιήλ), от к-рого сохранился лишь сир. перевод фрагмента, посвященного толкованию Иез 1. 5–10, где явленные Иезекиилю 4 существа рассматриваются как символы евангелистов: телец — Луки, лев — Матфея, человек — Марка, орел — Иоанна (*Neuss. 1912. S. 32–33*). Не сохранился также комментарий на И. п. к. мч. *Викторина Петавского*, известный блж. *Иерониму Стридонскому* (*Hieron. De vir. illustr. 74*).

Среди представителей александрийской богословской школы уже *Климент Александрийский* неск. раз цитирует И. п. к., в основном те места, в к-рых речь идет о покаянии грешников и милосердии Божиим (*Clem. Alex. Strom. IV 25*; Иез 44. 9–10, 27). *Ориген* посвятил И. п. к. отдельный комментарий (сохр. фрагмент, относящийся к Иез 34. 17 — PG. 13. Col. 663–665) и 14 гомилий (дошли в переводе и обработке блж. *Иеронима* — *Ibid. Col. 665–767*). И. п. к. представляет для Оригена особый интерес, в частности, потому, что он считает Иезекииля прообразом Христа (*typus erat Christi* — *Ibid. Col. 672*), о чем свидетельствует то, что Бог, обращаясь к Иезекиилю, постоянно употребляет наименование «сын человеческий», к-рое в НЗ относится ко Христу (*Ibidem*).

Свт. *Кирилл*, еп. Иерусалимский, использует образы И. п. к. в толковании 1-го члена *Символа веры* (9-е огласительное поучение) для доказательства того, что «невозможно видеть Бога телесными очами» (*Cyr. Hieros. Catech. 9. 1*). По его мнению, непостижимыми являются даже херувимы, служащие престолом Всевышнего, о к-рых Иезекииль пытается рассказать, употребляя понятные всем слова: «Читая это сделанное пророком описание, мы постигнуть его не можем» (*Ibid. 9. 3*). Второе огласительное поучение свт. Кирилла о покаянии в большой степени представляет собой толкование «на слова Иезекииля: «Правда праведного на нем будет»» (*Ibid. 2. 1*; ср.: Иез 18. 20; используемый свт. Кириллом

текст Септуагинты немного отличается от синодального перевода).

Тертуллиан часто обращался к тексту И. п. к. в полемике с иудеями и маркионитами (*Иер 16. 3*; *Tertull. Adv. Marcion. III 13. 9*; *Adv. Iud. 9. 14*; *Иез 16. 9*; *Adv. Marcion. I 14. 3*). В *Adv. Iud. 11. 2–5* он цитирует слова Иез 8. 12–18 об отпадшем Израиле, а также приводит пророчества о карах, посылаемых Господом (*Иез 9. 1–6*). Близкие к пророческим выражения (ср.: *Иез 20. 13*; *22. 8*) Тертуллиан использует при обвинении иудеев в нарушении предписания о субботе (*Idem. Adv. Marcion. IV 12. 13*; *Adv. Iud. 4. 2*). В *Adv. Marcion. II 10. 3–5* слова Иезекииля о блеске и падении царя Тира интерпретируются как пророчество о действиях дьявола.

Сщмч. *Киприан*, еп. Карфагенский, основывал свое понимание Крещения на тексте Иез 36. 25–26 (*Cypr. Carth. Ep. 69. 12*; *70. 1*).

Многие вост. отцы цитировали И. п. к., указывая на силу пророка (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 23. 54*), в к-рой он мог созерцать величие Божие (*Epiph. Ancor. 53. 2*), на то, что он был исполнен Божественной премудрости (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 6. 217*). Свт. *Григорий Богослов* признает Иезекииля «удивительнейшим и высочайшим из пророков, созерцателем и толкователем великих тайнств и видений» (*Greg. Nazianz. Or. 2 // PG. 35. Col. 473*). Свт. *Амвросий* Медиоланский уподобляет пророка «облаку, в котором через херувимов была показана святость Божественной Троицы» (*Ambros. Mediol. In Luc. X 42 // PL. 15. Col. 1814*). *Афраат* часто использовал И. п. к. в полемике с раввинами (*Neusner J. Aphrahat and Judaism. Leiden, 1971. P. 257*).

Блж. *Иероним* Стридонский кладет в основу своего толкования И. п. к., как и в др. комментариях, собственный перевод книги с еврейского, но в нек-рых случаях привлекает LXX, хотя этот текст в случае И. п. к. он рассматривает как менее надежный (*Hieron. In Ezech. 1. 22–26*; *5. 12–13*). При истолковании текста *Иероним* пользовался 14 гомилиями Оригена, к-рые сам же перевел на латынь, а также его комментарием на И. п. к. (ср.: *Hieron. In Ezech. 8. 15–16*; *Grützacher. 1908. Bd. 2. S. 201*). Помимо этого были использованы и другие комментарии, как видно из толкования пророческого видения трона





в Иез 1. 4–21, где в самом начале Иероним приводит 6 известных ему толкований (*Dassmann*. 1985. S. 169). Как и в др. комментариях, в толковании на И. п. к. Иероним использовал также работы иудейских комментаторов (*Grützmacher*. 1908. Bd. 2. S. 203–204).

Блж. *Феодорит*, еп. Кирский, в комментарии на И. п. к. (PG. 81. Col. 808–1256) стремится определить историческое место прор. Иезекииля в ряду ветхозаветных пророков и те события, при к-рых происходило его служение. Это, по мнению Феодорита, должно было произойти за 12 лет до начала пророческого служения Даниила в Вавилоне (*Theodoret*. In *Ezech*. Praef.). В основе толкования Феодорита — текст Септуагинты, он комментирует такие богословские темы, как слава Божия, универсализм спасительного действия Бога, свобода воли и ответственность человека за свои деяния (*Ashby G. W.* *Theodoret of Cyrrhus as Exegete of the OT*. *Grahamstown*, 1972. S. 131–133).

Неск. ранее комментарий на И. п. к. составил *Полихроний Апатейский* (ум. в 1-й трети V в.) (*Polichronius Apatiensis*. *Comment. in Ezech.* (fragm.) in *catenis* (*Mai*. NPB. 1854. Vol. VII. Pt. 2. P. 92–127)); текст этого комментария сохранился фрагментарно в катенах, составленных *Иоанном Друнгарием* (*Bardenhewer*. *Geschichte*. 1962. Bd. 3. S. 323). Обзор тем, которые интересовали зап. богословов в И. п. к., дает Исидор Севильский в книге о пророках. Так, Иезекииль, имя к-рого в переводе на латынь значит «сила Божия», прообразуя явление Христа, созерцает возвышенные тайны в потоке времени (*Isid. Hisp.* *De Ezech*. 53. 8 // PL. 83. Col. 168–169). Большой авторитет имело толкование И. п. к. в 22 гомилиях свт. *Григория I Великого* (изд. в 601 в 2 томах). Объем толкования (лишь на небольшое число мест И. п. к.) показывает, что для свт. Григория было важно объяснить духовное содержание книги в рамках программы выявления 4 уровней смысла библейского текста (*Greg. Magn.* In *Ezech*. I 7. 9).

Катены на основании фрагментов толкований прп. Ефрема Сирина составил Севир Эдесский (ок. 850–860) (*Melki J. S.* *Ephrem le Syrien: Un bilan de l'édition critique* // *PdO*. 1983. Vol. 11. P. 84). Неск. несторианских толкований возникло позднее в сирийской традиции, среди которых вполне самостоятельным, хотя

и с заметным влиянием комментария блж. Феодорита Кирского, был комментарий *Ишоада Мервского* (ок. 850) (*Commentaire d'Iso'dad de Merv sur l'Ancien Testament* / Ed. J.-M. Voste, trad. C. van den Eynde. Louvain, 1972. Vol. 5: *Jeremie, Ezechiel, Daniel*. P. XXI–XXVI. (CSCO. Syr.; 147)). Не сохранились более ранние комментарии Авраама бет-Раббанского (ум. в 569), а также *Хенаны Адуабенского* (ум. ок. 610) (*Baumstark*. *Geschichte*. S. 115–116; *Commentaire d'Iso'dadh de Merv sur l'Ancien Testament* / Ed. J.-M. Vosté, trad. C. van den Eynde. Louvain, 1972. Vol. 5: *Jeremie, Ezechiel, Daniel*. P. XIV. (CSCO. Syr.; 147)).

В Зап. Церкви в более поздний период толкователи ограничиваются экзегезой отдельных глав И. п. к., а также созданием катен (*Harvey*. 1957. P. 2220). *Рабан Мавр* составляет катены из работ Иеронима и Григория Великого (*Rabanus Maurus*. *Comment. in Ezech.* // PL. 110. Col. 497–1084C). *Руперт Доицский* прилагает к своему трактату о Троице (*De trinitate et operibus eius*) толкование на И. п. к. (*Rupertus Tuitiensis abbas*. In *Ezech. prophetam commentariorum* // PL. 167. Col. 1419–1498). *Рихарду Сен-Викторскому* принадлежат экзегетические толкования на отдельные места И. п. к. (*Richardus S. Victoris Prior*. In *visionem Ezech.* // PL. 196. Col. 527–600).

И. п. к. в иудаизме. Тема видения небесного трона стала экзегетической основой для развитых в лит-ре *хехалот* мистических идей. Большую роль видение Иезекииля играет в евр. Книге Еноха (см. *Еноха третья книга*), посвященной небесному вознесению раввина Ишмаэля бен Элиша. При описании божественной меркавы («колесницы» — т. о. интерпретируется открытый Иезекиилю небесный трон) очевидны ссылки на И. п. к. (3 Енох 24. 15 и Иез 1. 14; 3 Енох 24. 18 и Иез 10. 12). Иез 48. 35 используется в 3 Енох 24. 17 при описании «колесницы быстрого херувима». Для объяснения ветров, дующих под херувимом (3 Енох 23. 7), также цитируются слова из Иез 37. 1.

В 4QEzek 40. 24 изображено видение небесного трона, к-рое в сравнении с Иез 1 имеет неск. отличий: рядом с херувимами упоминаются различные чины ангелов, трон представлен в форме колесницы.

Большое значение имело это видение и особенно описание «офаним»

(колес небесной колесницы) для развития иудейской ангелологии. Мишна, Тосефта и Талмуд обозначают термином «меркава» содержание видения или его библейское описание, «маасе меркава» — экзегетическую спекулятивную систему, основанную на библейском тексте (*Halperin*. 1980. P. 179). Помимо книг Еноха многочисленные цитаты из видений Иезекииля и аллюзии на них содержатся в Апокалипсисе Авраама. В «Трактате о небесных дворцах» (*Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* / Ed. G. Sholem. N. Y., 1965². P. 103–117) содержится подробное описание увиденного Иезекиилем небесного трона. Наряду с предостережениями и запретами (Мегилла 4. 10; Хагига 2. 1) в период таннаев встречаются и вполне позитивные упоминания видений пророка (Тосефта, Мегилла 3(4). 28; *Halperin*. 1980. P. 172–173, 179) в рассказах о чудесах учеников раввина Йоханнана бен Заккая, к-рые связывали открытую пророку славу Божию с Богоявлением на Синае (*Ibid.* P. 179–180, 182).

Позднее недоверие раввинов к мистике меркавы возросло. Тосефта Хагига 2. 3 сообщает о 4 раввинах, к-рые «вступили в сад мистического созерцания», и только один из них смог «вернуться обратно» без вреда для себя. Согласно раввину Елиезеру, «у [Красного] моря простая служанка видела то, что Иезекииль и другие пророки никогда не видели» (Мехильта де Рабби Шимон бар Йохай 3), т. е. откровение было дано всему Израилю, а не отдельным личностям, в чем совр. исследователи склонны видеть скрытую полемику с христианством (*Aberbach M., Wald S. G.* *Ezekiel in the Aggadah* // *EncJud*. 2007. Vol. 6. P. 645). В поздних мидрашах Иезекииль восхваляется за любовь к Израилю, т. к. он был сочтен достойным совершить чудо воскрешения «сухих костей» (Седер Элияху Рабба 5. 23). Впрочем, он осуждается за то, что вначале не поверил в возможность этого чуда, за что и поплатился смертью в чужой стране (Пирке де Рабби Елиезер 33).

Э. П. С.

Некоторые тенденции современной библейской критики И. п. к. В истории критических исследований И. п. к. нет таких теорий происхождения этой книги, к-рые были бы сопоставимы по значению с теориями Б. Л. Думана о происхождении





Книги прор. Исаии или с анализом девтеронимических слоев в Книге прор. Иеремии Хельги Вайпперт (*Weippert H. Die Prosareden des Jeremiabuches*. В., 1973). Во многом это объясняется очевидными признаками единства и цельности И. п. к., на к-рые указывают исследователи. Как отмечает Р. Альберц, до нач. XX в. в библистике господствовало мнение о стилистическом единстве И. п. к., созданной Иезекиием или более поздним автором. Единство книги впервые было подвергнуто сомнению Хельшером, к-рый считал, что лишь 170 стихов (ок. 1/8 книги) поэтических текстов И. п. к. принадлежит Иезекиилю как автору, а остальная часть книги представляет собой ответ на «полемику падокидского жречества в Иерусалиме», созданный автором-редактором в V в. до Р. Х. В 50–60-х гг. XX в. было распространено представление, поддержанное Циммерли, что И. п. к. стала результатом неск. фаз лит. творчества, гл. обр. учеников и последователей Иезекииля, к-рые работали над дополнениями к его пророчествам. Среди исследователей последних десятилетий есть такие, кто поддерживают идею единства книги и авторства Иезекииля, и такие, в работах к-рых личность Иезекииля как автора порой исчезает (*Albertz*. 2003. P. 347).

В основе историко-критических исследований И. п. к. Циммерли лежит представление о дихотомии между творчеством пророка и деятельностью его учеников. Основной принцип лит. развития книги — это «обрастание» аутентичных речей пророка добавлениями и интерпретациями его учеников и последователей. При этом сохраняется стилистическое единство книги, поскольку ученики писали в русле той же традиции, что и Иезекииль, развивали его темы и идеи. По мнению Альберца, это одно из наиболее уязвимых мест теории Циммерли, поскольку эвристическая ценность разделения текстов И. п. к. на текст, принадлежащий пророку, и текст, написанный его учениками, минимальна, если между 2 группами текстов нет принципиальной разницы.

Израильский ученый М. Гринберг, автор комментария на И. п. к., приходит к выводу, что книга написана прор. Иезекиием и обладает тематическим и стилистическим единством.

Помимо общих критико-эзегетических тем, связанных с И. п. к., ряд исследований посвящен интерпретации отдельных слов и выражений, понимание к-рых вызывает затруднения («ветви подносят к носам своим» — Иез 8. 17; «идол ревности» — Иез 8. 3; *ṣāpīrā* — напасть — Иез 7. 7, ср. англ. переводы: morning в «King James Version», your turn в «New Jerusalem Bible»), а также интерпретации отдельных пассажей и глав книги, представляющих особый интерес или вызывающих недоумение и даже неприятие у совр. читателя (главы 16; 18; 26–28; 37. 1–10(14); 38–39; 44).

Одна из достаточно специфичных для интерпретации И. п. к. тем — влияние на нее лит-ры и культуры Месопотамии, с к-рыми автор должен был соприкасаться вплотную. Знакомство Иезекииля с вавилонской культурой в некоторых моментах вполне очевидно (см., напр., единственное в ВЗ упоминание распространенного в Вавилонии гадания по печени (Иез 21. 26)); в большинстве же случаев требуется кропотливая работа филолога для выявления месопотамских параллелей и аллюзий. Р. Франкена отмечает знакомство Иезекииля с месопотамским эпосом об Эрре, отразившееся в употреблении нек-рых лексем (*Zimmerli*. 1979. Vol. 1). Позднее еще на одну параллель с эпосом об Эрре указал М. Анбар, обнаруживший в Иез 22. 24 аллюзию на представление об исключительном городе, к-рого не коснулся потоп «в день гнева» (ср.: Эпос об Эрре 4. 50: «...даже Сиппар, вечный город, который Господин Стран не дал затопить водам потопа...» — *Anbar*. 1979). Подробному сопоставлению И. п. к. и Эпоса об Эрре посвящена монография Д. Боуди, в к-рой дается обзор общих проблем месопотамского контекста И. п. к. (см.: *Kutsko*. 2000. P. 18).

М. Астур высказал предположение, что замысел пророчества о Гоге (главы 38–39) восходит к месопотамскому мифологическому тексту, известному под названием «Легенда Нарам-Сина из Куты», созданному в старовавилонский период и популярному в новоассир. период. Этот текст, как и Иез 38–39, посвящен нашествию с севера (из Анатолии) войска под предводительством неск. князей во главе с одним верховным вождем (*Astour*. 1976).

Д. Шарон проанализировала тематические и структурные черты сходства глав 40–48 с «Цилиндром Гудеа», содержащим шумер. текст видения царю Гудеа, в к-ром ему были открыты план и размер буд. храма (*Sharon*. 1996).

А. К. Лявданский

И. п. к. в богослужении. Согласно раннему Иерусалимскому Лекционарию V–VIII вв. (см. ст. *Иерусалимское богослужение*) И. п. к. использовалась за богослужением в течение Великого поста: отрывок Иез 18. 1–20 читался в 4-й понедельник (*Tarchnischwili*. Grand Lectionaire. Т. 1. P. 63), Иез 34. 1–10 или 34. 1–27 — в 4-й четверг (*Ibid.* Т. 1. P. 65), Иез 39. 25–29 — в 4-е воскресенье (*Ibid.* Т. 1. P. 62), Иез 37. 21–26 — в 6-ю среду (*Ibid.* Т. 1. P. 77), Иез 3. 17–21 — в 6-й четверг (*Ibid.* Т. 1. P. 78), Иез 31. 3–13 — в Неделю ваий (*Ibid.* Т. 1. P. 84–85), Иез 37. 1–14 — в Великую субботу (*Ibid.* Т. 1. P. 112–113); также известны чтения из И. п. к. на праздники неподвижного цикла: Иез 36. 25–36 и 47. 1–9 читались на Богоявление, отрывок Иез 44. 1–3 читался на праздник Успения Пресв. Богородицы, Иез 9. 2–6 — 15 сент. (попразднство Крестовоздвижения).

В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. назначаются следующие чтения из И. п. к.: отрывок Иез 1. 1–20 — на тритекти в Великий понедельник (*Mateos*. Турисоп. Т. 2. P. 68), Иез 1. 21–28 — на тритекти в Великий вторник (*Ibid.*), Иез 2. 3–3. 3 — на тритекти в Великую среду (*Ibid.* P. 70), Иез 37. 1–14 — в Великую субботу на утрне, Иез 36. 24–28 — вечером накануне праздника Пятидесятницы, Иез 43. 27–44. 3 — в день индикта (*Ibid.* Т. 1. P. 4–6), Рождества и Успения Пресв. Богородицы (*Ibid.* P. 18, 370), Сретения Господня (*Ibid.* P. 222).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., представляющем южноитал. редакцию *Студийского устава*, назначаются те же чтения из И. п. к., что и в Типиконе Великой ц.

В совр. правосл. богослужении Иез 43. 27–44. 4 используется в качестве паремии на праздники в честь Пресв. Богородицы, Иез 1. 1–20 читается на 6-м часе в Великий понедельник, Иез 1. 21–2. 1 — на 6-м часе в Великий вторник, Иез 2. 3–3. 3 — на 6-м часе в Великую среду, Иез 37. 1–14 — на утрне в Великую субботу, Иез 36. 24–28 — на вечерне праздника Пятидесятницы.





Лит.: *Ewald H.* Die Propheten des Alten Bundes. Gött., 1868². Bd. 2: Jeremja und Hezeqiel mit ihren Zeitgenossen; *Smend R.* Der Prophet Ezechiel. Lpz., 1880²; *Cornill C. H.* Das Buch des Propheten Ezechiel. Lpz., 1886; *Рождественский А. П., прот.* Видение прор. Иезекииля на реке Ховар. СПб., 1895; *Grützmacher G.* Hieronymus: Eine biogr. Stud. zur alten Kirchengeschichte. Lpz., 1901–1908. 3 Bde; *Скабалланович М. Н.* Первая глава Книги прор. Иезекииля: Опыт изъяснения. Мариуполь, 1904; *он же.* Книга прор. Иезекииля // *Лопухин.* Толковая Библия. 1909. Т. 6. С. 90–238; Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt / Übers., krit. erklärt G. Jahn. Lpz., 1905; *Neuss W.* Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jh. Münster, 1912; *Hölscher G.* Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion. Giessen, 1922; *idem.* Heseckiel, der Dichter und das Buch. Giessen, 1924; *Torrey Ch. C.* Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy. New Haven; L., 1930; *Cooke G. A.* A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel. Edinb., 1936; *Danielmeyer W.* Neue Untersuchungen zur Ezechiel-Septuaginta: Diss. Münster, 1936; *Lods A.* Histoire de la littérature hébraïque et juive, depuis les origines jusqu'à la ruine de l'état juif (135 après J.-C.). P., 1950; *Ezechiel* / Hrsg. J. Ziegler. Gött., 1952, 1977²; *Fohrer G.* Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel. B., 1952; *Turner N.* The Greek Translators of Ezekiel // *JThSt.* 1956. Vol. 7. P. 12–24; *Harvey J.* Ezéchiel // *DSAMDH.* 1957. Vol. 4. P. 2204–2220; *Eichrodt W.* Der Prophet Ezechiel. Gött., 1959–1966. 2 Bde; *Frankena R.* Kattekeningen van een Assyrioloog bij Ezechiel. Leiden, 1965; *Herrmann S.* Die prophetischen Heilerwartungen im Alten Testament. Stuttgart, 1965; *Astour M. C.* Ezekiel's Prophecy of God and the Cuthaeen Legend of Naram-Sin // *JBL.* 1976. Vol. 95. P. 567–579; *Anbar M.* Une nouvelle allusion à une tradition babylonienne dans *Ezéchiel* (XXII 24) // *VT.* 1979. Vol. 29. N 3. P. 352–353; *Zimmerli W.* Ezekiel: A Comment. on the Book of the Prophet Ezekiel. Phil., 1979. Vol. 1: Chapters 1–24; 1983. Vol. 2: Chapters 25–48; *Halperin D. J.* The Merkabah in Rabbinic Literature. New Haven, 1980; *Greenberg M.* Ezekiel 1–20. Garden City, 1983; *idem.* Ezekiel 21–37. 1997; *Dassmann E.* Trinitarische und christologische Auslegung der Tronvision Ezechiels in der patristischen Theologie // *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott: Elemente einer trinitarischen Theologie: FS zum 65. Geburtstag von W. Breuning* / Hrsg. M. Bohnke. Düsseldorf, 1985. S. 159–174; *Hals R. M.* Ezekiel. Grand Rapids, 1989; *Allen L. C.* Ezekiel 20–48. Dallas, 1990; *idem.* Ezekiel 1–19. Waco, 1994; *Blenkinsopp J.* Ezekiel: A Bible Comment. for Teaching and Preaching. Louisville, 1990; *Rooker M. F.* Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel. Sheffield, 1990; *Bodi D.* The Book of Ezekiel and the Poem of Erra. Gött., 1991; *Boadt L.* Ezekiel, Book of // *ABD.* 1992. Vol. 2. P. 711–722; *Lust J.* The Septuagint of Ezekiel according to Papyrus 967 and the Pentateuch // *ETHL.* 1996. Vol. 72. N 1. P. 131–137; *Sharon D. M.* A Biblical Parallel to a Sumerian Temple Hymn?: Ezekiel 40–48 and Gudea // *JANES.* 1996. Vol. 24. P. 99–109; *Block D. I.* The Book of Ezekiel. Grand Rapids, 1997; Vol. 1: 1–24. 1998. Vol. 2: 25–48; Masada. Jerusalem, 1999. Vol. 6: Hebrew Fragments from Masada / Ed. S. Talmon; *Dimant D.* Pseudo-Ezekiel // *EncDSS.* 2000. Vol. 1. P. 282–284; *Page H. R.* Ezekiel. Book of: Biblical Text // *Ibid.* P. 279–282; *Kutsko J. F.* Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of

Ezekiel. Winona Lake, 2000; *Albertz R.* Israel in Exile: The History and Literature of the 6th Cent. B.C.E. Atlanta, 2003; The Book of Ezekiel: Hebrew Univ. Bible Project / Ed. M. Goshen-Gotshstein, Sh. Talmon. Jerusalem, 2004; *Damsma A.* An Analysis of Targum Ezekiel and its Relationship to the Targumic Toseftot: Diss. L., 2008; *idem.* An Analysis of the Dialect and Early Jewish Mystical Lore in a Targumic Tosefta to Ezekiel 1. 1 (Ms Gaster 1478) // *Aramaic Studies.* L.; N. Y., 2008. Vol. 6. N 1. P. 17–58; *Scatolini Apóstolos S.* Imagining Ezekiel // *JHebrS.* 2008. Vol. 8; <http://www.arts.ualberta.ca/jhs/index.htm> [Электр. ресурс].

ИЕЗУАТЫ [лат. *jesuati*; итал. *gesuati*], распространённое наименование существовавшего с XIV в. католич. братства мирян, преобразованного позднее в монашескую конгрегацию апостольских клириков св. Иеронима (*Clerici apostolici S. Hieronymi*). Братство И. было основано купцом из Сиены блж. Римско-католич. Церкви Иоанном (Джованни) Коломбини (1304–1367), к-рый в 60-х гг. XIV в. оставил занятия торговлей и выступил перед горожанами с призывом избрать путь добровольной нищеты. Вместе с неск. последователями Коломбини занялся благотворительной деятельностью (уход за больными, помощь в погребении умерших, в т. ч. от чумы). Наименование И. произошло от аккламации «O, Gesù» (итал. «O, Иисус»), часто повторявшейся членами братства во время процессий (по другой версии, оно связано с приветствием «Слава Иисусу Христу», к-рое впервые стало употребляться И. и получило благодаря им широкое распространение). В 1367 г. папа Римский *Урбан V* ознакомился с деятельностью нового братства и, одобрив его принципы, обязал И. следовать монашескому уставу. Первые общины И. в Тоскане жили по уставу прп. *Венедикта Нурсийского*, продолжая заниматься благотворительной деятельностью и проповедовать в городах. Однако отсутствие у И. особой организационной структуры делало их похожими на движение *фратичелли* (в 1317 осуждены папой Римским *Иоанном XXII*), что неоднократно приводило к конфликтам И. с церковными властями.

В 1426 г. блж. Римско-католич. Церкви иезуат Иоанн Тавелли из Тоссиньяно, еп. Феррары, составил на основе *Августина устава* общий устав И. Члены братства получили право носить монашеское облачение, но не могли принимать сан пресвитера (разрешено папой Римским

Павлом V в 1606). В 1499 г. папа Римский *Александр VI* утвердил офиц. название И. как ордена апостольских клириков св. Иеронима. В 1511 г. папа *Юлий II* обязал вступающих в конгрегацию приносить монашеские обеты. В сер. XVII в. активность И. сократилась. В связи с крайней малочисленностью конгрегация упразднена папой Римским *Климентом IX* (булла «*Romanus Pontifex*» от 6 дек. 1668).

Жен. ветвь И. (Сестры Посещения прав. Елисаветы Пресвятой Девой Марией) была основана в 1367 г. родственницей И. Коломбини блж. Римско-католич. Церкви Екатериной Коломбини († 20 окт. 1387) и просуществовала до 1872 г., когда большинство общин также из-за малочисленности были упразднены. Последняя женская община в Лукке закрыта в 1954 г.

Лит.: *Belcari F.* Vita del beato Giovanni Colombini da Siena, fondatore de' poveri gesuati: Con parte d. vita d'alcuni primi suoi compagni. R., 1659. Verona, 1817ⁿ; *Joergensen J.* Le Feu sacré: Vie, miracles et mort du bienheureux Giovanni Colombini de Sienne. P., 1916; *Heinrich K. B.* Der hl. Johannes v. Colombini und andere religiöse Erzählungen. Gladbach, 1929²; *Dufner G.* Geschichte der Jesuaten. R., 1975; *Gaggiardi I.* Li trofei della croce: L'esperienza gesuata e la società lucchese tra Medioevo ed età moderna. R., 2005.

А. Г. Крысов

ИЕЗУИТОВ ГОСУДАРСТВО В ПАРАГВАЕ — см. ст. *Иезуиты*.

ИЕЗУИТЫ [офиц. название — *Societas Jesu (SJ)*, Об-во Иисуса], католич. орден монашествующих регулярных (уставных) клириков, основанный в 1534 г. католич. св. Игнатием *Лойолой* и утвержденный 27 сент. 1540 г. папой Римским *Павлом III* буллой «*Regimini militantis Ecclesiae*». Деятельность членов ордена имеет целью пропаганду и защиту католич. веры, миссионерство, просветительную деятельность, католич. воспитание и образование верующих. Символ ордена — монограмма имени Христа (IHS), девиз — «*Ad maiorem Dei gloriam*» (А.М.Д.Г. — К вящей славе Божией).

Термин «И.» долгое время употреблялся как неофиц. наименование членов ордена (до XVI в. термин использовался для обозначения ревностных подражателей жизни Иисуса). И. называли себя «игнатианцами» по имени основателя ордена, «воинством Иисуса», а также «сотоварищами Иисуса» (см.: *Nigrono J.* *Regulae Communes Societatis Iesu.* Cracoviae,





ляется одной из отличительных особенностей ордена. Прошедшие испытательный срок (прено-

*Одобрение
устава Общества Иисуса
папой Павлом III.
Роспись ц. Богоматери
в Оломоуце, Чехия.
Худож. Я. К. Хандке.
1743 г.*

вициат; обычно ок. 6 месяцев) становятся послушниками (новициами). В течение 2 лет но-

1913. Т. 1. Р. 338–341). Впервые официально слово «иезуит» было употреблено в постановлении 32-й генеральной конгрегации ордена (1975), однако вплоть до наст. времени в офиц. документах в отношении членов ордена применяются описательные выражения «члены Общества Иисуса», «священники... монашествующие... регулярные клирики Общества Иисуса».

Организация и устав. Структура ордена сложилась к сер. 40-х гг. XVI в., организационные принципы И. были закреплены 21 июля 1550 г. буллой «*Exposcit debitum*» папы Римского *Юлия III* и нашли отражение в пространственных орденских конституциях (*Constitutiones*), работа над к-рыми была начата Лойолой в 1547 г. и закончена уже после его смерти (конституции утверждены на 1-й генеральной конгрегации И. в 1558). Об-во Иисуса – муж. орден, в нем нет жен. ветви и ветви мирян (терциариев). Орден изначально мыслился и предназначался для активной работы в миру, поэтому в отличие от «классических» монашеских орденов И. не вменяется в обязанность совместное богослужение (в т. ч. совместное чтение *бreviария*), отсутствуют внутренние предписания более строгих постов или покаянной практики. И. не имеют особого орденского облачения, его членам разрешено носить одежды приходских священников той местности, где они находятся, или светскую одежду. И. – орден с четкой структурой и жесткой дисциплиной; его члены не могут занимать к.-л. высшие церковные должности или принимать епископский сан без особого дозволения руководства ордена.

Вступление в Об-во Иисуса связано с прохождением особой длительной подготовки (формации), что яв-

ляется одной из отличительных особенностей ордена. Прошедшие испытательный срок (прено-вициат; обычно ок. 6 месяцев) становятся послушниками (новициами). В течение 2 лет новициата послушники учатся жить в мон. общине, практикуют «Духовные упражнения» (см. в ст. *Лойола*) и «эксперименты» в миру, работают в приходах, в больницах, во время паломничеств (новициии еще могут добровольно покинуть орденские учреждения). По окончании новициата послушники приносят 3 монашеских обета: нестяжания, целомудрия и послушания («первые», или «простые» обеты). Новые члены ордена (схоластики) уже не имеют права покинуть орден без особого разрешения; в течение последующих 10 лет они изучают различные науки. Их обучение, как правило, состоит из 2 лет юниората, когда интенсивно изучаются гуманитарные науки (лит-ра, искусство, языки), и последующего изучения философии (3 года). Затем схоластики проходят педагогическую практику (магистерий) в орденских школах и коллегиях (ок. 2 лет), а также занимаются изучением богословия (4–5 лет), имея право одновременно обучаться светским наукам в к.-л. ун-те. В конце курсов богословия большинство схоластиков принимают сан пресвитера (обычно его могут принять лица не моложе 33 лет примерно после 10 лет общей подготовки). По завершении богословских занятий И. проходят терциат («третий год», т. е. 3-й по отношению к 2 годам новициата), посвященный углубленному изучению основ духовной жизни и правил ордена.

После терциата большая часть И. вновь приносят 3 монашеских обета («последние», «торжественные» или «публичные» обеты) и «четвертый обет», обет повиновения папе Римскому «в вопросах миссий», т. е. готовности принять от него любые поручения (монахи др. орденов могут получить такое распоряжение лишь

от своих настоятелей). Принесшие «торжественные» обеты и обет послушания папе получают статус профессоров и становятся членами Об-ва Иисуса «в полной мере», т. е. могут выполнять наиболее важные функции и участвовать в управлении орденом. Лица, не принесшие обета подчинения папе Римскому и, как правило, не имеющие сана пресвитера, повторяют «простые» обеты и остаются в орденом как братья. Ранее они назывались коадьюторами (помощниками; в наст. время это понятие не употребляется), к которым относились И., допущенные к принесению 3 публичных обетов по достижении 30 лет и после 10 лет испытаний и обычно занимавшиеся хозяйственными делами (светский коадьютор), а также И., не получившие иезуитской формации, но назначенные на должности преподавателей, проповедников, руководителей домов и коллегий (духовный коадьютор).

Орден состоит из провинций, которые в основном соответствуют совр. границам гос-в. В орденскую провинцию входят дома профессоров, коллегии, новициаты и резиденции, возглавляемые ректорами. Неск. провинций, объединенных по территориальному или языковому принципу, образуют монашескую ассистенцию (изначально их было 5 – Итальянская, Португальская (включавшая Португалию, Гоа, Малабар, Японию с Сиамом, Тонкином и Кохинхиной, Китай, Бразилию, Мараньян), Испанская (включавшая Толедо, Кастилию, Арагон, Сардинию, Перу, Чили, Терра-Фирма, Мексику, Филиппинские о-ва, Парагвай и Кито), Французская и Германская; в наст. время в орденом 10 ассистенций). Россия и страны СНГ входят в Независимый российский регион Об-ва Иисуса (*Regio Independens Russica*). Литва, Латвия и Эстония выделены в самостоятельные провинции.

Руководство орденом осуществляется *генеральным настоятелем* (у И. он называется генеральным препозитом, или генералом), избираемым пожизненно на генеральной конгрегации. Резиденция генерала ордена находится в Риме близ *Ватикана* (ул. Борго-Санто-Спирито, 5). У генерала есть генеральный викарий (осуществляет руководство орденом в случае смерти генерала и отвечает за созыв генеральной конгрегации), советники-ассистенты (представители

ассистенций), секретарь и наблюдатель (admonitor). Раз в 3 года собираются конгрегации представителей провинций — прокураторов. У начальников провинций — провинциалов, назначаемых генералом (обычно на 3-летний срок), — также есть советники и наблюдатели. Высшей законодательной властью в ордене обладает генеральная конгрегация, в которой участвуют генерал, генеральный викарий, провинциалы и делегаты от каждой орденской провинции и от миссий. Конгрегация созывается для решения особо важных вопросов в жизни всего ордена и имеет право вносить изменения в его устав, издавать новые декреты, а также смещать или принимать добровольную отставку генерала.

История ордена. Игнатий Лойола, баск по происхождению, избравший сначала военную карьеру, в 1521 г. был ранен при осаде Памплоны и во время выздоровления вдохновился идеей «подражания Христу» (imitatio Christi). После неск. лет духовных исканий он решил проповедовать Евангелие и разработал собственный метод личного совершенствования, основанный на молитве и созерцании (изложен в соч. «Духовные упражнения»). Пропаганда этого нетрадиц. метода привлекла внимание *инквизиции*. Лойоле пришлось переехать в Париж, где он начал обучение в Сорбонне и в 1534 г. получил степень магистра свободных искусств. Сформировавшийся кружок единомышленников Лойолы стал основой будущего ордена И. Датой основания Об-ва Иисуса считается 15 авг. 1534 г., когда Лойола и его товарищи собрались в одной из церквей на Монмартре и торжественно поклялись отправиться миссионерами в Иерусалим или, если это окажется невозможным, туда, куда прикажет папа Римский. Кроме Лойолы в этот кружок вошли 4 испанца: католич. св. Франциск Ксаверий, Альфонсо Сальмерон, Диего Лайнес и Николас Бобадилья, савоец Пьер Фавр и португалец Симан Родригеш.

В 1537 г. будущие миссионеры, число к-рых увеличилось до 10 чел., собрались в Венеции для выполнения принесенного обета. Поскольку из-за войны Венеции и герм. имп. Карла V с турками добраться до Иерусалима по морю было невозможно, они решили отправиться в Рим. Нек-рые спутники Лойолы

и он сам в разное время были рукоположены во пресвитеры; парами они разошлись по университетским городам Италии. Лойола, Лайнес и Фавр пришли в Рим с надеждой получить от папы одобрение своей деятельности. Здесь они создали орден на новых началах (без строгих правил общежительной жизни, с учетом необходимости жить «в рассеянии») и написали проект устава (Formula Instituti), к-рый был одобрен в 1540 г. папой Павлом III. Изначально количество членов ордена ограничивалось 60, но в 1544 г. это ограничение



Игнатий Лойола.
Скульпторы К. и Д. Рускони. 1733 г.
(собор св. Петра в Риме)

было снято (булла «Iniunctum nobis»). Первым генералом ордена стал Лойола; он сам занялся составлением орденских конституций. В 1550 г. папа Юлий III буллой «Exposcit debitum» вновь одобрил деятельность И., объявив, что кроме пропаганды католич. веры целью ордена является защита Римско-католической Церкви. Среди задач ордена рассматривались миссионерская деятельность и воспитание юношества в католич. традиции.

Преемником Лойолы стал Диего Лайнес (избран на генеральной конгрегации ордена в 1558), вместе с Сальмероном в 1545–1548 и 1551–1552 гг. он был представителем Римского папы на Тридентском Соборе, где И. активно участвовали в работе над декретами об оправдании и о таинствах. Третьим генералом ордена в 1565 г. стал католич. св. Франциск

Борджа (см. ст. Борджа). К 60-м гг. XVI в. в ордене было 2 тыс. членов, в 1615 г. — более 13 тыс. В период борьбы с Реформацией пропагандистская, воспитательная и миссионерская деятельность И. находилась под покровительством католич. государей. В странах, где распространился протестантизм, И. основывали свои резиденции, а если это оказывалось невозможно (напр., в Англии), то открывали соответствующие орденские дома и коллегии в Риме.

Важную роль в ордене, одной из основных целей к-рого являлось обучение, играла образовательная система, включавшая средние и высшие учебные заведения. В 1539 г. Лайнес предложил для образования и воспитания молодых людей организовать орденские коллегии; первоначально они были открыты в виде общежитий И. при ун-тах Парижа (1540), Падуи, Коимбры (1542) и Валенсии (1544), куда новые члены ордена направлялись для учебы. Первым собственным учебным заведением И. в 1546 г. стала коллегия в Гандии (Испания), чей статус в след. году папа Павел III возвысил до ун-та. В 1548 г. по приглашению испан. вице-короля Неаполя И. открыли в Мессине коллессию (впосл. также ун-т), учебный план к-рой послужил основой для преподавания в др. коллессиях. В 1551 г. с одобрения папы Юлия III была учреждена коллегия в Риме (впосл. преобразованная в Григорианский университет). Папа передал под управление И. основанную в 1552 г. Германскую коллессию, где готовили священников для служения в странах с распространявшимся протестантизмом. К кон. 50-х гг. XVI в. ордену принадлежало 45 коллессий, к 1579 г. — 144, а к 1626 г. число иезуитских коллессий достигло 444, к этому времени в ведение И. было передано 56 ДС. С 1571 г. И. преподавали в крупнейших европ. городах. Создавая свою собственную систему образовательных учреждений, И. также стремились проникнуть в уже существовавшие известные ун-ты и по возможности подчинить их своему влиянию. Центрами иезуитского влияния стали ун-ты в Кёльне и Ингольштадте, коллегии в Вене, в Чехии, в Венгрии, во Фландрии. Принципы, правила организации и методы, положенные в основу иезуитской системы образования (Ratio atque institutio studiorum societatis Jesu), были разрабо-



таны под наблюдением генерала ордена Клаудио *Аквавивы* (1581–1615). В учебной программе, составленной в 1586 г., основное внимание уделялось богословию и гуманитарным дисциплинам; преподавание также включало математику и физику. В переработанном виде программа была принята в 1599 г. и с небольшими изменениями действует до наст. времени (см. *Ratio studiorum*).

К кон. XVI в. И. стали играть ведущую роль в системе образования в католич. странах. В отличие от *доминиканцев*, в основном занимавшихся обучением католич. клира, И. стремились создать систему католич. образования для мирян, доступную для выходцев из разных слоев, формально бесплатную. При обучении большое внимание уделялось развитию способности отстаивать определенную т. зр. и умению побеждать в соревновании с другими. Старшие ученики участвовали в обучении младших, и на каждом этапе учащийся имел руководителя. В обучении сохранялись нек-рые схоластические принципы, большое внимание уделялось философии (гл. обр. *Аристотеля*) и богословию (особенно *Фомы Аквинского*). Воспитанники И. получали разностороннее образование: наряду с классическими языками и лит-рой в школах и коллегиях преподавались риторика, математика и физика. И. стремились использовать достижения совр. им науки и культуры. Это привлекало много учеников, к-рым И. старались в той или иной мере привить свои взгляды. В программу обучения входили занятия театральным искусством; театр был представлен почти во всех иезуитских коллегиях, что привело к развитию особого жанра «иезуитской драмы». В целях пропаганды И. поощряли организацию пышных праздничных шествий, постановку мистерий и сцен из церковной истории, из житий святых.

И. активно пропагандировали почитание Девы Марии и Пресвятого Сердца Христова. Орденский храм в Риме, где похоронен Лойола, — ц. Пресвятого Имени Иисусова (*Chiesa del Santissimo Nome di Gesù, Иль-Джезу*) была сооружена в стиле «иезуитского барокко», в посл. часто использовавшегося в архитектуре католич. храмов.

Наибольшее число И. и принадлежавших ордену домов (резиденций) находилось в Италии и Испании,



Церковь Иль-Джезу в Риме.
Архитекторы В. и Дж. делла Порта.
1568–1584 гг.

странах, почти не испытавших влияния Реформации. В 1544 г. в Риме при ц. Санта-Мария делла Страда был открыт 1-й дом профессоров, ставший образцом для устройства др. домов И. В 1551 г. учреждена Римская, или Итальянская, пров. (включавшая *Папскую область* и Тоскану), затем были основаны отдельные провинции на Сицилии, в Милане (где им покровительствовал архиеп. Милана кард. Карло *Борромео*), Венеции и Неаполе. В нач. XVII в. И. оказались замешанными в конфликт между Венецианской республикой и Папским престолом (папа Римский *Павел V* в 1606 наложил на город *интердикт*) и были изгнаны с территорий, принадлежавших Венеции до 1657 г.

В Испании начало деятельности ордена было положено в 1544 г. родственником Лойолы пресв. Антонио Араосом при активной поддержке герц. Гандии Франциска Борджа (впосл. генерал ордена). В 1547 г. Лойола учредил Испанскую пров. ордена, которая в связи с быстрым ростом числа членов, домов и коллегий И. в 1554 г. была разделена на Кастильскую, Севильскую и Арагонскую провинции (впосл. учреждены Толедская и Сардинская провинции). Успехи И. в Испании повлияли на возникновение конфликтной ситуации по вопросу о первенстве в ордене: испан. провинции, апеллируя к тому, что основателями и первыми генералами ордена были испанцы, претендовали на верховенство и самостоятельность и требовали введения особой должности комиссара-генерала ордена для испан. провин-

ций, что было отвергнуто 5-й генеральной конгрегацией ордена (1593). Из испан. и итал. И. вышли крупнейшие идеологи Контрреформации кард. Роберт *Беллармин*, Хуан де Мариана, Педро де Рибаденейра. К ордену принадлежал известный испан. писатель и моралист Бальтасар Грасиан (его труды были осуждены местными руководителями ордена).

Пользуясь особой поддержкой кор. Жуана III, И. достигли быстрого расцвета в Португалии, где в 1546 г. была учреждена 1-я отдельная провинция ордена. Важное значение для деятельности миссий играли португ. коллегии Об-ва в Коимбре (при ун-те) и в Эворе (с 1553), в к-рых получили образование и подготовку большая часть миссионеров-И., направлявшихся в Азию, Африку и Лат. Америку.

Как в Испании, Италии, Нидерландах и др. странах, в разное время входивших в состав владений императоров из династии *Габсбургов*, И. пользовались их покровительством и на герм. землях. В 1541 г. по приглашению герц. Вильгельма IV первые И. прибыли в Баварию, откуда орден начал постепенно распространяться по всей Германии. В 1540–1543 гг. по поручению Лойолы герм. земли посещал П. Фавр,



Церковь Св. Троицы в Инсбруке.
1627–1640 гг.

привлекший в Об-во Иисуса богослова и проповедника нидерландского происхождения Петра *Канизия*. В 1556 г. были основаны Верхне- и Нижнегерманская провинции ордена, из к-рых затем выделились Австрийская (включавшая Венгрию,



1563), Фландрская (1564), Нидерландская (1612), Богемская (1623), Верхне- и Нижнерейнская (1626) провинции. В нек-рых странах, где деятельность И. официально находилась под запретом и с неодобрением встречалась населением, им удавалось привлечь на свою сторону монархов, как, напр., в Швеции, где под влиянием И. перешли в католичество кор. Юхан III и кор. Кристина (после ее отречения от престола).

Во Франции, где 1-я провинция была основана в 1555 г., орден также пользовался поддержкой франц. королей (начиная с Генриха III (1574–1589) королевские духовники были, как правило, из числа И.), однако против его деятельности выступали Парижский парламент (высший суд) и Парижский ун-т, часто отстаивавшие позиции *галлицизма*. Орден поддерживали и нек-рые франц. прелаты, напр. Клермонский еп. Гийом Дюпра в 1550 г. подарил И. свой особняк в Париже, где в 1563 г. открылась иезуитская коллегия (с 1564 после судебного разбирательства, начатого по инициативе Парижского ун-та, недовольного популярностью бесплатного образования, предоставляемого И., коллегия стала называться Клермонской, а не «коллегией Об-ва Иисуса», т. е. вошла в состав ун-та; в наст. время — лицей Людовика Великого). В период *религиозных войн во Франции* И. часто обвиняли в подстрекательстве к религ. погромам, в частн. к *Варфоломеевской ночи*, хотя в наст. время исследователи опровергают эти обвинения. В 1594 г., после покушения на франц. кор. *Генриха IV*, совершенного Жаном Шастелем, бывш. воспитанником иезуитской коллегии, по решению Парижского парламента И. были изгнаны из Парижа и ряда областей Франции, хотя причастность ордена к покушению доказать не удалось. В 1603 г. запрет на деятельность И. был снят (орден пользовался покровительством кор. Марии Медичи и ее окружения); в 1608 г. по просьбе кор. Генриха IV на 6-й генеральной конгрегации была учреждена Французская ассистенция ордена, включавшая в себя 4 провинции (Аквитанскую, Лионскую, Тулузскую и Иль-де-Франс). После гибели короля в 1610 г. обвинения против ордена были возобновлены в связи с тем, что нек-рые иезуитские писатели (Х. де Мариана, Франсиско Суарес) оправдывали в своих тру-

дах тираноубийство, однако И. публично осудили эту теорию. С сер. XVII в. И. вели активную полемику с последователями *яansenизма*. Самым ярким моментом этой полемики стали «Письма к провинциалу» Б. Паскаля — сатирическое произведение, направленное против этики и практики ордена. Папа Римский и власти Французского королевства выступили тогда на стороне И.

Миссия И., начатая в Англии в 1580 г. пресвитерами Эдмундом Кампионом и Робертом Персонсом, была прервана в 1581 г. казнью Кампиона (канонизирован католич. Церковью в 1970). В Ирландии миссия И. началась по поручению Лойолы в 1542 г. в Тироне и Донеголе. В 1565 г. открылась школа И. в Килмаллоке



Эдмунд Кампион.
Гравюра М. Лерха. 1631 г.
(Британская б-ка)

(графство Лимерик). Во время гонений на католиков в 1575 г. в Корке был повешен Эдмунд О'Доннелл, 1-й мученик-иезуит в Европе. Ввиду того что в протестант. Англии публичная деятельность И. была невозможна, орден открыл на континенте коллегии и дома для католич. эмигрантов из Англии, Шотландии и Ирландии: Английскую коллегию в Риме (1579), коллегии в Дуэ (Франция, с 1559), Саламанке (Испания, с 1592) и Севилье (с 1619), англ. новициат в Льеже (с 1614), дом в Лувене (Лёвене, с 1614) и др. В 1623 г. была учреждена Английская пров. ордена, в 1633 г. в Англии и Уэльсе находилось ок. 200 И. Благоприятные для деятельности И. периоды (правление Стюартов) чере-

довались с гонениями, к-рые были вызваны обвинениями в заговорах («пороховой заговор» 1605; «поповский заговор» 1678) и сменой власти (гражданская война 1641–1660; «Славная революция» 1688). И. постоянно присутствовали на Британских о-вах как члены др. орденов или нелегально.

Научная и образовательная работа была важной частью деятельности И. Они основывали астрономические обсерватории, составляли географические карты неизвестных европейцам земель. Иезуит пресв. Христофор Клавиус был одним из авторов реформы календаря при папе Римском *Григории XIII*. Важный вклад в становление совр. научной хронологии, а также в развитие комплексного исследования христ. догматики, патристики и церковной истории внес франц. иезуит Дионисий Пето (Петавиус; 1583–1652). И. составили первые словари япон. языка (на португал. языке в 1602), изучали кит., вьетнамский, индейские языки, санскрит. *Болландисты*, предпринявшие с 1643 г. научное издание «*Acta Sanctorum*», собрали много ценных средневек. рукописей и способствовали развитию почитания святых. В XVIII в. иезуит пресв. Руджер Бошкович достиг серьезных успехов в области астрономии, физики, геодезии и математики.

Критика и запрет ордена. И. ставили своей целью защиту и расширение влияния Римско-католической Церкви. К сер. XVII в. они получили ряд уставных послаблений, к-рые позволяли им идти к этой цели, вступая в конфликты с представителями др. конфессий, со светскими властями, а также с членами др. католич. орденов и конгрегаций, с церковными иерархами и даже с папами Римскими. Конфликты возникали в связи с тем, что И. активно занимались торговлей и предпринимательством, накопили значительные богатства, приобрели огромное влияние в тех странах, где были организованы провинции ордена и действовали иезуитские миссии. Лойоле приписывается принцип познания «*numquam nega, raro adfirma, distingue frequenter*» (никогда не отрицай, редко утверждай, часто различай), к-рый отвергает крайние т. зр., поскольку каждая из них содержит зерно самоотрицания; противоречия можно разрешать путем дистинкций, умножения понятий и анали-

за отдельных казусов. Такой подход строился на постоянных оговорках (напр., предлагавшийся нек-рыми И. прием «*restrictio mentalis*» (мысленной оговорки), позволявший при желании оправдывать любой поступок). Однако тезис «цель оправдывает средства», доведший до абсурда ценностное противоречие цели и средств, иезуитскими теоретиками никогда не формулировался. И. была разработана доктрина *пробаблизма*, основанная на тезисе, что всякое мнение обладает большей или меньшей вероятностью правдивости, поэтому нужно выбирать более авторитетное, более правдоподобное или более надежное мнение. На практике это учение позволяло придерживаться наиболее удобных т. зр. Ряд его положений оспаривался доминиканцами и др. церковными и светскими теоретиками, а во 2-й пол. XVII в. подвергся офици. осуждению Римских пап *Александра VII* и *Иннокентия XI*.

Идейные противники И. как внутри католич. Церкви, так и вне ее — протестанты, янсенисты и сторонники национальных Церквей, деятели Просвещения — сформулировали ставшую популярной в обществе теорию «мирового заговора», обвинив И. в стремлении любыми средствами обеспечить себе власть над миром. Среди антииезуитских работ известно соч. «*Monita secreta (privata) Societatis Jesu*» (Тайные наставления Об-ва Иисуса), изданное в 1612 или 1614 (?) г. в Кракове как инструкции 5-го генерала ордена Клаудио Аквививы. В «*Monita secreta...*» И. рекомендовалось завоевывать доверие государей с помощью исповеди и путем подкупа слуг, умножать богатства ордена, привлекая в него богатых наследников, занимать как можно больше епископских должностей (в действительности устав И. запрещал это, хотя всегда были исключения) и т. д. Автором этой брошюры считается бывший новиций ордена И. поляк Иероним Загоровский. Pamфлет неоднократно переиздавался и был переведен на иностранные языки. В XVIII в. И. сделались мишенью для нападок авторов франц. «Энциклопедии», которой они противопоставили свою газету (*Journal de Trévoux*) и собственное изд. «Словаря Треву» (*Dictionnaire de Trévoux*). Сложившееся негативное отношение к И. подготовило запрет ордена. К этому време-

ни в нем насчитывалось ок. 23 тыс. членов.

Открытые гонения на И. в католич. странах Европы начались с Португалии. В 1750 г. по договору об обмене территориями между Португалией и Испанией в Юж. Америке индейцы



Базлика Игнатия Лойолы в родовом замке Лойолы в Астейтия, Испания. XVII в.

должны были покинуть иезуитские редуции на землях, перешедших португальцам, но отказались подчиниться, что стало основанием для обвинений, выдвинутых против И. В 1758 г. португ. министру С. Ж. Карвалью (буд. маркиз де Помбал) удалось воспользоваться церковным расследованием деятельности И., начатым во время, когда Римский престол был вакантен после смерти папы Римского *Бенедикта XIV*, и объявить о конфискации орденского имущества. В сент. того же года И. были обвинены как соучастники покушения на португ. кор. Жозе I; нек-рые И. подверглись аресту, иезуит пресв. Габриель Малагрида по приговору инквизиции был сожжен на костре. В апр. 1759 г. кор. Жозе I объявил И. мятежниками, издал указ об изгнании ордена, и с окт. того же года И. были постепенно выдворены в Италию. Дипломатические отношения между Папским престолом и Португалией более чем на десятилетие прервались.

Во Франции И. вменялось в вину подстрекательство к покушению на кор. Людовика XV (1757). В 1760 г. конфликт обострился в связи с делом о банкротстве главы иезуитской миссии на о-ве Мартиника, кредиторы к-рого требовали от ордена финансового возмещения. Дело передали на рассмотрение в традиционно враждебно настроенный к ордену Парижский парламент, к-рый обвинил членов Об-ва Иисуса в том, что они неподконтрольны королю, т. к. подчиняются иностранной власти папы и генерала, и в авг. 1762 г. запретил деятельность И. во Франции. Кор. Людовик XV предложил сохранить

орден при условии, что местные провинции получают викария, не подчиняющегося Риму. На это предложение генерал ордена Лоренцо Риччи, по преданию, ответил: «*Sint ut sunt aut non sint*» (Пусть будут такими, как есть, или никакими). В 1764 г.

И. было предписано отказать от обета послушания Римскому папе и

принести клятву верности французскому королю. И. отказались, и в авг. того же года деятельность

ордена была запрещена Парламентом, однако многим членам Об-ва было разрешено остаться во Франции.

Испан. власти были недовольны самостоятельностью И. в колониях. Поводом отчасти послужили обвинения И. в подстрекательстве к Мадридскому «шляпному восстанию» (правительство запретило носить широкополые шляпы). После рассмотрения закрытым судом дела об участии И. в антиправительственном восстании в февр. 1767 г. испан. кор. Карл III издал указ о запрете ордена. 1–2 апр. того же года 6 тыс. И. были высланы на кораблях в папские владения, но офици. мотивов подготовленной в строгом секрете высылки представлено не было. В нояб. И. изгнали из Неаполя, где в это время у власти находился сын кор. Карла III Фердинанд IV. Из заморских территорий Испании И. были изгнаны в 1768 г., в нек-рых миссиях их заменили францисканцы.

После конфликта герц. Пармского Фердинанда I, племянника испан. и франц. королей, с папой Римским *Климентом XIII*, симпатизировавшим И. и пригрозившим герцогу церковным наказанием в случае высылки И. из герцогства, Бурбоны потребовали запрета ордена, но не сумели добиться этого вплоть до смерти папы (2 февр. 1769). Бурбоны оказывали давление на ход конклава, избравшего нового Римского папу *Климента XIV*, к-рый после длительных переговоров с европ. королевскими домами 21 июля 1773 г. издал бреве «*Dominus ac redemptor*», упразднявшее Об-во Иисуса «навсегда» ради «пользы Церкви и спокойствия народов». Бреве вступало в силу на

местах после обнаружения местными епископами, в юрисдикцию которых переходили члены ордена; пресвитерам-И. разрешалось перейти в к.-л. монашеский орден либо остаться в миру в качестве секулярных клириков. 13 авг. папой была учреждена специальная конгрегация кардиналов, к-рая должна была контролировать все вопросы, связанные с роспуском ордена. 16 авг. 1773 г. генерал ордена Л. Риччи был арестован и 24 нояб. 1775 г. скончался в замке Св. ангела в Риме. Большая часть имущества И. в европ. странах (в т. ч. в Австрии и католич. гос-вах Германии) была конфискована и передана др. владельцам, среди к-рых были и церковные орг-ции. К моменту упразднения ордена в нем состояло 22 589 чел., из них 11 293 были пресвитерами.

В некатол. странах — России и Пруссии, к-рым при разделе Польши достались населенные католиками территории, распоряжение папы о запрете ордена не было принято к исполнению. Прусский кор. Фридрих II сохранял в Силезии (до 1776) и в прусской части Польши (до 1780) 7 иезуитских коллегий под названием «королевский учебный институт» и основанный И. ун-т Леопольдина во Вроцлаве.

Во мн. местах правящие епископы разрешили бывшим И. преподавать, служить на приходах и проживать в бывш. домах и коллегиях ордена. С кон. 90-х гг. XVIII в. создавались различные об-ва и конгрегации, которые стремились воссоздать Об-во Иисуса под другими наименованиями, используя уставы, во многом повторявшие конституции упраздненного ордена. В 1790 г. бывш. иезуит пресв. Пьер Жозеф Пико де Кловивьер с разрешения Парижского архиеп. Антуана де Жюинье создал Об-во священников Сердца Иисуса и принял в него неск. бывших И., но его деятельности помешала Французская революция 1789–1799 гг. В 1794 г. в Эгенховене (Бельгия) бывш. воспитанники иезуитской коллегии Ф. Турнелли и Ш. де Брой организовали Об-во Святейшего Сердца Иисусова, задачей которого было восстановление ордена И. В 1799 г. ок. 50 его членов присоединились к Об-ву веры в Иисуса (или Об-ву отцов веры), к-рое было основано в 1797 г. в Риме группой мирян во главе с Н. Пакканари с разрешения кард. Джулио делла Самалья. Впосл.

большинство членов этих Об-в влились в восстановленный орден И.

Восстановление ордена. Практически сразу после запрета ордена с одобрения пап предпринимались попытки восстановить Об-во Иисуса. В 1792 г. Пармский герц. Фердинанд I, изменивший свое отношение к И., принял решение возобновить работу бывш. коллегий И. в герцогстве Пармском. Благодаря тому что Об-во Иисуса фактически продолжало существовать в Российской империи, в 1793 г. по просьбе герц. Фердинанда была организована вице-провинция ордена, подчинявшаяся генеральному викарию И. в Белоруссии. Однако после присоединения Пармы к Франции деятельность И. была ограничена, в 1806 г. они вновь были изгнаны из герцогства. В 1804 г. по инициативе кор. Фердинанда IV и с разрешения папы Римского Пия VII были восстановлены провинции И. в Королевстве обеих Сицилий (Неаполь, Палермо), подчинявшиеся генералу ордена И. в России, но в 1806 г. их деятельность была также прервана франц. оккупацией. По окончании наполеоновских войн на волне Реставрации 7 авг. 1814 г. папа Пий VII буллой «Sollicitudo omnium ecclesiarum» объявил о повсеместном восстановлении Об-ва Иисуса.

XIX — нач. XXI в. К 1841 г. орден насчитывал 3563 чел., а в 80-х гг. XIX в. — более 10 тыс. Орден получил распространение в США, где И. основали 22 ун-та. В других странах, в частности в Испании, Португалии, Франции, дальнейшая история Об-ва Иисуса представляла собой череду периодических запретов и их отмен. Запреты, однако, не означали, что И. полностью прекращали свою деятельность в той или иной стране. В Германии и Австрийской империи их влияние возросло после подавления революций 1848 г., в Италии — после одобрения на *Ватиканском I Соборе* (1869–1870) пропагандировавшихся мн. И. догматов о непорочном зачатии Девы Марии и о непогрешимости папы Римского. В Германии в ходе антикатолич. политики «культуркампф» в 1872 г. был принят закон о запрещении и преследовании И. (закон действовал до конца первой мировой войны). В Швейцарии запрет И. действовал с 1848 по 1973 г.

Наиболее тесные отношения ордена с папством сложились при папе

Римском Пии IX, когда в условиях нарастающей либерализации и секуляризации европ. мысли И. стали опорой Папского престола. Члены Об-ва Иисуса играли важную роль в богословских дискуссиях того времени, способствовали возрождению интереса к философской системе *томизма*. И. открыли неск. влиятельных журналов (на основных европ. языках), к-рые существуют и в наст. время («*Études*» во Франции, «*La Civiltà Cattolica*» в Италии и др.). В XX в. из орденской среды вышли мн. ученые (наиболее знаменитый — философ пресв. Пьер *Тейяр де Шарден*). В нач. XX в. И. приняли активное участие в дискуссиях о новом историко-критическом издании Библии, связанных с борьбой против «модернистских» тенденций в католич. Церкви. Эти дискуссии привели к основанию в 1909 г. *Папского библейского института* в Риме (под рук. И.). Сведения о деятельности И. во время второй мировой войны противоречивы: с одной стороны, их обвиняли в разжигании антисемитизма, с другой — при нацистском режиме И. подверглись преследованиям, мн. члены ордена были заключены в концлагерь Дахау, где содержались духовные лица. Девять членов ордена за содействие спасению евреев были объявлены «праведниками наций», их имена занесены в списки мемориала Яд Вашем. На *Ватиканском II Соборе* (1962–1965) представители ордена участвовали в разработке подготовительных «схем», в работе различных комиссий (кард. Августин *Беа*, пресвитеры Жан *Даниелу*, Анри де *Любак*, Карл *Ранер*, Джон Кортни Мюррей и др.).

В 50-х гг. XX в. количество И. возросло и достигло к 1965 г. почти 36 тыс. чел., затем стало снижаться. Орден предпринимал усилия по обновлению принципов деятельности, которые на последних генеральных конгрегациях были сформулированы как «служение вере» и «борьба за социальную справедливость и мир». Сферами деятельности Об-ва Иисуса стали диалог с представителями др. религий и борьба за права человека (в частности, организация приютов для беженцев).

Два генерала ордена — пресвитеры Педро *Аррупе-и-Гондра* (в 1983 по причине болезни; ум. в 1991) и Петер Ханс Колвенбах (в 2008 по достижении 80 лет) — добровольно ушли в отставку. 19 янв. 2008 г. на гене-

ральной конгрегации 30-м генералом ордена был избран руководитель Конференции (ассоциации) иезуитов Вост. Азии и Океании испанец пресв. Адольфо Николас. В наст. время орден насчитывает более 19 тыс. чел. (An. Pont. 2008. P. 1471).

Продолж. изд.: Monumenta historica Societatis Iesu. Madrid; R., 1894–2003. 156 vol.; Archivum historicum Societatis Iesu: Periodicum semestre a Collegio scriptorum de historia S. J. in urbe editum. R., 1932–[2008]. 154 t.; Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu. R., 1941–[2008]. 64 t.

Библиогр.: Carayon A. Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus. P., 1864. Gen., 1970^m; Polgár L. Bibliography of the History of the Society of Jesus. R., 1967; idem. Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901–1980. R., 1981–1990. 3 t.; Sommervogel C. Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes: Publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus, depuis sa fondation jusqu'à nos jours. Amst., 1966.

Ист.: Corpus institutorum Societatis Iesu. Antw., 1635. R., 1869–1870. 15 vol.; Caballero R. D. Bibliothecae scriptorum societatis Iesu Supplementa. R., 1814–1816. 2 t.; Sancti Ignatii de Loyola. Constitutiones Societatis Iesu. R., 1934–1948. 4 vol. (Monumenta historica Societatis Iesu; 63–65, 71); Travels of the Jesuits into Various Parts of the World, Particularly China and East Indies, Compiled from Their Letters. New Delhi, 1995. 2 vol.; Istruzioni secrete della Compagnia di Gesu. Mil., 1996; Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu / Introd. e trad. A. Bianchi. Mil., 2002.

Лит.: Balzac H., de. Histoire impartiale des Jésuites. P., 1824; Créteineau-Joly Y. Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus. P., 1845–1846. 6 vol.; Steinmetz A. History of the Jesuits from the Foundation of Their Society to Its Suppression by Pope Clement XIV. L., 1848. 3 vol.; Гривингер Т. Иезуиты: Полная история их явных и тайных деяний от основания ордена до настоящего времени. М., 1868. СПб., 1999; Huber G. Der Jesuiten-Orden nach seiner Verfassung und Doktrin, Wirksamkeit und Geschichte. B., 1873; Carrez L. Atlas geographicus Societatis Iesu. P., 1900; Ильин А. А. Иезуиты и их влияние на историю человечества. М., 1905; Koch L. Jesuiten-Lexikon: Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt. Paderborn, 1934; Synopsis historiae Societatis Iesu. Lovanii, 1950; Михневич Д. Е. Очерки из истории католич. реакции: Иезуиты. М., 1953; Тонди А. Иезуиты. М., 1955; Radius E. I gesuiti: Storia della Compagnia di Gesu da Sant'Ignazio a Teilhard de Chardin. Torino, 1967; Scaduto M. Catalogo dei gesuiti d'Italia, 1540–1565. R., 1968; Bangert W. V. History of the Society of Jesus. St. Louis, 1972; Baroque Art: The Jesuit Contribution / Ed. R. Wittkower, I. B. Jaffe. N. Y., 1972; I Gesuiti e la politica: Atti del Convegno: Collegio S. Ignazio, Messina, 9–11 marzo 1989 / A cura di R. Basile. Messina, 1990; Lacouture J. Jésuites: Une multibiographie. P., 1991–1992. 2 vol.; O'Malley J. W. The First Jesuits. Camb. (Mass.), 1993; Del Rio D. I gesuiti e l'Italia: Storia di passioni, di trionfi e di amarezze. Mil., 1996; Андреев А. Р. История ордена иезуитов: Иезуиты в Рос. империи: XVI — нач. XIX в. М., 1998; Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesu, sec. 16–18 / Ed. U. Baldini. Padova, 2000; Dictionario historico de la Compania de Jesus: Biografico-tematico / Ed. C. E. O'Neill, J. M. Dominguez. R.; Madrid,

2001. 4 vol.; Леруа М. Миф о иезуитах: От Беранже до Мишле. М., 2001; Бёмер Г. История ордена иезуитов. Смоленск, 2002; Höpfl H. Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, 1540–1630. Camb., 2004; Pavone S. I gesuiti dalle origini alla soppressione: 1540–1773. R.; Bari, 2004; Paim Д. Иезуиты / Пер. с англ.: С. В. Голова, А. М. Голов. М., 2006; Jesuit Postmodern: Scholarship, Vocation, and Identity in the 21st Cent. Lanham (Maryland), 2006.

М. А. Юсим

Миссионерская деятельность ордена. Орден И. изначально был организован как сообщество миссионеров, его члены должны были ехать куда угодно и жить везде «для блага душ и для распространения веры», повинаясь Римским папам, «какие бы поручения они нам ни давали; хотя бы они послали нас к туркам или к другим неверным, даже в самую Индию или к еретикам лютеранам, схизматикам и правоверным» (проект устава Об-ва Иисуса (Formula Instituti) — *Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu. R., 1934. Vol. 1. P. 24–32*). В основу миссионерской деятельности И. была положена «теология приспособления» (theologia accomodativa) с принципами аккомодации, ассимиляции и культурного взаимодействия, чтобы «войти в его [врага христ. веры. — Э. П. К.] дверь вместе с ним, но выйти через нашу» (*Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones. Madrid, 1903. Vol. 1. P. 181*). Политика И. среди нехрист. народов характеризовалась отсутствием универсализма в евангелической деятельности в чужеродной среде, вниманием миссионеров к местным традициям, практикой снисходительного отношения к «языческим грехам» (идолопоклонству, ритуалам), которые оправдывались незнанием основ христ. веры. И. активно прибегали к узаконенному в Европе принципу «cujus regio ejus religio» (чья власть, того и вера), стремясь в первую очередь заручиться поддержкой правящей верхушки. Перед иезуитскими миссионерами ставилась задача определить среди язычников тех, кто «в высоком положении, влиятелен знаниями и преходящим богатством» (*Ibid. Vol. 12. P. 251*), и наставлять их в католич. вере, проповедуя и обучая; через новообращенных надо было воздействовать на широкие массы населения с целью распространения христианства. Сохранив традиц. подход к миссионерской деятельности как к пути личного спасения, сопряженного с мученичеством, И. также разраба-

тывали «технику» и «стратегию» христианизации язычников и т. о. способствовали становлению науки о миссионерстве — миссиологии.

Вне Европы миссионерская деятельность И. разворачивалась в основном в испан. и португ. колониях. Согласно Тордесильяскому договору 1494 г. (подтвержден в 1506 буллой папы Римского Юлия II), демаркационная линия, разделявшая зоны влияния Испании и Португалии, проходила в 370 милях к западу от о-вов Зелёного Мыса; моря и земли к востоку от этой черты отходили Португалии, к западу — королевствам Кастилии и Арагону (Испании). На этих территориях серией папских булл («*Romanus Pontifex*» (1455), «*Inter Caetera*» (1456), «*Universalis Ecclesiae*» (1508)) в делах Церкви был установлен «королевский патронат» (португ. *Padroado Real*) — папы доверили испан. и португ. монархам руководство всеми церковными институтами, к-рые будут основаны на новых территориях. Короли получили право назначать епископов, руководителей миссий и проч., распоряжаться церковными бенефициями, имея цель способствовать распространению в своих владениях христианства, оформлению католич. церковных структур и строительству церквей.

В Индии. Начало миссионерской деятельности Об-ва Иисуса связано с именем католич. св. Франциска Ксаверия. В 1541 г. кор. Португалии Жуан III, обеспокоенный трудностями в деле христианизации вост. колоний, обратился к Лойоле с просьбой выслать неск. миссионеров в Вост. Индию. Франциск Ксаверий получил папскую грамоту с назначением его апостольским нунцием в землях, находившихся во владении короля Португалии и простиравшихся от мыса Доброй Надежды до Дальн. Востока. В мае 1542 г. Ксаверий с 4 сподвижниками прибыли в Гоа (кафедра 1-го католич. еп-ства в Юго-Вост. Азии с 1533). Там они основали иезуитскую миссию и, проповедуя по составленному ими краткому катехизису, за неск. лет (1542–1544) крестили тысячи человек. На эти годы приходится проповедническая деятельность Ксаверия среди «ловцов жемчуга», рыбацких племен на юго-востоке Индии, массово крещенных в 1536 г. францисканцами, первыми прибывшими в этот регион с христ. миссией.

Ксаверий возглавил созданную в 1541 г. для подготовки католич. священников коллегию Св. Веры и св. Павла, где обучались мальчики азиат. и африкан. происхождения (в 1549 окончательно передана под рук. И.). Из Гоа миссионер совершал поездки в соседние страны — на Молуккские о-ва (1545–1547) и в Японию (1549–1551). В 1551 г. была создана орденская пров. Вост. Индии с центром в Гоа. Трудом И. были открыты школы в большинстве португ. поселений, издавались книги катехизаторского содержания, в т. ч. в переводах на тамильский, а позже на др. местные языки. И. поддерживали благотворительные организации, предоставлявшие помощь и уход немощным и бедным, гл. обр. представителям низших каст.

Вопрос о том, насколько добровольным было обращение в католичество местного населения португ. колоний, до наст. времени остается спорным. Уничтожение индуистских храмов, на к-ром настаивали И., часто приводило к недовольству народа и открытым восстаниям. В июле 1583 г. 5 членов ордена, в т. ч. глава иезуитской миссии в Солсетте Родольфо Аквавива, прибывшие в Кунколим, чтобы выбрать место для новой церкви, были убиты толпой, их тела были выброшены в колодец (в 1893 беатифицированы папой Львом XIII).

И. предприняли попытку распространить христианство во владениях мусульм. империи Великих Моголов. Имп. Акбар Великий (1556–1605), вынашивавший идею своеобразного религ. синтеза ислама, индуизма и христианства, трижды (в 1580, 1591 и 1595–1605) приглашал к своему двору И., вел с ними продолжительные беседы в рамках межрелиг. диспутов. Несмотря на то что И. получали возможность свободно проповедовать, значительных успехов в распространении христ. веры они не достигли. Проповедь христианства во владениях Великих Моголов была запрещена имп. Аурагзебом (1658–1707).

Хотя сначала И. рассматривали соблюдение новообращенными прежних обычаев как угрозу чистоте христ. религии (в 1545 Ксаверий обращался к португ. кор. Жуану III с просьбой учредить в Гоа инквизицию; учреждена в 1560), вносл. для успеха проповеди они сами старались приспособиться к местным обычаям и веро-



Памятник Франциску Ксаверию в Малакке, Малайзия. XX в.

ваниям, допуская сочетание элементов местных культов и христианства. Итал. иезуит Роберто де Нобили, прибывший в 1605 г. в г. Мадур (ныне Мадурай, шт. Тамилнад), стал использовать новые методы миссионерской деятельности (инкультурация). Столкнувшись с сопротивлением членов высших каст, которые дистанцировались от европ. миссионеров, не соблюдавших местных ритуальных обычаев, Нобили принял решение стать членом инд. кастового общества. Представляясь странствующим брахманом (жрецом, членом высшей инд. касты), иезуит брил голову, носил желтую одежду и соблюдал некоторые кастовые обычаи. Выучив тамильский язык и санскрит, ознакомившись с индуистскими свящ. книгами, к-рые он активно использовал в миссионерской деятельности, Нобили составил для индусов 21 сочинение катехизаторско-

го характера (на санскрите, телугу и тамильском языке), в к-рых выражал христ. идеи терминами, понятными индустам. Нобили придавал основополагающее значение христ. проповеди среди брахманов, к-рые пользовались высшим авторитетом. По преданию, ему удалось обратить в христианство ок. 100 тыс. чел., для неофитов он построил церковь по образцу индуистских храмов. Нобили разрешил принявшим крещение брахманам соблюдать нек-рые индуистские ритуалы и сочетать кастовые одеяния с христ. символикой.

Методы Нобили вызвали неприятие со стороны др. миссионера, португ. иезуита Гонсалу Фернандиша, к-рому не удалось достичь особых успехов традиц. методами христ. проповеди. По его настоянию сведения о деятельности Нобили были переданы в Рим для рассмотрения. Римский папа Павел V учредил особый трибунал по делу Нобили. В 1610 г. тот представил отчет о своей деятельности, где доказывал, что его миссионерские методы и кастовая организация христ. общин не противоречат католич. вере. Утверждая, что заимствованные им индуистские ритуалы не имеют прямого отношения к религии, Нобили привел свидетельства 108 брахманов. Иезуит также отвергал обвинения в расколе католич. миссии. Папа Римский Григорий XV в апостольском послании «Romanae Sedis Antistes» (от 31 янв. 1623) объявил миссионерские методы Нобили не противоречащими учению Римско-католической Церкви, указав также на необходимость прививать принявшим крещение индусам чувство христ. любви к членам низших каст в надежде на уничтожение в будущем кастовых ограничений.

Воздерживаясь от публичного общения с членами низших каст и с париями, Нобили начал практиковать тайную проповедь среди них, так же поступали некоторые его ученики. Миссионер обратил внимание на аскетов — пан-

Церковь Иисуса Христа в Гоа, Индия. 1594–1605 гг.



даров, которые пользовались меньшим уважением, чем брахманы, однако могли общаться с представителями всех каст. По

рекомендации Нобили нек-рые иезуитские миссионеры вступили в касту брахманов, другие (напр., иезуит Хуан де Бритто, прибывший в Индию в 1673) причислили себя к пандарам и проповедовали в основном среди представителей низших каст и париев.

Проникновение в Индию др. католич. орденов (ораторианцев, кармелитов и др.), а также попытки рим. Конгрегации пропаганды веры (создана в 1622) ограничить здесь португ. «патронат» привели к конфликтной ситуации, результатом которой стал спор о «малабарских ритуалах». По настоянию представителей ордена капуцинов из ставшего в 1674 г. франц. колонией Пондишери (Пудучери) Римский престол пересмотрел свое отношение к практикуемому И. соблюдению нек-рых местных обычаев. Посольство, направленное папой Римским *Климентом XI* в Китай для урегулирования спора о «китайских ритуалах», прибыло в нояб. 1703 г. в Пондишери. Возглавлявший посольство папский легат Ш. Т. Майар де Турнон, титулярный лат. патриарх Антиохийский, указом от 23 июня 1704 г. осудил использовавшиеся И. в Индии методы миссионерской работы, запретил вести образ жизни индуистских жрецов (санньяси) и обязал И. отказаться от соблюдения местных индуистских обычаев (приложение слоны во время крещения, ритуальные омовения, праздники совершеннолетия у девочек и т. д.). Миссионерская деятельность И. среди низших каст и париев также оценивалась негативно, как способствовавшая сохранению кастовой системы.

И. обратились с апелляцией в Рим. В защиту практикуемых иезуитскими миссионерами методов был опубликован ряд сочинений, в т. ч. португ. иезуита Франсишку Лайнеса, в посл. епископа г. Милапор (Юж. Индия), «*Defenso indicarum missionum Madurensis nempe Maysurensis et Carnatensis*» (В защиту от доносов о миссиях в Мадуре, Майсуре и Карнате, 1707), хотя соблюдение местных обычаев католич. миссионерами осуждалось и самими И. Бретонский иезуит Клод де Видлу, бывш. миссионер в Китае, изгнанный оттуда и в 1709 г. прибывший в Пондишери, обращаясь к опыту миссии в Китае, говорил об опасности местных «суеверий» в деле проповеди христианства. В 1712 г. папа Климент XI осудил

«малабарские ритуалы», что впоследствии подтверждено папой Климентом XIII (бreve «*Comperitum exploratumque*» (1734) и breve «*Concredita nobilis*» (1739)). Спор о «малабар-



Храм Игнатия Лойолы при коллегии в Ченнае, Индия. 1-я пол. XX в.

ских ритуалах», к-рые безоговорочно осуждались, был закрыт буллой «*Omnium sollicitudinum*» папы Бенедикта XIV (1744).

В сент. 1759 г. И. были изгнаны с подчиненных Португалии территорий. В 1764 г. франц. кор. Людовик XV, а в 1767 г. испан. кор. Карл III также изгнали членов Об-ва Иисуса из своих владений. После папского упразднения ордена И. (1773), в сент. 1759 г. 127 И. были арестованы в Гоа. В 1780 г. на территории всей Индии оставалось ок. 80 членов ордена. После восстановления ордена И. возобновили миссионерскую деятельность в Индии: с 1831 г. в Бенгалии, с 1837 г. в Мадуре (в отличие от «старой» португ. миссии «новая» миссия И. состояла из французов). После попытки папы Римского *Григория XVI* положить конец системе португ. «королевского патроната» в Индии путем основания в 1834 г. 5 католич. викариатств (Мадрасского, Калькуттского, Пондишерского, Мадурского и Агрского) Мадурский викариат возглавил 1-й еп. г. Тричинополи (ныне Тируччираппалли, шт. Тамилнад, Юж. Индия) иезуит

Алексис Каноз, к-рый осуществлял также руководство иезуитской миссией в Мадуре. В 1852 г. Мадурская миссия И. была преобразована в вице-провинцию в составе Тулузской пров. ордена; в 1952 г. получила статус независимой Мадурской пров. В этом регионе под рук. И. работают след. учебные заведения: школа и коллегия св. Иосифа в г. Тируччираппалли (осн. в 1844), школа Пресв. Девы Марии в г. Диндуккал (Диндигал) (осн. в 1850), школа Пресв. Девы Марии в г. Мадурай (осн. в 1855), школа и коллегия св. Франциска Ксаверия в Палайямкоттай (осн. в 1880 и 1923 соответственно), школа св. Франциска Ксаверия в г. Туттуккуди (Туттикорин) (осн. в 1884), коллегия Игнатия Лойолы в г. Ченнаи (Мадрас) (осн. в 1925).

В 2000 г. численность И. в Индии составляла 3559 чел. (NCE. Vol. 7. P. 795).

Библиогр.: Annual Bibliography of Christianity in India. Bombay, 1982. 5 vol.

Лит.: Besse L. La mission de Maduré: Historique de ses pangous. Trichinopoly, 1914; Crisenoy M., de. Robert de Nobili, apôtre des Brahmes. Colmar, 1939; Missions catholiques françaises dans l'Inde. Pondichéry, [1943]; Correia-Afonso J. Jesuits Letters and India: A Study of the Nature and Development of the Jesuits Letters from India (1541–1773) and their Value for Indian Historiography. Bombay, 1955; Da Silva Rego A. Le patronage portugais de l'Orient: Aperçu historique. Lisbonne, 1957; Bachmann P. R. Roberto de Nobili, 1577–1656: Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit dem Hinduismus. R., 1972; MacLagan E. The Jesuits and the Great Mogul. N. Y., 1972; Schurhammer G. Francis Xavier (1506–1552): His Life, His Time. R., 1977. T. 2: India (1541–1545); 1980. T. 1: Indonesia and India (1545–1549); Jesuit Presence in Indian History: Commemorative Volume on the Occasion of the 150th Anniversary of the New Madurai Mission, 1838–1988 / Ed. A. Amaladass. Anand, 1988; Федин А. В. Формирование концепции миссионерской деятельности Об-ва Иисуса // Диалог со временем: Альм. интеллектуальной истории. М., 2005. Вып. 14. С. 265–286; The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552–1773) / Ed. L. Saraiva, C. Jami. Singapore, 2008.

В Японии. Японские о-ва в соответствии с Тордесильяским (1494) и Сарагосским (1529) соглашениями находились в зоне влияния Португалии, что определило решающую роль И. в христианизации страны. Изначально япон. миссия И. управлялась епископом Макао (Аомынь), с 1596 г. самостоятельным епископом Японии. В 1581 г. была образована иезуитская вице-пров. Япония, к-рая в 1611 г. получила статус провинции, ее провинциалу подчинялись миссионеры в Японии и Китае. Главными источниками сведений

о деятельности ордена до 1630 г. служат письма и ежегодные отчеты И. (*Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Japão... Euora, 1598*). Важное значение имеют ранние исторические сочинения И.: 5-томная «История Японии» (*Historia de Japam, 1583–1596*) Луиша Фройша и «История Церкви в Японии» (*Historia da Igreja do Japão, 1620–1633*) Жуана Родригеша.

Первым миссионером в Японии был иезуит Франциск Ксаверий. Во время проповеднической деятельности на Молуккских о-вах он встретил японца Андзиро (Яндзиро), который сбежал из родной страны, спасаясь от наказания за убийство. Ксаверий, заинтригованный рассказами Андзиро о своей стране и отчетом капитана Х. Алвариша (одного из первых европейцев, побывавших в Японии), принял решение основать христ. миссию в стране. 15 авг. 1549 г. миссионер, сопровождаемый 2 И., принявшим христианство Андзиро и неск. слугами, высадился в япон. порту Кагосима (о-в Кюсю, пров. Сацума). С помощью Андзиро Ксаверий составил и перевел на япон. язык католич. катехизис. Первые проповеди в Кагосиме представляли собой декламацию отрывков катехизиса на городских улицах (для облегчения чтения была разработана система транскрипции слов япон. яз. буквами лат. алфавита — ромадзи). Чтобы добиться аудиенции у императора, Ксаверий отправился на север, читая проповеди в Хирадо (ныне префектура Нагасаки), Ямагути (префектура Ямагути) и Фунай (ныне Оита, префектура Оита). Встречу с императором организовать не удалось, и Ксаверию пришлось уехать в Кагосиму. К 1551 г., когда иезуит вернулся в Гоа, в Японии насчитывалось ок. 2 тыс. христиан. В 1560 г. там было уже 6 тыс. христиан и 9 церквей. К 1580 г. христианство исповедовали ок. 150 тыс. чел., были построены 200 католич. храмов, в стране действовали 85 И. (до 1564 их было не более 10 чел.). Успех миссии был связан с неск. факторами. В раздробленной на княжества Японии, лишившись покровительства одного даймё (князя), И. могли продолжить проповедь в соседнем княжестве (как это случилось после свержения 1-го покровителя И. даймё Оути Ёсиага). Кроме того, вслед за принявшим христианство князем

католич. веру принимали его подданные. Так, вместе с даймё Омуре Сумитада, крещенным в 1563 г., христианство приняли 35 тыс. его подданных. Другим важным фактором распространения христианства была связь И. с португ. торговцами. Португ. корабли, доставлявшие в Японию огнестрельное оружие (мушкеты, пушки) и кит. шелк, заходили только в те порты, где была разрешена проповедь христианства. И. часто служили переводчиками и посредниками в торговле.

Сформулированная к этому времени И. идея культурной адаптации христианства к развитым азиат. цивилизациям активно использовалась. Сначала, однако, попытки сделать христ. учение доступным оказались неудачными. Так, перевод катехизиса Ксаверия на япон. язык, выполненный Андзиро, изобилует буддийской терминологией. Понятие «Бог» передавалось термином «дайнити» (Будда Махавайрочана, космический Будда, олицетворение сияния), что не только искажало сущность христ. учения о Боге, но и приводило к неправильному восприятию христианства буддистами, видевшими в нем одно из ответвлений своей религии. Впосл. от использования буддийской терминологии пришлось отказаться; на смену «дайнити» пришла транскрипция лат. слова «Deus». Более удачной была новая трактовка традиц. япон. праздника поминовения усопших О-бон, который был замещен днем поминовения всех усопших верных (*Commemoratio omnium fidelium defunctorum*). Наиболее полно идея культурной адаптации была выражена в трактате итал. иезуита Алессандро Валиньяно «Церемониал для миссионера в Японии» (*Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone, 1581*), согласно к-рому миссионеры в Японии должны руководствоваться такими принципами, как христианизация «сверху», сохранение политического нейтралитета, принятие местного образа жизни и этикета, воспитание япон. духовенства. Говоря о способах сблизить католич. проповедников с япон. традиц. культурой, автор предлагал уподобить орденскую иерархию И. существовавшему порядку в школе Риндзай дзэн-буддизма. Однако, И. проявляя почтение к традиц. япон. культуре, создали себе репутацию врагов нехрист. религий. Разрушение буддийских статуй

и сожжение культовых книг входило в практику иезуитской миссии, особенно на раннем этапе. В 1587 г. разрушение буддийских храмов стало одним из главных обвинений против И.

В 60-х гг. XVI в. произошло объединение Японии под властью Ода Нобунага. В 1573 г. он низложил последнего сёгуна (военного правителя) династии Асикага, ликвидировав сёгунат Муромати. Натянутые отношения Ода с буддийским духовенством способствовали его сближению с И. (не последнюю роль в этом сыграла его заинтересованность в импорте огнестрельного оружия). В 1575 г. на Японских о-вах было 12 резиденций ордена, из к-рых 9 располагались в портах о-ва Кюсю и 3 — в р-не Кинай (вокруг Киото и Осаки). Центром деятельности И., сохранивших монополию на проповедь христианства до 1596 г., когда в Японию прибыли францисканцы, был о-в Кюсю. Группа маленьких прибрежных деревень в 70–90-х гг. XVI в. превратилась в процветающий торговый порт — г. Нагасаки, базу европ. флота. В 1569 г. там на месте разрушенного буддийского храма была основана ц. Всех святых. В 1571 г. в городе приняли христианство более 1,5 тыс. чел. В 1580 г. даймё Омуре Сумитада, первым из япон. князей принявший крещение, передал Нагасаки и его окрестности в вечную собственность ордену И. Это дало возможность ордену участвовать в торговле кит. шелком, что на время решило ряд финансовых проблем миссии. В 1585 г. участие ордена в торговых операциях было запрещено папой Григорием XIII, однако тайно И. участвовали в торговых сделках вплоть до изгнания ордена из Японии.

Из-за нехватки священников И. привлекали к нек-рым делам миссии (поддержание порядка в церквях, помощь проповедникам, совершение некоторых богослужений) мирян из местной знати. В 1579 г. на миссию работали более 400 мирян-японцев. В связи с ростом числа христиан остро встал вопрос о создании в Японии католич. образовательных учреждений. В 1579 г. прибывший в Японию Валиньяно основал первые семинарии в Арима (ныне префектура Нагасаки) и Адзути (ныне префектура Сига). В Фунай была создана иезуитская коллегия. В 1580 г. в Усуки (ныне префектура Оита) И. осно-

вали школу для новичков, в к-рую были приняты 6 португальцев и 6 японцев.

В последние годы правления Ода (ум. в 1582) и при его преемнике Тоётоми Хидэёси отношение к И. центральной власти оставалось доброжелательным (до 1587). В 1582 г. на средства 3 принявших христианство даймё было организовано посольство в Европу, вместе с к-рым отбыл в Гоа (а потом в Рим) Валиньяно. Его усилиями в 1585 г. папа Григорий XIII буллой «*Ex pastoralis officio*» установил монополию И. на проповедническую деятельность в Японии. Успехи, достигнутые орденом в 70-х — нач. 80-х гг. XVI в. (к этому времени в Японии насчитывалось ок. 200 тыс. христиан и 250 церквей), воодушевили И.: они стали считать Японию самой перспективной из азиат. стран, а японцев — самыми восприимчивыми к христ. проповеди.

Тоётоми, получив титул регента-кампаку при императоре, в 1586 г. обратился к вице-провинциалу ордена пресв. Гашпару Коэлью с просьбой о поддержке в планируемой им военной кампании на о-ве Кюсю и помощи в организации похода на Корею (в частности, в посредничестве при переговорах с португ. перевозчиками). В нарушение принципа политического нейтралитета, сформулированного Валиньяно, глава миссии согласился. В 1587 г. Тоётоми захватил о-в Кюсю и, находясь в Хаката (ныне Фукуока), 25 июля издал антихрист. указ: всем миссионерам предписывалось в течение 20 дней покинуть территорию страны (фактически указ не был выполнен). Поворот в религ. политике объяснялся прежде всего тем, что нек-рые принявшие крещение даймё разрушали буддийские и синтоистские храмы и силой принуждали своих подданных принять новую веру. Такая позиция противоречила традиц. для япон. культуры установке на веротерпимость. В то же время опасения Тоётоми вызывала принадлежность Нагасаки Об-ву Иисуса — владения ордена были конфискованы, для управления городом назначен япон. чиновник. Среди др. причин называется недовольство правителя нетрадиц. пищей миссионеров (говядина и конина), а также распространением работоторговли в Юж. Японии (общественное мнение возлагало вину за это на И.).

При Тоётоми была проведена 1-я массовая казнь христиан, среди которых были иезуитские и францисканские проповедники. Причиной, вероятно, стало неосторожное высказывание капитана испан. галеона «Сан-Фелипе», к-рого на пути из Манилы в Мехико буря прибила к япон. берегу недалеко от Урадо (пров. Тоса). В разговоре с япон. чиновником капитан обмолвился, что испан. король всегда шлет на новые территории католич. миссионеров, чтобы потом захватить эти земли и превратить их в колонии. 3 янв. 1597 г. в Киото 6 францисканцам, 3 И. и 15 японцам-мирянам (всего 24 христианам) публично отрезали уши и с позором провезли по городу, потом в течение месяца мучеников водили по стране. В пути число мучеников увеличилось: стража задержала 2 христиан, тайно ухаживавших за арестованными. Казнь состоялась 5 февр. 1597 г. в Нагасаки (26 япон. мучеников канонизированы в 1862). Впосл. репрессии против христиан усилились. Тоётоми издал указ, запрещающий даймё исповедовать христианство; в 1598 г. было уничтожено 37 католич. церквей, закрыты семинария в Арима и коллегия в Амакуса.

Со смертью Тоётоми в сент. 1598 г. гонения закончились, церкви и учебные заведения были постепенно восстановлены. Из Кореи вернулись И., находившиеся там во время военных действий 1592–1598 гг. В 1600 г. в Японию прибыли еще 14 И. В том же году папа Климент VIII опубликовал буллу, согласно к-рой И. лишались монополии на проповедь в Японии и разрешалось проповедовать миссионерам любых орденов, при условии что они подчинялись королю Португалии. В нач. XVII в. в япон. портах впервые появились голл. корабли под командованием англичанина У. Адамса. Голландцы были тепло приняты сёгуном Токугава Иэясу (1603–1605). В отличие от португальцев и испанцев голландцы и англичане, не заинтересованные в христ. миссионерстве, вскоре стали выгодными партнерами сёгуна.

В 1603 г. вновь начались преследования христиан: в Хиго казнили самураев, отказавшихся отречься от Христа, в Нагасаки уничтожили неск. церквей. Однако ни Токугава Иэясу, ни его сын Токугава Хидэатада в это время не проявляли враждебности к христианству. Изменение религ.

политики началось после 1612 г.: 2 христиан из ближайшего окружения бывш. сёгуна были уличены в коррупции и казнены. Это послужило сигналом к началу гонений. 27 янв. 1614 г. был издан указ, запрещающий исповедание христианства. Миссионеры должны были покинуть страну, от мирян требовалось отречение от Христа. В февр. того же года И. со всей страны были собраны в Нагасаки, но из-за отсутствия кораблей их изгнание было отложено до окт. В 1622 г. в Нагасаки и в 1623 г. в Эдо (ныне Токио) состоялись массовые казни христиан. В следующие годы гонения на христиан продолжались, многих подвергли пыткам, принуждая отречься от новой веры. Документально подтверждена казнь ок. 3 тыс. христиан. Некоторые И. ушли в подполье: в 1621 г. на территории Японии находилось 36 членов ордена. В 1637–1638 гг. с лозунгами защиты христ. веры выступили ок. 37 тыс. участников Симабарского восстания (на п-ове Симабара к востоку от Нагасаки). Напуганные успехами повстанцев власти мобилизовали против них более чем 100-тысячную армию. Практически все повстанцы были уничтожены (опустевшие после восстания области были принудительно заселены жителями разных районов страны), антихрист. меры были еще более ужесточены, рядом указов 1633–1639 гг. страна была фактически закрыта для европейцев. Все миссионеры, а также португ. торговцы подлежали высылке. С 1641 г. лишь голландцы и китайцы получили право торговли с Японией, и только в порту Нагасаки. И. неоднократно пытались тайно проникнуть на территорию Японии. В 1643 г. провинциал ордена Педру Маркиш с 12 спутниками высадился в Японии. Проповедников схватили, подвергли пыткам, после чего выслали из страны.

На протяжении долгого времени И. являлись монопольными носителями европ. культуры в Японии: португ. торговцы не проникали дальше портов о-ва Кюсю, миссионеры др. орденов начали прибывать в Японию лишь с нач. XVII в. Важной составляющей деятельности И. было книгопечатание. Первые книги (катехизис Ксаверия, грамматика япон. языка Х. Фернандеса) печатались методом ксилографии. Первый печатный пресс с наборными шрифтами

был доставлен в Японию благодаря Валиньяно в июле 1590 г. Вскоре пресс был укомплектован иероглифическим и слоговыми (хирагана и катакана) шрифтами для печати книг на япон. языке. Выбор выпускаемых книг диктовался потребностями иезуитской миссии: лит-ра (в т. ч. методическая), по к-рой можно было учить латынь, португ. или япон. языки, катехизисы, жития католич. святых, календари и т. п. Продукция, вышедшая из-под печатного прессы И. в 1590–1614 гг., была представлена переводами религ. лит-ры с европ. языков на японский (1-й напечатанный наборным шрифтом книгой стал сборник житий святых (Sanctos no Gosagyo, 1591), написанный азбукой ромадзи). В 1596 г. был издан сб. «Contemptus Mundi» (Презрение к миру), в состав к-рого вошел перевод трактата «Imitatio Christi» (Подражание Христу) *Фомы Кемпийского*. В 1599–1600 гг. вышло 2-томное «Наставление грешников» (Guia do Pecador) Луиша деи Гранады. Единственным светским произведением, изданным И., является сборник басен Эзопа (Esopo no Fabulas, 1593). Вторую группу составляет оригинальная япон. лит-ра, необходимая для изучения языка. «Повесть о доме Тайра» (Heike Monogatari, 1593) была записана в системе ромадзи и адаптирована Фуканом Фабианом, вполс. отошедшим от католичества и написавшим антихрист. трактат «Попрание Бога» (На Daiusu, 1620). Огромное значение имели лингвистические труды И. Первым стала грамматика япон. языка (1564) Фернандеса. Были опубликованы основополагающие в изучении япон. языка работы: португалолат. словарь япон. языка (Dictionarium Latino Lusitanicum ac Iaponicum, 1595), словарь чтения иероглифов (Rakuyochu, 1598–1599), японскопортуг. словарь (1603). Венцом деятельности И. в этой области является филологический трактат Ж. Родригиша (Arte da Lingoa de Iapanam, 1608; краткая редакция — 1620), где автор анализирует грамматику языка, лексическое значение аффиксов, различные диалекты.

И. способствовали распространению техники гравюры и масляной живописи. Основположниками япон. школы масляной живописи стали Джованни Николо (1560–1626) и Якобо Нива (1579–1638). Япон. мастера, работавшие в той же технике,

в основном копировали работы европ. художников. После указа 1614 г. о запрете христианства по всей Японии развернулась кампания по уничтожению предметов искусства, связанного с миссиями И.

Ист.: Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Japão et China aos da mesma Companhia da Índia et Europa, des do anno de 1549 ate o de 1580. Tokyo, 1972. 2 t.; *Fróis L.* Historia de Japam / Ed. J. Wicki. Lisboa, 1976–1984. 5 vol.; *Rodrigues J.* Historia da Igreja do Japão. Macau, 1954–1955. 2 vol.; *Valignano A.* Sumario de las cosas de Japon (1583), Adiciones del sumario de Japon (1592) / Ed. J. L. Alvarez-Taladriz. Tokyo, 1954; *idem.* Les Jésuites au Japon: Relation missionnaire (1583) / Trad., presentation et notes de J. Besineau. P., 1990; *он же (Валиньяно А.)*. Предупреждения и предостережения по поводу обычаев и нравов, распространенных в Японии // Япония как она есть: Страна недоступности. М., 2006. Кн. 1: Книга японских обыкновений / Сост.: А. Мещеряков. С. 251–305; *Kirishitan bunko: A Manual of Books and Documents on the Early Christian Missions in Japan* / Ed. J. Laures. Tokyo, 1957³; *Os Portugueses no Japão 1543–1640: Notas e documentos* / Ed. L. Norton. Lisboa, 1952; *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543–1640* / Ed. M. Cooper. Berkeley, 1965; *Ксаوية Ф.* Письмо в штаб-квартиру ордена // Япония как она есть. 2006. Кн. 1. С. 233–250.

Лит.: *Владимир (Соколовский), ep.* Недобрые деяния иезуитов в Японской империи в XVI и XVII в. и до настоящего времени. Воронеж, 1892; *Bernard H.* Valignani ou Valignano, l'auteur veritable du récit de la première ambassade japonaise en Europe (1582–1590) // Monumenta Nipponica. Tokyo, 1938. Vol. 1. N 2. P. 378–385; *Schütte J. F.* Introductio ad historiam Societatis Jesu in Japonia: 1549–1650. R., 1968; *idem.* Valignano's Mission Principles for Japan. St. Louis, 1980–1985. 2 vol.; *Jennes J.* A History of the Catholic Church in Japan: From Its Beginnings to the Early Meiji Era (1549–1873). Tokyo, 1973; *Satow E. M.* The Jesuit Mission Press in Japan: 1591–1610. Tokyo, 1976; *Elisonas J.* Christianity and the Damyo // The Cambridge History of Japan. Camb., 1988. Vol. 4: Early Modern Japan. P. 301–372; *Elison G.* Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan. Camb. (Mass.), 1991; *Boxer C. R.* The Christian Century in Japan: 1549–1650. Manchester, 1993; *Moran J. F.* The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in 16th-Cent. Japan. L.; N. Y., 1993; *Ross A. C.* A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China, 1542–1742. N. Y., 1994; *Higashibaba I.* Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice. Leiden; Boston, 2001; *Farge W. J.* The Japanese Translations of the Jesuit Mission Press, 1590–1614: De Imitatione Christi and Guia de Pecadores. N. Y., 2002; *Cooper M.* The Japanese Mission to Europe, 1582–1590: The Journey of Four Samurai Boys through Portugal, Spain and Italy. Folkestone, 2005; *Кум Э.* Недолгое свидание: Христ. миссия в Японии (1549–1614) // Япония как она есть. 2006. Кн. 1. С. 218–232.

Э. П. К.

В Кумае. В отличие от др. регионов Китай долгое время оставался закрыт для католич. миссионеров: кит. правительство жестко ограни-

чивало присутствие европейцев на территории гос-ва. У истоков миссионерства И. в Китае стоял Франциск Ксаверий (скончался в 1552 г. на о-ве Шанчуаньдао, ожидая разрешения на въезд в Китай). Португ. правительство неоднократно обращалось к кит. императорам с просьбами разрешить миссионерскую деятельность на материке, однако добиться открытия границ для католич. проповедников так и не удалось. В 1568 г. в Макао прибыл испан. иезуит Хуан Багист Рибейра, но после неск. неудачных попыток проникнуть в Китай был вынужден вернуться в Европу. В 1573 г. куратором миссии в Индии и Японии был назначен Валиньяно, чья деятельность в Японии имела большой успех. На пути в Японию Валиньяно провел значительное время в Макао и принял решение о необходимости активной миссионерской деятельности в Китае, для чего он пригласил из Италии Микеле Руджери, с к-рым будут связаны первые успехи иезуитской миссии в Китае. Прибыв в Макао ок. 1581 г., Руджери впервые обратился к китайцам с проповедью на кит. языке (в Макао, затем в пров. Гуандун). В 1585 г. на кит. языке был издан составленный им совместно с Маттео Риччи католический катехизис «Истинные сведения о Небесном Господе и священной религии» (Тяньчжу шэнцзяо шилу).

В 1581 г. из орденской пров. Вост. Индий с центром в Гоа выделилась вице-пров. Япония (провинция с 1611), к-рой подчинялась миссия И. в Китае. Буллой «Ex pastoralis officio» (1585) папа Григорий XIII санкционировал вхождение Китая в зону португ. влияния, где И. получили монопольные права на миссионерскую деятельность. В 1623 г. сформировалась независимая вице-пров. Китай. Главой вице-провинции считался вице-провинциал, деятельность которого контролировалась специально назначаемыми прокураторами, настоятелями, визитаторами.

Принципы миссионерской деятельности И. в Китае в основном были разработаны Риччи. Он прибыл в Китай в 1582 г. и спустя год, овладев основами кит. языка, переехал вместе с Руджери из Макао в Чжаоцин. Риччи неоднократно переезжал: в 1589 г. — в Шаочжоу (Шаогуань, пров. Гуандун), в 1595 г. — в Наньчан (пров. Цзянси), в 1599 г. — в Нанкин (Наньцин, столица на-



Составление карты Китая
М. Риччи и Сюй Гуацзи
(вверху Игнатий Лойола и Франциск
Ксаверий). Гравюра. 1687 г.

местничества Цзяньнань). В 1601 г. он отправился в Пекин, где вскоре благодаря познаниям в науках (прежде всего в картографии) добился расположения кит. имп. Ваньли из династии Мин. В катехизисе «Истинный смысл Небесного Господа» (Тяньчжу ши, 1603) Риччи отстаивал идею совместности учения Конфуция и христианства, считая конфуцианство «прелюдией» христ. религии, учением, не противоречащим христианству в принципиальных вопросах. Крайне резко Риччи выступил против буддизма и даосизма; это объясняется тем, что конфуцианство является скорее социально-этичес-



М. Риччи. А. Шалль фон Белл,
Ф. Вербист. Гравюра. XVII в.

ким учением, обрядно-религ. содержание (культ предков, гос. культ Неба и стихий и т. п.) занимает в нем второстепенную позицию; в противоположность этому даосизм и буддизм представляют собой религии в полном смысле слова и потому рассматривались Риччи как конкуренты христианства. Формула «дополнять конфуцианство и подавлять буддизм» (бу жу и фо) стала впол-

основой миссионерской политики И. В стремлении максимально адаптировать христианство к кит. культуре Риччи защищал тезис о соответствии Тяньчжу (Небесного Господа, кит. термин для обозначения Бога, предложенный Руджери) древнекит. божеству Шанди (Всевышний владыка). Впосл. использование подобной терминологии неоднократно подвергалось сомнению в ходе «спора об именах». Чтобы европейцы могли ознакомиться с конфуцианским учением, Риччи перевел на латынь конфуцианское «Четверокнижие» (Сы шу). Идея адаптации христианства к кит. культуре нашла поддержку в Риме. В 1615 г. кит. священникам было разрешено использовать во время мессы кит. язык вместо латыни.

Риччи также поставил цель ознакомить китайцев с достижениями совр. европ. науки. В 1602 г. он издал карту мира, из к-рой китайцы узнали о существовании Америки и расположении своей страны на земном шаре. Риччи перевел 6 книг «Начал» Евклида, ряд работ по астрономии, математике, геометрии и т. д. Риччи пользовался известностью в Китае: его пространная биография была помещена в офиц. историю династии Мин.

В 1616 г. по инициативе влиятельного нанкинского чиновника, сотрудника ведомства ритуалов Шэнь Цюэ, начались гонения на христиан, продолжавшиеся неск. лет. В 1622 г., после 1-й волны гонений, в Пекин прибыли нем. И.: Иоганн Адам Шалль фон Белл и Иоганн Теренций Шрек. Императоры Тяньци (1620–1627) и Чунчжэнь (1627–1644) использовали знания и навыки европейцев как для работы

над исправлением календаря, так и для модернизации кит. армии. Отлитые под рук. И. пушки, снабженные клеймами с именами святых, использовались для защиты от наступающих маньчжуров.

В последнее десятилетие эпохи династии Мин члены Об-ва Иисуса лишились монополии на проповедь в Китае: в 1633 г. папа Римский Урбан VIII объявил Китай открытым для всех миссионеров. В страну прибыли францисканские и домини-

канские проповедники; один из них, доминиканец Хуан Батиста Моралес, вернувшись из Китая в Европу, в 1641 г. поставил перед папой Урбаном VIII и Конгрегацией пропаганды веры вопрос о «китайских ритуалах». И. обвинялись в «идолопоклонстве», терпимом отношении к культу Конфуция и языческим формам поклонения предкам, орден критиковали за послабления для новообращенных (освобождение от постов и от работы в воскресенье, упрощенная процедура при крещении женщин и т. д.). Несмотря на то что противникам И. не удалось добиться офиц. осуждения практики «китайских ритуалов» папой Урбаном VIII, вопрос ритуалов в 40-х гг. XVII в. активно обсуждался и грозил стать серьезной проблемой для миссии И. в Китае.

25 апр. 1644 г. Пекин был захвачен повстанческой крестьянской армией под командованием Ли Цзычэна. Большинство находившихся в Китае И. отправилось на юг страны, чтобы присоединиться к Гуйвану, принцу из династии Мин,— тот объявил себя регентом и правил в Юж. Китае под именем Юнли (1647–1661). Влияние И. при дворе последнего императора из династии Мин в Пекине и во время правления Юнли способствовало распространению христианства среди представителей высшего чиновничества империи. Один из командующих войсками Юнли — губернатор Гуанси, наместник Лянгуана, а также главный евнух Пан Тяньшоу (Ахилл Пан) приняли христианство. Австрийский иезуит Андреас Вольфганг (Ксаверий) Коффлер крестил членов семьи и наложниц Юнли (мать приняла имя Мария, жена стала Анной, наследный принц был крещен Константином, вдовствующая императрица получила имя Елена). И. оказались главными союзниками имп. семьи в борьбе с маньчжурами. Так, в критической ситуации Елена и Ахилл Пан решили просить помощи у папы Римского Иннокентия X и генерала ордена Франческо Пикколомини: в 1651 г. польск. иезуит Михал Павел Бойм, автор 1-го лат. перевода текста Сианской несторианской стелы (воздвигнута в 781), отправился с письмами в Рим, в к-рых имп. чета просила молитесь за дело Минов, а также прислать в Китай еще И. Только в кон. 1655 г. Бойм получил ответ от папы Александра VII; в 1658 г., когда он

прибыл в Тонкин, обреченность юж. династии Мин была очевидна. Вскоре после возвращения Бойм умер в Гуанси.

У И. в Китае не было к.-л. политических обязательств, что давало возможность католич. миссионерам в зависимости от обстоятельств примыкать к той или иной группировке. Так, Шалль фон Белл остался в захваченном Пекине и вскоре завоевал доверие имп. Шуньчжи (1643–1661, самостоятельное правление с 1650) и его дяди-регента из новой маньчжурской династии Цин. Имп. Шуньчжи выделил средства на строительство Южного храма (Наньтан), освященного в честь Непорочного зачатия Девы Марии (вместил 2 тыс. чел.). В 1648 г. Шалль фон Белл возглавил Пекинскую миссию ордена.

В сент. 1645 г. в Риме был издан запретительный декрет об участии кит. христиан в конфуцианских ритуалах; на основании обвинений в еретическом потакании языческим обрядам деятельность И. в Китае осудила специальная комиссия. Тогда же членам ордена было запрещено заниматься астрономией и исправлением календаря при дворе китайского императора. В 1656 г., после поездки в Рим Мартино Мартини, к-рый объяснил папе ситуацию, запрет был отменен. В нач. 1664 г. папа Александр VII разрешил И. в Китае оставаться на занимаемых ими постах при условии, что деятельность членов ордена, связанная с исправлением календаря, не будет иметь ничего общего с «суевериями», а напротив, И. будут всячески стараться привести календарь в соответствие с принятым в католич. Церкви. Опасения И. вызвали попытки проникновения в Китай голландцев, к-рые в тот период вытесняли португальцев из Юго-Вост. Азии и Полинезии. В 1656 г. под влиянием Шалля фон Белла император отказал в размещении на территории Китая голландской торговой миссии под предводительством Д. Ньюхофа. В противовес голландцам И. оказывали поддержку рус. посольству Ф. И. Байбакова, хотя оно и не имело успеха.

Высокому положению И. при императорском дворе завидовали придворные. В 1664 г. Шалль фон Белл и его соратник фламандец Фердинанд *Вербист* были арестованы по навету, что положило начало новым гонениям. По всей стране закрывались христ. храмы (к 1664 их насчи-



Иезуитские астрономы и кит. имп. Канси. Фрагмент гобелена «Астрономия». Худож. Ж.-Б. Фонтене. Нач. XVIII в. Мастерская в Бове (галерея Ж. Кузеля, Париж)

тывалось 159, ордену И. принадлежал 41), запрещалось исповедание католицизма, миссионеры изгонялись в Кантон (Гуанчжоу) и Макао. Из 38 И., проповедовавших на территории Китая, лишь 4 было позволено остаться в стране.

Для И. ситуация изменилась к лучшему лишь после свержения в 1669 г. режима кн. Обоя, регента имп. Канси. Заточенные в тюрьму И. получили помилование, им вернули должности при имп. дворе. Указ 1671 г., хотя и запрещал китайцам принимать христианство, положил конец преследованиям католич. миссионеров. Правление имп. Канси (1661–1722, самостоятельно с 1669) стало наиболее благоприятным для И. По ходатайству Вербиста, быстро ставшего одним из самых доверенных лиц императора, Канси обратился к франц. кор. Людовику XIV с просьбой прислать в Китай образованных И. Выбор пал на получивших почетные титулы «королевских математиков» членов Королевской АН Жана де Фонтане в качестве главы миссии И., Ги Ташара, Жоашена Буве, Жана Франсуа Жербийона, Клода де Видлу и Луи Даниеля Ле Конта. Они хорошо знали кит. и маньчжурский языки (Жербийон был переводчиком имп. Канси и в 1689 принимал участие в составлении русско-кит. Нерчинского договора). Указом о веротерпимости (1692) христианство получило офиц. статус и было выведено из категории «ложных сект». В сле-

дующем году И. удалось обратить в католичество более 20 тыс. китайцев. В благодарность за излечение больного малярией императора с помощью нового в медицине того времени средства хинина И. получили в подарок от Канси участок земли внутри «Запретного города» для постройки резиденции (июль 1693) и деньги на строительство там католич. храма. 9 дек. 1703 г. Жербийон (с 1700 вице-провинциал Китая) совершил торжественное освящение ц. во имя Всевышнего Господа, или Северного храма (Бэйтана), украшенного надписями, каллиграфически исполненными императором. Помимо миссионерских И. преследовали и политические цели. Известно, что Вербист активно поддерживал рус. посольство Н. Г. Спафария (1675), тайно передавал дипломату информацию о ходе рассмотрения его вопроса при дворе императора.

В последние годы правления имп. Канси и в особенности после его смерти положение католич. миссионеров и кит. христиан ухудшилось. Близость И. ко двору давала поводы для обвинений, к-рые не всегда были беспочвенными (напр., члены ордена пытались повлиять на вопрос престолонаследия). В Европе осложнилась обстановка вокруг миссий И.; разгоревшийся после допуска миссионеров других орденов в Китай «спор о ритуалах» достиг к 1-й трети XVIII в. апогея. В 1700 г. группа профессоров богословского фак-та Парижского ун-та направила в папскую канцелярию письмо, в котором обвинила И. в лицемерии, в отсутствии единства во взглядах, в извращении христ. догм. Возмущение парижских богословов вызвали работы Ле Конта (*Le Comte L. Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*. P., 1696) и Ш. Ле Гобьена (*Le Gobien Ch. Histoire de l'Édit de l'empereur de la Chine en faveur de la religion chrétienne avec un éclaircissement sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux mort*. P., 1698). Письмо стало первым в череде памфлетов и монографий, осуждавших миссионерскую политику И. в Китае. 20 нояб. 1704 г. комиссия кардиналов объявила почитание Конфуция и предков суеверием и запретила кит. христианам практиковать его. Был разрешен и «спор об именах»: единственным верным термином для обозначения христ. Бога был признан «Тяньчжу». Папа

Климент XI утвердил решения кардинальской комиссии (декрет, вновь разрешивший кит. обряды в богослужении и оправдавший практику Риччи и его преемников, изд. только в 1939). Позиция папы не могла вызвать одобрение кит. императоров Канси и Юнчжэна (1723–1735) и повлияла на эффективность проповеди И. в Китае. В ответ на папское осуждение практики «китайских ритуалов» в 1704 г. имп. Канси в дек. 1706 г. издал указ, позволивший остаться в стране только тем миссионерам, к-рые соглашались следовать принципам проповеди, сформулированным Риччи. Император запретил обнародовать буллу папы Климента XI «Ex illa die» от 1715 г., к-рая подтвердила декрет 1704 г. и требовала от всех миссионеров и священнослужителей в Китае повиновения под страхом отлучения от Церкви (положения папской буллы «Ex illa die» в 1742 подтверждены буллой «Ex quo singulari» Бенедикта XIV). Преемник Канси имп. Юнчжэн в изданном им «Священном эдикте» заявил, что Китай имеет свою религию, а Запад — свою, каковую незачем пропагандировать в Китае. В христианстве стали видеть учение, борющееся с конфуцианством, а значит, с основами имп. власти и государства. Христианство было запрещено как «неканоническая» доктрина.

В 1723 г. в пров. Фуцзянь начались гонения на И. К 1724 г. относятся проскрипционные указы, согласно к-рым по всему Китаю церковные здания изымались в пользу казны, а кит. христианам предписывалось отказаться от «еретического учения» (официально христианство классифицировалось кит. законами как опасная запрещенная секта до 1870). Лишь нек-рые И. были оставлены при имп. дворе в качестве специалистов в естественных науках (но проповедовать им было строго запрещено), многие были отосланы в провинции. В 40–50-х гг. XVIII в. большинство И. было арестовано и выслано из страны. К тому же португ. правительство указом 1759 г. запретило действия ордена И. на всех территориях, входивших в зону влияния Португалии, что стало причиной ареста 24 И., проживавших в Макао (их также выслали в Европу).

Известие о роспуске ордена И., распространившееся среди миссионеров в Китае раньше, чем было опубликовано офиц. папское бреве, вы-

звало раскол среди И. Одни из них (в т. ч. Фелиш да Роша, Луиджи Киполла) вышли из ордена еще до обнародования бреве. Другие (Хосе Эспинья, Франсуа Буржуа) намеревались дождаться прибытия документов в Нанкин и оглашения их епископом Пекина. Оставшиеся в ордене И. раскололись на 2 партии. Первая под предводительством главы Императорского математического бюро и вице-провинциала ордена Эспинья пыталась наладить связи с португ. правительством и еп. Макао Алешандре да Силвой Педросой Гимарайншем. Члены этой группы отказались поинноваться Пекинскому еп. Готфриду Ксаверу ван Ламбекховену и еще в июле 1775 г. подчинились решению папы. В нояб. 1775 г. распоряжением еп. Макао А. да Силвы Педросы Гимарайнша главным викарием Пекинского еп-ства и управляющим им был назначен Эспинья. Вторая группа И., состоявшая в основном из французов и австрийцев, сохраняла верность епископу Пекина и вышла из ордена после офиц. обнародования бреве 13 нояб. 1775 г.

кит. язык были осуществлены Риччи. Он участвовал в переводе катехизиса Руджери, а затем самостоятельно перевел молитву «Отче наш», Символ веры и др. Ему принадлежат также 8 простых мотетов с кит. стихами, описывающими нравственные догмы христианства (созданы по заказу императора). Значительная часть богослужебных переводов была сделана после 1615 г., когда И. получили разрешение проводить мессы на кит. языке. Переводы из Евангелий (Шэнцзин чжицзяо, 1636), сделанные португ. миссионером Эммануэлем Диашем, использовались рус. миссионерами в Китае в XVIII в. Стремясь переосмыслить конфуцианство, Джулио Аленн составил новые комментарии к текстам Конфуция. Расцвет деятельности миссии И. приходится на правление имп. Канси. В этот период получил известность и широкое распространение пространный катехизис «Беседы в соборе ангелов» (Тяньшэнь хуэйкэ, 1641), написанный для китайцев Франческо Бранкати. Переводами богословской литературы на кит.

язык и установлением в Пекине праздника Св. Сердца Христова известен картограф и историк француз Жозеф де Мориак де Майя. Осо-

Церковь Всевышнего Господа
(Северный храм) в Пекине.
1703 г.



бое место в богословской литературе эпохи Канси принадлежит направлению «фигуралистов». Его сторонники стремились отыскать свидетельства знакомства китайцев с

29 апр. 1785 г. в Пекин прибыли представители ордена *лазаристов*, к-рым по указу Конгрегации пропаганды веры от 8 мая 1785 г. были переданы полномочия И.

По данным исследователей, в XVI–XVII вв. в Китае вышло 402 книги, переведенные или написанные И.: 161 из них — переводы Свящ. Писания, катехизисы и т. п., в 82 книгах толковались основы христ. веры, 51 книга была посвящена истории христианства, 18 книг — философии, 18 — политике, 63 книги научного содержания и 9 книг — художественная лит-ра и книги по искусству. Первые лит. переводы на

монотеизмом, который, по их мнению, воссоздается, будучи очищенным от ересей и языческих наслоений, в конфуцианстве. Основателем этого направления был Буве, также следует назвать Жозефа Анри де Премара (1666–1736) и Жана Франсуа Фуке (1665–1741), издавшего комментарий к «И-цзин».

В кон. XVII–XVIII в. И. перевели на китайский язык и издали в Пекине 67 книг европ. авторов. Они познакомили китайцев с европ. военной наукой, нотной грамотой, устройством механических часов, производством стекла и техникой изготовления огнестрельного оружия.

Помимо переводов на кит. язык европ. работ по математике, астрономии, механике и гидравлике появлялись также научные труды, созданные кит. учеными под влиянием знакомства с европейской наукой (напр., сельскохозяйственная энциклопедия Сюй Гуанци). Выходили и оригинальные научные труды И., написанные на кит. языке. Важным направлением научной деятельности И. в Китае стала картография. Риччи выпустил кит. вариант карты мира Абрахама Ортелия (Юди шаньхай цюаньту), а затем, уже работая при дворе императора, — «Полную карту 10 тысяч государств всей земли» (Гунь-юй ваньго цюаньту, 1602). Разъяснения к последней послужили основой для соч. Алени «Поземельная опись заморских стран» (Чжифан вайцзи, 1623). Сделанные Буве, Жаном Батистом Режи и Домиником Парренином в военных целях карты подали имп. Канси идею картографировать при помощи И. всю страну (в 1719 изд. большая карта Китайской империи). Последние императоры династии Мин особое внимание уделяли проблеме уточнения кит. календаря. Специальное календарное ведомство возглавлял перешедший в католичество китаец Сюй (Павел) Гуанци (1552–1633), под началом которого работали иезуитские миссионеры Шалль фон Белл и Теренций. В это же время выходит составленный Никола Триго конкорданс кит. и григорианского календарей с текстами на лат. и сир. языках. Позднее Шалль фон Белл возглавил календарное ведомство. Приехавший в 1658 г. в Китай Вербист оснастил европ. оборудованием обсерваторию в Пекине.

И. проявили себя как талантливые воспитатели буд. правителей Китая. Шалль фон Белл был одним из наставников юного Канси, который, по воспоминаниям современников, глубоко почитал его и прислушивался к его советам; Буве и Жербийон, после смерти Вербиста возглавивший астрономическое ведомство, преподавали Канси геометрию, анатомию и философию, сочиняли для него и переводили на маньчжурский язык математические трактаты. Учителем имп. Цяньлуна (1736–1795) по вопросам европ. науки стал француз Жан Жозеф Мари Амио, прибывший в Пекин в 1751 г.

В области изобразительного искусства И. создали новые стили, соединявшие европ. реализм с кит.

традицией. Дж. Кастильоне (1688–1766) пользовался большим авторитетом как художник и у кит. императоров, и у кит. живописцев, которым давал уроки. По совместному проекту Кастильоне и Мишеля Бенуа в летней резиденции кит. императоров Юаньминьюане были построены павильоны в китайско-европ. псевдобарочном стиле. О серьезном влиянии европ. живописной традиции можно говорить применительно к У Ли (1632–1718), кит. художнику, принявшему католичество, вступившему в орден И. и ставшему католич. пресвитером. Характерный сплав европ. и традиц. кит. живописи, выработанный Кастильоне и его учениками, лег в основу придворного изобразительного искусства династии Цин, на принципах к-рого базируется традиц. кит. живопись «го-хуа».

После восстановления ордена с новой миссией в Китай отправились французы Клод Готтлан, Бенжамен Брюйер и Франсуа Эстев. В июне 1842 г. они приехали в Шанхай по приглашению викария пров. Шаньдун и Хэнань Луиджи де Бези и католиков еп-ства Цзяньнань. В 1843 г. И. по просьбе еп. Л. Бери основали семинарию. В 1846 г. по указу императора Даюгуана ордену была возвращена конфискованная собственность. В ходе Тайпинского восстания мученически погиб иезуит Луиджи де Масса (17 авг. 1860). По приказу властей Шанхая был убит иезуит Виктор Вуйом (4 марта 1862). Во время «боксерского восстания» (1898–1900) погибли 4 И.

С 70-х гг. XIX в. И. в Китае активно занимались научными исследованиями и образованием. Иезуит Серафин Куврёр составил китайско-франц. словарь, перевел на франц. язык ряд важнейших конфуцианских канонов; врач-иезуит Леон Вигер оставил многотомные исследования и ряд хрестоматий по истории, философии и религии Китая. Иезуит Ма Сян-бо основал 3 ун-та (католич. ун-т Аврора (1903, Шанхай), ун-т Фудань (1905, Шанхай), академию Фужэнь (1913, Пекин)). В 1931 г. амер. И. основали технические школы в Шанхае и Нанкине. Вторая мировая война, а затем установление коммунистического правительства нанесли тяжелый удар по орденской миссии. Многие И. уехали из страны после 1952 г., те же, кто остались, были арестованы 8 сент. 1955 г.

В наст. время сведений о деятельности ордена в Китае нет.

Правопреемницей миссии И. в Китае можно считать миссию на Тайване. Первым иезуитом, прибывшим туда, был американец Э. Мёрфи (1912–2005). На Тайване И. способствовали созданию системы образования и здравоохранения.

Ист.: *Sommervogel C.* La bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Brux., 1898. Т. 8. P. 574–586; *China in 16th Cent.: The Journals of Matthew Ricci, 1583–1610 / Trad. from Latin by L. Gallagher.* N. Y., 1953; *Dehergne J.* Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800. R.: P., 1973; *Bibliography of the Jesuit Mission in China (ca. 1580 – ca. 1680) / Ed. E. Zürcher, N. Standaert, A. Duink.* Leiden, 1991.

Лит.: *Алексий (Виноградов), иером.* История Библии на Востоке: С обзором метода и условий благоприятных и неблагоприятных ее переводам и распространению христ. Церковью у разных народов. СПб., 1889–1895. Т. 1. Вып. 1–2; *он же.* Миссионерские диалоги М. Риччи с китайским ученым о христианстве и язычестве и обзор китайско-церк. римско-католич. лит-ры с XVI по XVIII ст. СПб., 1889; *Jenkins R. C.* The Jesuits in China and the Legation of Cardinal de Tournon: An Examination of Conflicting Evidence and an Attempt at an Impartial Judgment. L., 1894; *Pfister L.* Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552–1773. Chang-Hai, 1932–1934. 2 vol.; *Allan C. W.* Jesuits at the Court of Peking. Shanghai, 1935; *Rowbotham A. H.* Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China. Berkeley, 1942; *Plattner F. A.* Jesuiten zur See: Der Weg nach Asien. Zürich, 1946; *Sebes J., ed.* The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk (1689). The Diary of Thomas Pereira. S. J. R., 1961; *Dunne G. H.* Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty. Notre Dame (Ind.), 1962; *Collani C., von.* Die Figuristen in der China-mission. Fr./M.; Bern, 1981; *eadem.* Daoismus und Figurismus: Zur Inkulturation des Christentums in China // Tao: Reception in East and West / Ed. A. Hsia. Bern; N. Y., 1994. P. 3–34; *Witek J. W.* Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of J.-F. Foucquet, S. J. (1665–1741). R., 1982; *Minamiki G.* The Chinese Rites Controversy: From its Beginnings to Modern Times. Chicago, 1985; *Шаталов О. В.* К вопросу о характере «проповеднической» деятельности европейских миссионеров в Китае XVIII в. // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: 20-я годовичная науч. сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1986. Ч. 1. С. 84–90; *Rule P.* K'ung-tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretation of Confucianism. Sydney, 1986; *East Meets West: The Jesuits in China, 1582–1773 / Ed. C. E. Ronan.* B. C. Oh. Chicago, 1988; *Standaert N.* Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought. Leiden; N. Y., 1988; *idem.* Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing // *Ching Feng.* Hong Kong, 1991. Т. 34. N 4. P. 209–227; *idem.* The Jesuit Presence in China (1580–1773): A Statistical Approach // *Sino-Western Cultural Relations J.* Cedar Rapids (Iowa), 1991. Vol. 13. P. 4–17; *Zürcher E.* The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response // *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Cent.* / Ed. E. B. Vermeer. Lei-

den, 1990. P. 417–457; *Cummins J. S. A Question of Rites: Friar Domingo Navarette and the Jesuits in China*. Aldershot, 1993; *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning* / Ed. D. E. Mungello. Nettetal, 1994; *Western Learning and Christianity in China: The Contribution and Impact of J. A. Schall von Bell, S. J. (1592–1666)* / Ed. R. Malek. Nettetal, 1998. 2 vol.; *The Christian Mission in China in the Verbiest Era: Some Aspects of the Missionary Approach* / Ed. N. Golvers. Leuven, 1999; *Дубровская Д. В. Миссия иезуитов в Китае: Маттео Риччи и др. (1552–1775)*. М., 2001; *Ломанов А. В. Христианство и китайская культура*. М., 2002; *Brockey L. M. Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579–1724*. L., 2007.

О. В. Шаталов

В Эфиопии. Европ. гос-ва и Папский престол придавали большое значение контактам с Эфиопией, существовавшей как христ. анклав среди мусульм. гос-в и языческих племен, считая ее потенциальным союзником в борьбе против мусульман и отождествляя с легендарной державой *Иоанна Пресвитера*. Правители Эфиопии были заинтересованы в военной помощи европейцев, т. к. с началом джихада, объявленно-го имамом *Ахмадом Ибрахимом аль-Гази*, положение Эфиопии осложнилось. В дек. 1553 г. кор. Португалии Жуан III попросил Игнатия Лойолу выбрать 12 И. для проповеди на «земле Пресвитера Иоанна», в т. ч. кандидата на должность католич. патриарха Эфиопии. Избран Жуана Нуньиша Баррету и др. И.-миссионеров, *Лойола снабдил их подробной инструкцией*. Он предполагал, что в Эфиопии существует теократическое гос-во (во главе с царем — Пресвитером Иоанном), и рекомендовал И. обращаться прежде всего к царю и его приближенным, предлагая дружбу с европ. правителями и помощь в борьбе против мусульман. Действуя через окружение царя, миссионерам надлежало склонить *Эфиопскую Церковь* к унии с католич. Церковью, устранить из вероучения «важные суеверия» эфиопов (соблюдение норм ВЗ: обрезание, празднование субботы, различение чистой и нечистой пищи и др.) и ввести лат. богослужение и календарь.

В янв. 1554 г. папа Юлий III утвердил избрание Баррету и его 2 епископов-коадьюторов, но эфиоп. царь *Галавдевос* (Клавдий) разрешил им въезд в страну с условием, что миссия И. будет ограничена кормлением португ. поселенцев. В июне 1557 г. коадьютор Баррету, еп. Андрес де Овьедо и 5 И. прибыли ко двору Галавдевосо, к-рый по их просьбе органи-

зовал неск. диспутов с эфиоп. духовенством. По итогам диспутов царь составил исповедание веры, в котором подтвердил вероучение Эфиопской Церкви и попытался оправдать сохранение норм ВЗ. Новый царь Мина (Минас; 1559–1563) отменил религ. привилегии португальцев, запретив миссионерам проводить публичную проповедь, а эфиопам присутствовать на католич. богослужениях. Овьедо был вынужден покинуть двор и направился в обл. Тигре (Тыграй), где португ. колонисты поддержали восстание наместника Исаака (Йесхака; 1560–1561). Одержав победу, царь Мина лишил колонистов привилегий и ранее пожалованных земель, но вскоре был разбит поддержавшими Исаака тур. отрядами. Благодаря покровительству наместника И. получили во владение место близ совр. г. Адуа, где ими было основано миссионерское поселение Фремона. После смерти Баррету (дек. 1562) Овьедо получил титул католич. патриарха Эфиопии. Царь Сарца Денгель (1563–1597) подавил мятеж Исаака и, несмотря на то что И. поддерживали мятежников, разрешил им оставаться во Фремоне, где была создана община из обращенных эфиопов. После смерти Овьедо (1577) в Эфиопии оставались 3 И. Из-за османской оккупации побережья Эритреи связь миссии с Гоа стала затруднительной, лишь в 1596 г. во Фремону прибыл пресв. Б. да Силва.

В 1588 г. из Гоа во Фремону был послан испан. иезуит Педро Паэс, но он оказался в тур. плену и достиг Эфиопии лишь весной 1603 г. По прибытии во Фремону Паэс начал изучать амхарский язык и геэз, организовал миссионерскую школу и перевел с португ. языка краткий катехизис. После прихода к власти царь За-Денгель (1603–1604) пригласил его ко двору, вручил послания к папе и к кор. Испании Филиппу III и обещал перейти в католичество, если европ. государи окажут ему военную помощь, необходимую ввиду междоусобной войны и угрозы со стороны турок, занявших часть территории совр. Эритреи. Слухи о намерениях За-Денгеля привлечь португ. войска привели к восстанию, к-рое поддерживало местное духовенство, и гибели царя. Во время последовавшей междоусобицы царь Иаков (Якоб; 1597–1603; 1604–1607) также обратился к Паэсу с просьбой прислать воен-

ную помощь, обещая принять католичество, но вскоре он потерпел поражение от *Сисиния* (Суснойоса).

Новый эфиоп. царь просил Паэса содействовать установлению связи с португ. властями в Гоа, в 1610–1617 гг. передал ему послания к Римскому папе Павлу V, испан. кор. Филиппу III, генералу ордена Клаудио Аквавиве и др. лицам. После обращения в католичество брата царя Сээла Крестоса (1612) контакты Паэса с царским двором стали более тесными. И. получили земли для основания новых миссий в обл. Гондар (Гондэр), которая была в то время центром гос-ва. В соответствии с инструкцией Лойолы Паэс как миссионер проповедовал при царском дворе, подчеркивая, что принятие католич. веры будет способствовать консолидации власти и развитию контактов с европ. гос-вами. Он считал, что необходимо искоренить основные монофизитские идеи и внести изменения в местные церковные обычаи без их полного упразднения. Под влиянием регулярно проводимых Паэсом диспутов с эфиоп. богословами в 1620 г. Сисиний наложил запрет на празднование субботы, а в нояб. 1621 г. объявил о принятии католичества, принудив к этому и высшее эфиоп. духовенство.

При поддержке Сисиния и Сээла Крестоса И. перевели на геэз ряд католич. сочинений (в основном экзегетические и полемические произведения, богослужебные тексты). По просьбе царя были переведены также португ. законы и своды канонического права. Антониу Фернандиш занимался редактированием эфиоп. версии Свящ. Писания и вероучительных книг, напр. «Веры Отцов» (*Haumanotä Abäw*), в к-рую он включил Томос папы свт. *Льва I Великого*. И. составили грамматики амхарского языка и геэза. По просьбе Сисиния Паэс построил для него несколько дворцов и церквей, в т. ч. укрепленный дворец и католич. ц. Генете Иясус в Азэзо. И. использовали в Эфиопии более совершенную строительную технику и т. н. индопортуг. архитектурный стиль (церкви в Горгоре, в Азэзо; патриарший собор в Дэнкэзе).

После смерти Паэса (май 1622) Сисиний направил послание Римскому папе с просьбой прислать католич. патриарха. Им был назначен испанский иезуит Альфонсо Мендес, прибывший в Эфиопию в 1625 г.

и утвердивший кафедру при царской резиденции в Дэнкэзе. Плохо информированный о положении в стране, где католичество исповедовали только при царском дворе и в местах расположения иезуитских миссий, Мендес ошибочно полагал, что поддержка Сисиния означала безусловное принятие католич. веры всем населением страны. По требованию Мендеса 11 дек. 1625 г. Сисиний публично повторил католич. исповедание и на коленях принес присягу на верность Папскому престолу, что отрицательно отразилось на авторитете царя и было воспринято в стране как свидетельство гордыни И. Еще более негативно были восприняты требования Мендеса о повторном крещении всех эфиопов и новом рукоположении эфиопского духовенства, к-рые приняли таинства от последнего монофизитского митрополита (совершение таинств митрополитом при наличии в стране католич. патриарха и миссионеров объявлялось незаконным). Мендес настаивал на новом освящении эфиоп. церквей и изменении их внутреннего убранства (напр., в авг. 1626 иезуит Томе Барнету был направлен в Аксум, где освятил кафедральный собор по лат. обряду). Сильный резонанс вызвало повеление католич. патриарха вынести из церкви мон-ря Дэбрэ-Либанос мощи настоятеля Авраама. Мендес также предпринял попытку учредить инквизицию, ввести григорианский календарь и богослужение по лат. обряду.

Сближение Сисиния с И. привело к недовольству, которое усилилось после запрета соблюдать субботу и особенно после принятия царем католич. веры. Меры царя по насильственному введению католицизма вызвали массовый протест, в т. ч. в придворных кругах. Эфиоп. духовенство старалось не общаться с И., священники Аксумского собора Богоматери Сионской бежали, забрав с собой хранившийся там, по местному преданию, ковчег завета. Расширение деятельности И., их миссионерские поездки по стране вызвали протест у местных жителей. В 1628 г. наместник обл. Тигре Такла Гийоргис поднял восстание, уничтожил католич. алтарь в Аксумском соборе. Мятежи, вспыхнувшие в ряде областей, вынудили царя обратиться к Мендесу с просьбой о восстановлении религ. терпимости, однако патриарх отказал царю. После одной из

побед над мятежниками придворные указали царю на необходимость прекращения междоусобной брани. 24 июня 1632 г. Сисиний издал указ о восстановлении «александрийской веры» и об отречении от престола в пользу сына *Василица*, что вызвало стихийное уничтожение католич. алтарей в эфиоп. храмах. В сент. 1632 г. Сисиний умер, оставаясь католиком, и был похоронен в католич. дворцовой ц. Генете Иясус в Аззэо. Новый царь *Василид* отказался от контактов с Мендесом и связей с И., конфисковал земельные владения миссионеров и велел им удалиться во Фремону. В 1633 г., опасаясь мятежа католич. знати, *Василид* выслал И. из страны. Часть И. во главе с Мендесом была задержана османскими властями в г. Массауа с целью получения от них выкупа, вполсл. им удалось выехать в Гоа, где они безуспешно пытались убедить вице-короля организовать вооруженное вторжение в Эфиопию для восстановления католичества. Некоторые миссионеры тайно остались в Эфиопии, однако многие были обнаружены и убиты. *Василид* также расправился с представителями знати, к-рые желали остаться католиками (напр., в 1636 был арестован и казнен Сээла Крестос, в 1638 — придворный историограф Сисиния Такла Селасе). Чтобы не допустить проникновения в страну др. католич. миссионеров, *Василид* заключил договор с османскими властями г. Суакин. Сведения о деятельности И. были изъяты из офиц. историографии, царская хроника Сисиния подверглась значительной правке, царь-католик был представлен в ней как верный последователь Эфиопской Церкви. Построенные И. церкви и дворцы были заброшены и частично уничтожены. Ист.: *Alvares F.* Verdadeira informação das terras do Preste João das Índias. Lisboa, 1540, 1889; Breve relação da embaixada que o Patriarcha D. João Bermudez trouxe da Imperador da Ethiopia. Lisboa, 1565, 1875; *Ludolfus I.* Historia Aethiopia. Francofurti ad Moenum, 1681. Osnabrück, 1982. 2 Bde; *Tellez B.* The Travels of the Jesuits in Ethiopia. L., 1710; *Lobo J.* A Voyage to Abyssinia / Transl. S. Johnson. L., 1789; *Paez P.* Historia Aethiopiae: Lib. 1–4 / Ed. C. Beccari. R., 1905–1906. 2 vol. (Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales inediti; 2–3); *Almeida E., d'.* Historia Aethiopiae: Lib. 1–X / Ed. C. Beccari. R., 1907–1908. 3 vol. (Rerum Aethiopicarum; 5–7); *Mendez A.* Expeditio Aethiopia / Ed. C. Beccari. R., 1908–1909. 2 vol. (Rerum Aethiopicarum; 8–9); *Bruce J.* Travels to Discover the Source of the Nile. Edinb., 1813³. Vol. 3. P. 281–408; История Сисиния, царя Эфиопского // Эфиопские хро-

ники XVI–XVII вв. / Введ., пер., коммент.: С. Б. Чернецов. М., 1984. С. 153–321.

Лит.: *Болотов В. В.* Несколько страниц из церковной истории Эфиопии: К вопр. о соединении абиссин с правосл. Церковью // ХЧ. 1884. Ч. 1. № 1/4. С. 450–469; Ч. 2. № 7/8. С. 30–62; № 10/12. С. 775–832; *Тураев Б. А.* Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. (ЗИФФ; Ч. 65. Вып. 1); *Beccari C.* Notizia e saggi di opere e documenti inediti riguardanti la storia di Etiopia durante i sec. XVI, XVII e XVIII. R., 1903; *Tacchi Venturi P.* Pietro Paez apostolo dell'Abissinia al principio del sec. XVII // La Civiltà Cattolica. R., 1905. Vol. 3. P. 560–581; *Beshah G., Aregay M. W.* The Question of the Union of the Churches in the Luso–Ethiopian Relations: 1500–1632. Lisboa, 1964; *Beiene T.* La Politica cattolica di Seltan Sägäd I (1607–1632) e la missione della Compagnia di Gesù in Etiopia: Precedenti, evoluzione e problematiche. R., 1983; *Caraman Ph.* The Lost Empire: The Story of the Jesuits in Ethiopia. L., 1985; *Pennec H.* Des jésuites au royaume du Prêtre Jean (Éthiopie): Stratégies, rencontres et tentatives d'implantation: 1495–1633. P., 2003; *Cohen L.* The Jesuits in Ethiopia and the Polemics Over the Sacrament of the Eucharist // Les Deux réformes chrétiennes: Propagation et diffusion / Éd. I. Zinguer, M. Yardeni. Leiden; Boston, 2004. P. 138–150; *idem.* The Jesuit Missionary as Translator: 1603–1632 // Ethiopia and the Missions: Historical and Anthropological Insights / Ed. V. Böll. B., 2005. P. 7–30; *Chernetsov S.* Ethiopian Theological Response to European Missionary Proselytizing in the 17th – 19th Cent. // Ibid. P. 53–62; *Martínez d'Alòs-Moner A.* Paul and the Other: The Portuguese Debate on the Circumcision of the Ethiopians // Ibid. P. 31–52; The Indigenous and the Foreign in Christian Ethiopian Art: On Portuguese–Ethiopian Contacts in the 16th – 17th Cent. / Ed. M. J. Ramos, I. Boavida. Aldershot, 2004; *Alonso Romo E. J.* Andrés de Oviedo, patriarca de Etiopia // Península: Revista de estudos ibéricos. Porto, 2006. N 3. P. 213–232.

В Конго. Начало католич. миссии в Африке южнее Сахары связано с колониальной экспансией Португалии, чьи интересы в этом регионе были признаны др. европ. державами по Тордесильяскому договору (1494). В 1491 г. принял крещение правитель Конго Нзинга а Нкуву. Утверждение христианства в качестве гос. религии Конго произошло при его преемнике Афонсу I Мвемба а Нзинга (1506–1543). Препятствием для распространения христианства был недостаток духовенства. Правитель послал в Португалию для обучения сына Энрике, к-рый в 1521 г. был рукоположен во епископа. По возвращении в Конго епископ скончался, его преемник назначен не был. По мнению исследователей, христианство в Конго оставалось скорее офиц. религией правителя и знати, регулярные богослужения проводились только в столице государства Мбанза-Конго и в ставках вождей. В 1546 г. Бернарду да Крус, еп. Сан-Томе, посетил Конго и рукоположил

1-го католич. пресвитера из местных уроженцев Диогу Гомиша, впоследствии вступил в орден И. В 50-х гг. XVI в. Гомиш составил катехизис на языке киконго (не сохр.). В 1571 г. учреждена семинария в Сан-Томе, в 1575 г. основано португальское укрепление Сан-Паулу-ди-Луанда (ныне Луанда), вскоре там была организована резиденция И. В 1583 г. правитель Конго Алвару I Ними а Лукени направил в Рим посольство во главе с Дуарте Лошишем, которое потерпело кораблекрушение и достигло Рима лишь в 1588 г. Лошишу удалось встретиться с папой Сикстом V, который учредил в Конго епископскую кафедру.

В ответ на требование Папского престола разрешить свободный проезд в Конго для католич. миссионеров португ. власти пригласили туда И. из Луанды (1619). В 1624 г. И. учредили резиденцию и коллегию в Мбанза-Конго. Матиуш Кардосу составил новый католич. катехизис на языке киконго, отпечатанный в Лиссабоне (1625). Число духовенства в Конго, за исключением столицы, было незначительным. Согласно отчету еп. Франсишку ди Соверала (1626–1642), при резиденциях вождей действовало 10 приходов, в каждом служил пресвитер. В 1628 г. из Луанды прибыли еще 6 И., один из которых, Педру Тавариш, совершал миссионерские поездки по стране. Из-за тяжелых условий жизни, высокой смертности и политической нестабильности в Конго приезжало немного миссионеров, поэтому И. приняли решение рукополагать местных уроженцев, в основном детей от смешанных браков конголезской знати и португальцев. Во главе местного духовенства был поставлен кузен правителя Мануэл ди Робореду (рукоположен в сан пресвитера в 1637), руководство уч-щем было передано местному уроженцу Антониу ди Коту, который вступил в новициат И. Однако число рукоположенных пресвитеров было относительно невелико, поэтому основную миссионерскую работу выполняли катехизаторы (*mestres*). По завершении краткого курса с изучением основ вероучения и молитв они направлялись в сельскую местность, где им было разрешено проводить молебны, прежде всего публичные чтения *розария*, и в некоторых случаях принимать исповедь.

Медленная христианизация Конго, проводившаяся силами немногих

И. в столице гос-ва, вызывала недовольство рим. Конгрегации пропаганды веры. Воспользовавшись военным противостоянием между Португалией и Нидерландами, конгрегация направила в бывш. португ. владения в Африке франц. капуцинов, а в 1645 г. в Конго прибыли 12 итал. и испан. капуцинов. К 50-м гг. XVII в. в Мбанза-Конго из И. остался только А. ди Коту. Вскоре после этого миссионерская деятельность в Конго полностью перешла к ордену капуцинов.

В Мозамбике. В 1550 г. из португ. крепости Мозамбик в гос-во Мономотапа была направлена миссия во главе с иезуитом Гонсалу да Силвейрой, прибывшим с этой целью из Гоа. Правитель гос-ва принял крещение, однако через нек-рое время велел казнить миссионера. В 1569 г. португальцами была организована военная экспедиция в качестве возмездия за гибель Силвейры и для установления контроля над добычей золота, в ее составе находился капеллан-иезуит. Экспедиция не смогла достичь центра гос-ва, попытки осуществлять миссионерскую деятельность в Мономотапе временно прекратились.

Лит.: Jadin L. Pero Tavares, missionaire jésuite, ses travaux apostoliques au Congo et en Angola: 1629–1635 // Bull. de l'Institut Historique belge de Rome. R., 1967. T. 38. P. 271–402; Thorton J. The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Congo 1491–1750 // J. of African History. Camb., 1984. Vol. 25. P. 147–167; Croegaert L. L'évangélisation du royaume de Kongo et de l'Angola. R., 1996; Hastings A. The Church in Africa: 1450–1950. Oxf., 1996.

А. А. Королёв

В испанских и португальских колониях в Америке. Пять миссионеров из Об-ва Иисуса во главе с пресв. Мануэлом да Нобрегой прибыли в 1549 г. по поручению португ. кор. Жуана III в Бразилию, где в 1553 г. была учреждена орденская провинция. В 1554 г. Нобрега открыл коллегия И. в г. Сан-Салвадор, во главе к-рой был поставлен пресв. Жозе ди Аншиета — автор 1-й грамматики языка тупи-гуарани. В испан. колониях в Америке И. появились во 2-й пол. XVI в. (во Флориде — в 1566, в Перу — в 1567, в Нов. Испании — в 1572), когда конкиста фактически закончилась, сопротивление индейцев было сломлено, оформилась структура колониального управления. В поисках форм евангелизации была выдвинута система редуциций (*reducción*, от испан. *reducir* — обращать) больших поселений для

бродячих племен с целью их совместного оседлого проживания. Наряду с проповедью христианства католич. миссионеры приучали своих подопечных к сельскому хозяйству, ремеслам, а также, с целью привлечь к церковной службе, обучали музыке и пению. В Мексике миссии И. действовали с 1572 г., их центром



Бывш. иезуитская церковь в Сан-Салвадоре, Бразилия. XVII в.

стала сев.-зап. пров. Нов. Бискайя, где находились крупнейшие в стране серебряные и золотые прииски. К сер. XVIII в. из 100 католических миссий, действовавших в Мексике, $\frac{2}{3}$ принадлежали И. Они освоили населенные индейцами районы в долинах рек Мета и Ориноко; действуя из Кито и Попаьяна, покорили земли вдоль рек Какета, Путумайо и Амазонка; базируясь в Лиме, оказали большое влияние на индейцев гуарани в обширной зоне вдоль рек Парагвай и Парана; из Сантьяго И. проникли в районы Патагонии и Огненной Земли. В Венесуэле миссии И. располагались в основном в 2 районах: в ялыносах — на берегах р. Ориноко и его притоков и в Гвиане. Сопротивление индейцев вынудило представителей ордена покинуть Гвиану, на Ориноко И. удалось сохранить редуциции, только опираясь на поддержку солдат и отряды «усмирненных» индейцев. В 1628 г. в Мериде была открыта 1-я иезуитская коллегия.

Редуциции в Парагвае. К Парагвайской пров. ордена И. относились все миссии на землях совр. Парагвая, Аргентины, Уругвая, в зоне боливийского Альтиплано и частично в Юж. Боливии. Эти территории были заселены в основном племенами группы

гуарани, кочевниками. Начало освоения этих территорий положили францисканцы. 15 авг. 1537 г., в праздник Успения Пресв. Богородицы, был заложен г. Асунсьон. В 1575 г. францисканец Луис де Баланьос основал поселок для кочевых индейцев. Он изучил язык гуарани, составил его грамматику и 1-й молитвенник (не сохр.). В 1601 г. епископом на этой территории стал иезуит Мартин Игнасио де Лойола, внучатый племянник основателя Об-ва Иисуса. Деятельность ордена началась с приездом португальца Мануэла Ортеги, каталонца Хуана Салоне и ирландца Томаса Филдса, основавших 1-ю миссию И. В 1611 г. И. получили от испан. короля исключительное право на основание миссий на землях Парагвая. К XVIII в. под контролем ордена находилось ок. 300 тыс. индейцев-гуарани.

Миссионеры Ортега и Филдс, проповедуя христианство среди коренного населения Америки, объезжали огромные пространства лесов и прерий вдоль берегов Паранапанемы и верхнего течения Параны. В 1602 г., по истечении 1-го года деятельности «кочующей миссии», им удалось основать 2 миссионерские станции. Однако руководство ордена выразило недовольство достигнутыми результатами, рекомендовав к использованию новые формы деятельности: организацию постоянных поселений для обращенных в католичество индейцев, их духовное воспитание. В 1607 г. папа Павел V утвердил Парагвайскую пров. ордена И., во главе к-рой был поставлен Диего де Торрес. В Парагвайскую пров. вошла территория от берегов Тихого до берегов Атлантического океана и от Паранапанемы до мыса Горн. Глава Парагвайской пров. получил широкие полномочия для формирования следственной комиссии о положении туземцев. В 1608–1609 гг. испан. правительство передало на рассмотрение И. вопрос об индейцах Ла-Платы, к-рых предписывалось обращать в христианство, организуя миссионерские округа, где духовная и светская власть принадлежала членам ордена; испанцам под страхом наказания запрещалось проникать на территорию миссионерских округов. Новые миссии должны были учреждаться не на «terra di paz», владениях колонистов, а на «terra di guegga», на еще не завоеванных и не колонизированных территориях

правительства Асунсьона. Христ. миссия (conquista espiritual) с этого времени признается единственно законным способом колонизации. Т. о. в испан. колониях на границах занятой европейцами территории возникли миссии, к-рые останавливали набеги враждебных племен и постепенно ассимилировали туземцев.

К 1610 г. относится появление 1-й редукции И.— Лоретской Божией Матери. В 1618 г. была основана 2-я редукция на правом берегу среднего течения Параны — св. Игнатия Лойолы. К 1630 г. И. создали 4 миссионерских округа: Гуайра (13 редуций), правый берег среднего течения Параны (6 редуций), земли «между двумя водами» и левый берег Уругвая (8 редуций). 23 католич. миссионера в Лат. Америке приняли мученическую кончину (первые мученики-И.— Роке Гонсалес де Санта-Крус, Хуан де Кастильо и Алонсо Родригес — были убиты индейцами в нояб. 1628; в наст. время их мощи покоятся в Капелле мучеников в Асунсьоне). Ярким представителем иезуитских миссионеров «первой волны» был Руис де Монтойя, автор 5 книг на гуарани, составитель словаря и грамматики, к-рые используются до наст. времени.

Жителям редуций постоянно угрожали нападениями «охотники за рабами» — выходцы из Сан-Паулу (паулисты, или бандейранты, от португ. bandeira — знамя, флаг). В ранний период было разгромлено более 10 редуций, до 30 тыс. чел. уведено в рабство, поселения сожгли. Позже браз. землевладельцы, силой захватывая плантации миссий И., либо продавали индейцев в рабство, либо вытесняли их обратно в леса, возвращая к прежней жизни. В 1640 г. де Монтойя получил разрешение от испан. короны создавать вооруженные отряды из индейцев, чтобы защищать поселения. В первом же бою в 1641 г. индейцы, к-рых обучали бывш. испан. солдаты, нанесли поражение бандейрантам. В 1645 г. по привилегии, выданной кор. Филиппом III, местным светским властям запрещалось вмешиваться в дела ордена И. и организуемых им колоний, редукции Парагвайской пров. И. подчинялись только королю Испании и генералу ордена.

В историографии вопрос о целесообразности называть группы иезуитских редуций в Парагвае «государством» остается дискуссионным. И.

признавали объединение парагвайских редуций гос. образованием. Исследователь Лат. Америки М. С. Альперович подчеркивал условность этого названия: иезуитские редукции не являлись особой административно-политической единицей; для основания каждой миссии требовалось разрешение губернатора; индейцы, жившие в редуциях, считались подданными испан. короля и были подвластны вице-королю Перу, губернатору Парагвая или Рио-де-ла-Платы и колониальным чиновникам более низкого ранга, были обязаны платить подушную подать (*Альперович*. 1975. С. 48). В зарубежной историографии применительно к Парагваю чаще встречаются термины «иезуитские миссии» и «редукции». Объединение иезуитских миссий в Парагвае отличалось теократическим характером (вся полнота власти принадлежала И.), размерами контролируемой территории и особым положением по отношению к местным властям, испан. короне и Папскому престолу.

Мн. документы, касавшиеся организации и жизни в редуциях, были уничтожены в период изгнания И. из испан. и португ. колоний в Америке. Сохранившиеся в иезуитских б-ках и архивах в Европе материалы в основном представляют собой письма или отчеты о состоянии дел в редуциях (см., напр.: *Fúrlong Cardiff*. Pedro Juan Andreu. 1953). Система управления редуциями была строго централизована. Все 30 редуций подчинялись настоятелю, резиденция к-рого находилась в миссии Канделария на р. Парана. Он в свою очередь был подчинен главе Парагвайской пров. (с центром в Асунсьоне) — одной из 3 орденских провинций в Америке. Руководители И. в колониях назначались папой Римским. В обязанности настоятеля входило регулярное (раз в полгода) посещение каждой редукции. Как правило, за 3 года пребывания в должности он посещал каждую редуцию 2 раза. В ходе визитации (не более 4 дней в каждой редукции) он наблюдал за тем, как живут католич. миссионеры и индейцы (как одеваются, что едят), изучал финансовую отчетность, решал проблемы задолженностей, осматривал фабрики и ремесленные мастерские и т. д. Во главе каждой из 30 редуций стояло 2 пресвитера, к-рые занимались и адм. вопросами. К управлению редуциями на адм. должности при-

влекались индейцы, которые полностью подчинялись пресвитерам. Жалованья индейцам предусмотрено не было, единственным отличием должностных лиц от простого населения редукиций являлось то, что при распределении они получали лучшую одежду, а также имели особый график работы — после недели выполнения должностных обязанностей следующую неделю они работали на своих земельных участках. С 1639 г. с разрешения испан. короля в редукициях существовала армия из индейцев (каждый мужчина, живший в редукиции, 1 день в неделю служил в армии; раз в месяц устраивался военный смотр). В редукициях не существовало писаного законодательства. В качестве наказания за проступки практиковались строгий пост, удары кнутом, заключение в тюрьму, позорный столб, публичное покаяние в церкви. Смертная казнь не применялась. Строго запрещалось выдавать преступника светским судьям.

Принципиальным было отрицание в редукициях частной собственности и частной торговли. Деньги, денежный оборот и торговля заменялись натуральным обменом. Жители редукиций считались имущественно равными; имущество — Божиим. Избытки произведенной индейцами продукции распределялись И., поскольку, по их мнению, индейцы были не способны управляться с имуществом: «Никто не имеет в частной собственности ни коров, ни быков, ни овец, только, разве что, кур... Несколько раз мы пробовали передать им коров с теленком, чтобы они могли пить молоко, но из-за слабости одни не могли их доить, другие же убивали теленка и съедали его. Поэтому все продовольствие у них общее и выдается с общего склада, и по-другому нельзя» (*Fúrlong Cárdiff*. José Cardiel. 1953. P. 146). Все индейцы являлись налогоплательщиками короля (за исключением касиков (племенных вождей), новорожденных, мужчин старше 50 лет, юношей до 18 лет и 12 индейцев, к-рые служили в церквях и работали в домах И.). Налог составлял 1 песо, выплачивался из денег, полученных от продажи произведенной продукции (хлопкового полотна, табака, сахара, чая). Экспортная торговля находилась исключительно в ведении И.; на вырученные деньги приобретались поваренная соль, известь и мелаллы.

Жители иезуитских редукиций занимались в основном сельским хозяйством. Вся земля делилась на 2 части: «тупамба» (собственность Бога) и «абамба» (личная земля). Разница заключалась не в характере владения (и те и др. земли принадлежали миссии И.), а в том, кто обрабатывал землю: «тупамба» обрабатывалась коллективно, «абамба» делилась на участки для отдельных семей. Работа как на личном участке, так и на общественном регулировалась администрацией. На общинной земле обязаны были трудиться все индейцы, в т. ч. администрация и ремесленники. Мн. И. в письмах и воспоминаниях обращают внимание на различия в обработке общественной и личной земли: общественные земли были тщательно возделаны, личные участки оставались в запустении (*Charlevoix*. 1913. P. 236; *Fúrlong Cárdiff*. José Cardiel. 1953. P. 198). И. жаловались на безразличие индейцев к работе на своем поле: они предпочитали получить наказание за плохо возделанный участок и пользоваться общественными запасами. Причину этого члены ордена видели не в особенностях установленного ими уклада, но в «детском» характере индейцев.

Редукиции владели стадами лошадей, быков и овец. Выпас скота также являлся одним из организованных И. занятий (раньше индейцы не занимались скотоводством). Контроль за пастухами возлагался на членов ордена И. (бывали случаи, когда индейцы во время выпаса съедали быков, говоря, что на стадо напали волки — *Fúrlong Cárdiff*. José Cardiel. 1953. P. 185). Мясо общественных быков 2–3 раза в неделю раздавалось жителям редукиций. Т. о., все необходимое для иезуитских редукиций (съестные припасы, одежда, домашняя посуда, рабочие орудия, машины, мебель, церковная утварь, музыкальные инструменты, предметы культа) производилось индейцами на месте. Каждая группа редукиций имела специализацию, наиболее ходимыми были промышленные хозяйства, где велось производство четок, восковых свечей, ковров, одеял, хлопчатобумажных тканей, сруи. Торговыми операциями занимались И.

Воспитание детей в редукициях начиналось с 2–3 лет. Девочек обучали прядению и ткачеству, мальчиков — чтению и письму, но только на языке гуарани (испан. язык был строго запрещен в редукициях). Способст-

ву развитию языка гуарани, к-рый получил распространение как «общепринятый язык» (*lingua geral*) в центральных областях Юж. Америки, И. всячески сопротивлялись указу кор. Филиппа V 1743 г. об обучении туземцев испан. языку. По достижении брачного возраста (у девушек — 14 лет, у юношей — 16) индейцы женились. Никто из туземцев не мог стать католич. пресвитером, монахом, вступить в Об-во Иисуса. И. заботились об организации для новообращенных христиан пристойных развлечений. По воскресеньям устраивались стрельбы, скачки, военные игры или катание на лодках, концерты; на престольный праздник, продолжавшийся 3 дня, на сцене представляли комедию, на Рождество в храмах организовывались «ясли», театр марионеток и т. п. В каждой редукиции имелись хор и оркестр, в к-ром музыканты играли не только на европ. муз. инструментах, но и на бамбуковых свистках, кастаньетах и индейских барабанах. Почти в каждой церкви имелся орган. Танцы запрещались.

Поводом для открытого конфликта с Испанией стало невыполнение И. договора о границах между колониальными владениями Испании и Португалии. В 1750 г. эти гос-ва решили обменяться отдельными территориями в Юж. Америке: Испания получила португ. г.-крепость Колония-дель-Сакраменто на сев. побережье зал. Ла-Плата, напротив Буэнос-Айреса, и уступила Португалии 7 иезуитских редукиций на берегу р. Уругвай. Понимая, что отторжение 7 богатейших редукиций приведет к развалу всей системы миссий в Парагвае, И. отказались подчиниться представителям испан. и португ. властей. С 1753 по 1756 г. велись военные действия (Гуаранийская война): против королевских войск И. выставили хорошо вооруженную и обученную армию. Декретом испан. кор. Карла III от 2 апр. 1767 г. деятельность Об-ва Иисуса была запрещена как в Испании, так и в ее заморских владениях. Имущество ордена подлежало конфискации, а его члены — немедленной высылке в Папскую область. Изгнание И. из испан. и португ. (после 1759) колоний нанесло католич. миссиям сильный удар. Созданная И. система хозяйства перестала функционировать. Земледелие, скотоводство, ремесло, торговля пришли в упадок. В 1-й четв.

XIX в. иезуитские миссии в Лат. Америке, некогда игравшие значительную роль в экономической и политической жизни испан. и португ. колоний, прекратили существование.

Известия о «великом эксперименте» И. в Юж. Америке имели в Европе XVII в. широкий резонанс. И. стремились представить деятельность ордена в Лат. Америке как реализовавшееся ожидание всеобщего счастья. В XVIII в. в лит-ре существовало направление, представлявшее «иезуитское государство» в Парагвае как воплощенную мечту человека о всеобщем счастье, разновидность «коммунистического общества», общество «теократического коммунизма». Впоследствии исследователями неоднократно отмечалась схожесть общественного устройства «государства» И. в Парагвае с организацией государства в утопическом произведении Т. Кампанеллы «Город Солнца» (1602). Автор отстаивал идею «теократического коммунизма», при котором высшая власть в гос-ве принадлежит духовенству; частная собственность полностью отрицается; деньги, благородные металлы и драгоценные камни используются только гос. властью для товарообмена с соседями; труд является обязательным; дети — достояние общества, их воспитание возложено на гос-во. Однако, если в 50–70-е гг. XX в. советские и зарубежные историки подчеркивали прежде всего рабовладельческий характер парагвайских редуций И. (см., напр.: *Григулевич*. 1977. С. 170), совр. исследователи считают, что при организации редуций в Парагвае И. основывались на уже существовавших у индейцев традициях совместного проживания, общего имущества и т. д.

Ист.: *Furlong Cárdiff G., ed.* Pedro Juan Andreu y su Carta a Mateo Andreu (1750). Buenos Aires, 1953; *idem.* José Cardiel, S. J. y su Carta-relación (1747). Buenos Aires, 1953; *Charlevoix P.-F.-X.* Los jesuitas en el Rio de la Plata // *Idem.* Historia del Paraguay. Madrid, 1913. Т. 4; Documentos Jesuiticos: Relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela / Ed. J. del Rey Fajardo. Caracas, 1974. Vol. 2.

Лит.: *Святловский В. В.* Коммунистическое гос-во иезуитов в Парагвае. Пг., 1924; *Furlong Cárdiff G.* Misiones y sus pueblos de guaraníes. Buenos Aires, 1962; *Альперович М. С.* Революция и диктатура в Парагвае (1810–1840). М., 1975; *Григулевич И. П.* Крест и меч: Католич. церковь в Испанской Америке, XVI–XVIII вв. М., 1977; Католицизм и свободолюбие в Латинской Америке XVI–XX вв.: (Док-ты и мат-лы). М., 1980; *Orienti S., Terruzzi A.* Città di fondazione: Le «reducciones» gesuitiche nel Paraguay tra il XVII et il XVIII secolo. Firenze, 1982; *Селиванов В. Н.* Латинская

Америка: От конкистадоров до независимости. М., 1984; *Chávez Suárez J.* Historia de Moxos. La Paz, 1986; *Abou S.* La république jésuite des Garaní et son héritage (1609–1768). P., 1995; *Reiter F. J.* They Built Utopia: The Jesuits Missions in Paraguay, 1610–1768. Potomac, [1995]; *Garrido F.* Pobres jesuitas: Origen, doctrinas, máximas privilegios y vicisitudes de la Compañía de Jesús desde su fundación hasta nuestros días. Oviedo, 2000; *Тананаева Л. И.* Иезуитские миссии в Парагвае и их художественная культура // Латинская Америка. М., 2001. № 7. С. 78–91.

М. Г. Давыдова

В странах Восточной Европы и в России. Одним из первых направлений деятельности И. в Польше и Литве было противостояние идеям Реформации и увеличению числа протестантов, к-рое стало особенно заметно в 50–60-х гг. XVI в. Еще в 1553 г. Виленский католич. еп. Валериан Протасевич обратился к папскому нунцию Дж. Комендони, чтобы он помог ему пригласить И. в Литву для борьбы с протестантизмом. В 1555 г. представитель Австрийской пров. ордена Альфонс Сальмерон появился при дворе польск. кор. *Сигизмунда II Августа* Ягеллона в качестве теолога папского нунция А. Липпомано. В 1558 г. Польшу посетили Теодор Жерар и Петр Канизий, впервые отметивший в письме к генералу ордена Диего Лайнесу важность создания коллегий И. в Польше для католич. миссии в «Московии» и на других вост. землях. По просьбе Варминского епископа кард. Станислава *Гозия* в 1564 г. И. основали в Браунсберге (ныне Бранево) 1-ю коллессию в Польше. При поддержке кард. Гозия в 1569 г. еп. В. Протасевич пригласил И. в Вильно, где в следующем году они открыли коллессию, помогавшую их дальнейшей деятельности на территории Литвы и Белоруссии, а с 1574 г. — на Украине, куда они прибыли по просьбе Перемышльского католич. еп. Валентина Гербурта.

И. активно помогали кор. Сигизмунду II Августу и *Стефану Баторию* в борьбе против России во время Ливонской войны (1558–1583), за что они получили щедрые пожалования в виде земель и ценностей, изъятых из правосл. церквей. В посл. трети XVI в. усилению влияния И. на территории Речи Посполитой содействовали успехи в войне с Россией, значительно ослабившие позиции правосл. *Западнорусской митрополии* и косвенно способствовавшие возрождению католичества в Жямайтии и Литве, где были по-

пулярны идеи Реформации. Благодаря успехам иезуитских школ распространение протестантизма среди польск. дворянства и горожан было остановлено (в среде крестьянства оно было невелико). И. способствовали обращению в католичество детей кальвиниста кн. Николая Радзивилла Чёрного, одного из крупнейших магнатов Великого княжества Литовского. В кон. XVI — нач. XVII в. по Польше прокатилась волна погромов лютеран. церквей, вполн. было запрещено их строительство.

Во 2-й пол. XVI — сер. XVII в. благодаря поддержке польск. королей Стефана Батория, *Сигизмунда III Вазы* и его сына *Яна II Казимира Вазы*, католич. магнатов и крупной шляхты И. удалось сформировать в стране разветвленную сеть начальных и средних коллегий, резиденций, провинций и мон-рей (преимущественно в городах и местечках), а также миссий (как правило, из 2–3 чел.) при войсковых подразделениях, магнатских и шляхетских дворах и в деревнях. При них И. открывали б-ки, больницы, аптеки и типографии. Окончившие учебные заведения принимались в иезуитские коллегии в Браунсберге, Оломоуце, Праге и в Греческую коллессию св. Афанасия в Риме. С кон. XVI по 1-ю пол. XVIII в. И. создали ок. 150 учебных заведений разного уровня, 91 из них находилось в Белоруссии (преимущественно в западной части региона). И. открыли коллегии и резиденции в Пултуске (1565), в Ярославле (1574), в Полоцке (1582), в Риге (1582), в Несвиже (1584), в Луцке (1606), во Львове (1608), в Каменец-Подольске (1614), в Орше (с 1616), в Перемышле (ныне Пшемысль, Польша) (1617), в Бобруйске (1618), в Киеве (1620), в Фастове (1622), в Бресте (1623), в Остроге (1624), в Витебске (1637), в Минске (1654), в Могилёве (1680), в Мстиславле (1690), в Самборе (1702), в Слуцке (1707) и в др. городах. 7 июля 1578 г. и 1 апр. 1579 г. Виленская коллессия получила 2 привилея от кор. Стефана Батория, благодаря которым в 1579 г. она, имея уже тогда философский (с 1572) и теологический (с 1574) фак-ты, была преобразована в академию (существовала в 1579–1781). Виленская академия стала 1-м высшим учебным заведением, созданным И. в Европе. В 1586 г. здесь училось до 700 чел., в 1596 г. — более 800 чел.

В посл. трети XVI в. И. наладили в Восточной Европе книгопечатную деятельность. В 1575 г. магнат Н. Х. Радзивилл Сиротка подарил Виленской академии типографию в Бресте (с 1576 действовала в Вильно, в 1586 перешла в руки И.). В 1585–1773 гг. в Виленской типографии И. выпустили более 1,5 тыс. изданий на восточноевроп. языках, в т. ч. ок. 350 богословских, философских, катехизических и исторических книг, в к-рых зачастую содержалась полемика с православными, протестантами и *антитринитариями*, действовавшими на территории Речи Посполитой.

В 1581–1582 гг. при посредничестве И. состоялось подписание договора о прекращении Ливонской войны и заключении мира между Речью Посполитой и Россией. В 1581 г. по приглашению царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного папа Григорий XIII отправил в Россию посольство во главе с иезуитом пресв. Антонио Поссевино, к-рого сопровождали пресвитеры-И. итальянец Дж. П. Кампани (впосл. провинциал Польши), хорват С. Дреноцкий, чех Модестин и итал. брат Мориено. В нач. авг. 1581 г. они пересекли рус. границу и встретились с Иоанном Грозным в его ставке в Старице. Усилиями Поссевино 15 янв. 1582 г. в Запольском Яме рус. и польск. дипломаты подписали договор о 10-летнем перемирии, но попытки И. склонить царя к переговорам об объединении Церквей оказались неудачными. В февр.–марте того же года между царем и Поссевино состоялись 3 «беседы о религии», после к-рых католич. священникам было определено посещать Россию лишь в составе посольств и торговых караванов, но ни проповедовать, ни строить католич. храмы в своей стране царь не разрешил. Подробное описание 1-й миссии И. в России было позднее изложено Поссевино в неск. лат. сочинениях о России (особенно в кн. «Московия»), а также Кампани в соч. «*Relatio de itinere Moscovitico*» (Записки о путешествии в Московию).

В числе мер, необходимых для постепенного распространения католицизма на территории Московской Руси, Поссевино особо выделял создание в Речи Посполитой коллегий и семинарий, где русские могли бы получать католич. образование. По предложению Поссевино в 1583 г. при Виленской академии была ор-

ганизована папская семинария для обучения «москвитов» и «русинов». Однако в 1585–1601 гг. из числа 197 воспитанников Виленской академии лишь 15 чел. были выходцами с восточнослав. земель Речи Посполитой и 1 «москвит». В кон. XVI в. в 2 академиях и 12 коллегиях И. обучались ок. 12 тыс. чел. Через систему коллегий и школ И. привлекали укр., белорус. и литов. магнатскую и шляхетскую правосл. молодежь к переходу в католичество.

И. приняли деятельное участие в *Брестской унии* (1596). В 1577 г. иезуит Петр *Скарга* издал соч. «О единстве Церкви Божией под единым пастырем» (*Skarga P. O jedności Kościoła Bożego pod iedynym pasterzem. Wilno, 1577*), в к-ром предлагал православным Речи Посполитой порвать связи с К-польским патриархом, признать власть Римского папы и католич. вероучение при сохранении визант. обряда. Идеи Скарги были поддержаны Поссевино, также считавшим возможным обращение в католичество правосл. епископов Речи Посполитой на условиях *Флорентийской унии* (см. *Ферраро-Флорентийский Собор*). В 1595 г. по предложению И. кор. Сигизмунд III Ваза издал универсал, в к-ром призывал православных Речи Посполитой принять унию с католич. Церковью. Отчеты и переписка Поссевино и Скарги с генералом Об-ва Иисуса К. Аквавивой свидетельствуют об участии И. в подготовке и проведении Брестского Собора 1596 г., объявившего о присоединении Киевской митрополии к католич. Церкви. В работе Собора принимал участие иезуит Мартин Латерна, теолог Львовского католич. архиеп. Дмитрия Соликовского. После заключения унии И. активно занимались ее пропагандой и распространением в Речи Посполитой и на смежных территориях. В 1597 г. Скарга издал соч. «Синод Берестейский и его защита» (*Synod brzeski i obrona Synodu. Kraków, 1597*). Деятельность И. подвергалась жесткой критике в апологетических антиуниат. сочинениях правосл. писателей, в т. ч. в «Вопросах и ответах православному с папезником», в «Перестроге» (ок. 1603), во «Фриносе» (1610) *Мелетия (Смотрицкого)*, в «Палинодии» (1621) *Захарии (Котыщенского)* и др.

В нач. XVII в. И. во многом способствовали появлению *Лжедмитрия I*. 17 апр. 1604 г. иезуит Гаспар

Савицкий, настоятель дома св. Варвары в Кракове, принял обращение Лжедмитрия в католичество и стал его исповедником. При поддержке папского нунция К. Рангони он был инициатором письма папе Клименту VIII, составленного от имени самозванца. В нем Лжедмитрий I заявлял о приверженности католич. Церкви и обещал после восшествия на царский престол содействовать подчинению Русской Церкви власти Римского папы, помочь строительству в России католич. храмов, коллегий и школ И. (Сб.РиО. 1912. Т. 137. С. 204). При этом в нек-рых источниках И. (напр., в «Литовской истории Об-ва Иисуса») Лжедмитрий описывается как «некий Димитрий... настоящее его имя Хрышка, или Григорий... по принятии образа царевича Димитрия... проследовал из Московии к полякам» (*Rostowski. 1877. P. 207*). В 1604–1605 гг., во время похода Лжедмитрия I на Москву, его сопровождала миссия И., в состав к-рой входили Миколай Цыровский и Анджей Лавицкий, служившие капелланами в его армии. После взятия Москвы в мае 1605 г. самозванец состоял в переписке с генералом ордена Аквавивой, которому в письме от 13 дек. того же года обещал выстроить церкви и мон-ри для И., а также выражал восхищение членами ордена, находившимися при его дворе. В кон. 1605 г. Лавицкий был направлен Лжедмитрием с миссией к папе Павлу V для обсуждения возможного крестового похода против турок. Нек-рые члены ордена были также в окружении *Лжедмитрия II* и в 1609–1611 гг. сопровождали кор. Сигизмунда III Ваза во время похода на Смоленск. Помимо этого сохранились упоминания о др. рус. самозванце, к-рый в нач. XVII в. обучался в коллегии И. в Праге под именем «юноши Федора, сына Федора Борисова Годунова» (*Phaedor adolescens, filius Phaedoris Boris Hoduni*).

В 1608 г. И. создали Литовскую пров., в состав к-рой вошли территории Белоруссии, Латвии, Литвы и Мазовии (в 1759 выделена в самостоятельную Мазовецкую пров., включавшую земли Зап. Белоруссии). Продолжая активную деятельность по распространению унии, И. приняли участие в создании униат. монашеского ордена *василиан*. Одним из организаторов нового ордена стал Иосиф Вельямин *Рутский*

(впосл. униат. митрополит), выпускник рим. коллегии св. Афанасия, вероятно иезуит до своего перехода в визант. обряд. Члены Об-ва Иисуса были духовниками первых общин василиан, нек-рые И. с папского разрешения переходили в новый орден, где занимали важные должности.

В 1621 г. кор. Сигизмунд III Ваза предоставил И. в Орше исключительное право на обучение шляхетской молодежи города и всего Оршанского повета. Позднее покровителями иезуитской Оршанской коллегии были короли *Владислав IV Ваза* и *Ян III Собеский*. Хуже для И. сложилась ситуация на Украине, где весной 1649 г. под Зборовом войска Б. З. *Хмельницкого* и крымского хана Ислам-Гирея нанесли поражение королевской армии. Среди требований, выдвинутых казаками кор. Яну II Казимиру, особо оговаривался вопрос закрытия иезуитской коллегии в Киеве. Невыгодный для казаков Белоцерковский договор 1651 г. лишь на время сохранил влияние И. на землях Вост. Украины. К сер. XVII в. в Речи Посполитой И. владели значительной земельной собственностью. В 1653 г. в Гродненском воеводстве им принадлежали 83 дыма, в Полоцком — 2075, в Новогрудском — 379, в Оршанском повете — 220, в Речицком — 22 (всего 2779 дымов) (*Мараш*. 1969. С. 12). В XVII—XVIII вв. И. стали самым влиятельным католич. монашеским орденом в Речи Посполитой.

В 1686 г. Речь Посполитая и Россия заключили вечный мир и создали военно-политический союз против Османской империи, нашедший поддержку при папском дворе. Установление мира и переговоры о присоединении России к Антитурецкой лиге позволили И. преодолеть запрет на их пребывание в России, о чем была достигнута договоренность главы Посольского приказа кн. В. В. Голицына и туринского иезуита Карла Маурицио Воты. Летом 1684 г. в качестве посла австр. имп. Леопольда I Вота прибыл в Москву, где организовал миссию И., основным направлением деятельности которой являлось окормление католиков-иностранцев, живших в Немецкой слободе. В составе миссии находились И., являвшиеся австр. подданными: пресвитеры Иоганн Шмидт и Альберт де Бойе, позднее замененные чеш. И. из Богемской пров. пресвитерами Йиржи Давидом и Товией Тихав-

ским. В 1685 г. в Москве при миссии была открыта школа, где помимо детей католиков обучались лат. языку и правосл. дети дворян. Несмотря на запрет проповедовать среди православных, деятельность И. способствовала тайным обращениям нек-рых москвичей в католичество. Контакты с миссией И. предположительно поддерживали диак. *Петр Артемьев* и иеродиак. *Палладий (Роговский)*, впосл. открывшие свой переход в католич. веру. По распоряжению царевны *Софии Алексеевны* члены миссии привлекались к разбору дела и рецензированию сочинений К. *Кульмана* и К. Нордермана, проповедовавших в Москве учение нем. протестант. мистика Я. *Бёме*, а также косвенно участвовали в проходившем в то время в Москве споре о времени преложения Св. Даров (см. в статьях *Евхаристия*, *Хлебопоклонная ересь*), поддерживая тайные отношения с «латинствующей» партией и помогая ей в формулировке доводов. После свержения царевны Софии и ссылки кн. Голицына, оказывавшего покровительство И., в окт. 1689 г. царь *Петр I Алексеевич* по настоянию патриарха *Иоакима (Савёлова)* выслал миссию И. из России; основанная ими школа была передана секулярным (не принадлежавшим к к.-л. католич. монашескому ордену) католич. пресвитерам из Моравии; они же окормляли московских католиков. Краткие сведения о деятельности И. имеются в сочинении Й. Давида «Современное состояние Великой России, или Московии» (*Status modernus Magnae Russiae seu Moscoviae*), им была составлена грамматика рус. языка «Обзор московитско-рутенского языка, библейского и обыденного» (*Exemplar characteris Moscovitico-Ruthenici duplicis Bibliaci et usualis*. Nissae, 1690), к-рая стала одним из первых учебников рус. языка в Зап. Европе.

В 1698 г. в составе австр. посольства под видом секулярных католич. клириков в Москву вновь прибыли И. из Богемской пров. пресвитеры Ян Милан и Ян Берула. С дозволения царя Петра I они возобновили преподавание лат. языка детям из знатных семей в школе при католич. общине, вскоре здесь стали преподавать нем. язык и математику. Несмотря на протесты Местоблюстителя Патриаршего престола митр. *Стефана (Яворского)*, выступавшего против нахождения в школе И. рус.

дворян, в ней обучалось ок. 30 чел., в т. ч. князя Голицыны и Куракины, бояре и дворяне Апраксины, Головкины, Нарышкины, Мусины-Пушкины и др. В московской школе И. обучался дворянский сын А. Ю. Ладыженский, к-рый, выехав за границу, в 1710 г. перешел в католичество, в 1718 г. вступил в орден И. и в 1733 г. в Вильно был рукоположен в сан пресвитера. В 1735 г. он был арестован рус. войсками и заключен в Петропавловскую крепость в С.-Петербурге. После безрезультатных увещаний со стороны Святейшего Синода в 1737 г. Ладыженского приговорили к ссылке в Тобольск. В 1743 г. он был переведен в Н. Новгород, где в следующем году перешел в Православие, принял монашеский постриг с именем Александр и в 1756 г. скончался в нижегородском Благовещенском мон-ре.

Петр I разрешил И. посещать католиков в Азове, Воронеже, С.-Петербурге, Архангельске, Казани и Астрахани, а также дозволил построить в 1707 г. каменную католич. ц. Св. Троицы в Немецкой слободе в Москве. Во время Северной войны в 1705 г. рус. войска сопровождал пресв.-иезуит Илия Броджо, служивший капелланом при фельдмаршале Г. Огильви и пользовавшийся расположением Петра I. В том же году царь сообщил, что ему известно о пребывании в Москве И. под видом католич. священников, «но так как эти славные мужи живут на пользу всем, с любовью обучают юношей и всем нравятся, то я охотно терплю и держу их в Москве» (Письма и донесения иезуитов. 1904. С. 131). 8 окт. 1706 г. по ходатайству австр. имп. Иосифа I и при посредничестве Броджо Петр I официально разрешил деятельность И. в России и беспрепятственный проезд католич. миссионеров в Китай через Россию. С 1713 г. пастырским окормлением католиков в С.-Петербурге занимались И. из Литовской пров. пресвитеры Даниил Зеровский, Михаэль Энгель и Джузеппе Мартинетти. В 1719 г., в период осложнения отношений с австр. имп. двором, вызванного бегством в Австрию царевича *Алексея Петровича*, И., сохранявшие статус австрийской миссии и замешанные в интриге с бегством царевича, были изгнаны из России. В указе Петра I от 18 мая 1719 г. им вменялись в вину миссионерская деятельность и «сращение в католицизм» учеников

их школ (в отчете И. за 1709 указывалось более 10 случаев перехода в унию (Там же. С. 178–196), это число явно занижено, не учитываются тайные обращения в католичество).

Возобновление деятельности И. в России началось в результате 1-го раздела Польши (1772), когда из 90 действовавших на ее территории учреждений И. Российской империи отошло 20: 4 коллегии (в Динабурге (ныне Даугавпилс, Латвия), Витеб-



С. Черневич.
Гравюра. XIX в.

ске, Полоцке и Орше), 2 резиденции (в Могилёве и Мстиславле) и 14 миссий. В учреждениях находился 201 иезуит (97 пресвитеров, 49 схоластиков и 55 братьев), они принадлежали к Мазовецкой и Литовской провинциям ордена. В отличие от мн. представителей польск. духовенства И. одними из первых принесли присягу на верность имп. *Екатерине II Алексеевне* и т. о. помогли ей в умиротворении новых российских территорий. Осенью 1772 г. ректор Полоцкой коллегии Станислав Черневич во главе делегации И. был принят при дворе в С.-Петербурге.

После упразднения ордена в 1773 г. деятельность И. была запрещена на территории Польши и Великого княжества Литовского; имущество ордена после конфискации гос-вом передавалось в распоряжение Эдукационной комиссии, к-рой подчинялись коллегии И., преобразованные в светские учебные заведения. Имп. Екатерина II отказалась обнародовать бреве «*Dominus ac Redemptor*» в Российской империи и объявила об особом покровительстве И., считая сохранение ордена выгодным для развития просвещения в России. Т. о., Россия стала единственной страной,



Г. Грубер.
Гравюра. XIX в.

где И. продолжали свою деятельность в полном объеме до повсеместного восстановления ордена (1814). И. передавались в юрисдикцию епископа римско-католических церквей в Белоруссии Станислава *Богуша-Сестренцевича*, внутреннее руководство И. в Российской империи перешло к провинциалу Мазовецкой пров. Станиславу Черневичу. Некоторые члены провинции настаивали на подчинении папе, и в 1773–1774 гг. из нее вышли 53 чел. В дек. 1773 г. Черневич ходатайствовал перед имп. Екатериной II о выполнении требований папы и роспуске И. в Российской империи, но получил ответ: «Вы должны повиноваться папе в том, что касается догмы; в остальном вы должны повиноваться Государям» (*Инглот*. 2004. С. 84).

Осуждения Папским престолом белорус. И. не было, и с 1776 г. Черневич принимал в провинцию бывш. И. из Литвы и Польши, с 1779 г. — из европ. стран. 16 февр. 1777 г. по протекции белорус. губернатора гр. З. Г. Чернышёва императрица разрешила строительство новициата в Полоцке, открытого 30 июня 1779 г. еп. С. Богушем-Сестренцевичем. Несмотря на протесты папского статс-секретаря кард. Лазаро Паллавичино и папского нунция в Варшаве еп. Джованни Андреа *Аркетти*, имп. Екатерина II утвердила открытие новициата, что позволило принимать в орден новых членов, а 25 июня 1782 г. разрешила И. провести генеральную конгрегацию, на к-рой 17 окт. Черневича избрали генеральным викарием ордена. В 1783 г. через посланника имп. Екатерины II пресв. Я. Бениславского, подтвердившего, что открытие Полоцкого новициата

и выборы генерального викария состоялись по воле императрицы, белорус. И. получили от папы Римского *Пия VI* устное одобрение своей деятельности. После смерти Черневича (7 июля 1785) 27 сент. 1785 г. новым генеральным викарием был избран пресв. Габриель Ленкевич, продолжавший деятельность И. в Белоруссии и Литве и способствовавший восстановлению ордена И. в герцогстве Пармском (1793). В 1786 г. по требованию Екатерины II Ленкевич провел реформу системы образования в школах и коллегиях И., увеличив число преподававшихся в них естественных наук и иностранных языков.

3 нояб. 1798 г. имп. *Павел I Петрович* утвердил «Регламент церковей и монастырей римско-католического исповедания», согласно к-рому Могилёвский католич. архиеп. С. Богуш-Сестренцевич объявлялся митрополитом всех римско-католич. церквей Российской империи и получал полную власть над монашескими орденами, в т. ч. в вопросах назначения их настоятелей и провинциалов. Однако И. отказались признать потерю автономии во внутренних делах, и 1 февр. 1799 г. пресмником Ленкевича († 10 нояб. 1798) генеральная конгрегация И. избрала пресв. Франсиска Кареу. Для урегулирования конфликта с архиеп. С. Богушем-Сестренцевичем к Павлу I был направлен пресв. Габриель *Грубер*, который, будучи хорошо образован, стал одной из наиболее влиятельных фигур при дворе и с июля 1800 г. имел право свободного доступа к императору. В окт. 1800 г. Павел I отправил в отставку и ссылку архиеп. С. Богуша-Сестренцевича из-за его конфликта с И., а 11 дек. подписал указ, изъявший И. и др. монашеские ордены из юрисдикции католич. епископов.

Указом имп. Павла I от 18 окт. 1800 г. И. передавалась католич. ц. св. Екатерины на Невском проспекте в С.-Петербурге, куда по поручению Грубера, ставшего ее настоятелем, было направлено 4 пресвитера-И. из Полоцкой коллегии. В нач. 1801 г. Грубер пригласил из Полоцка 3 преподавателей-И., и на основе бесплатной начальной школы для детей прихожан ц. св. Екатерины создал С.-Петербургскую коллегию св. Павла (*Collegium Petropolitanum Paulinum*) с 6-летней программой обучения, принятой в др. иезуитских

коллегиях (основное внимание уделялось латыни и классическим предметам, преподавались естественные науки, рус., франц. и нем. языки, в старших классах — начала философии и теологии). По просьбе многих представителей рос. аристократии 1 янв. 1803 г. был открыт пансион (конвикт) для детей из знатных семей, преобразованный в 1806 г. в Дворянскую коллегию (*Collegium nobilium*), ректором являлся пресв. Анджей Чиж. В конвикте, а затем и в Дворянской коллегии постоянно обучалось 60–70 учеников из наиболее влиятельных семей (в т. ч. Голицыных, Толстых, Вяземских, Севериных, Строгановых, Новосильцевых и др.; в 1811 в коллегию планировалось поступление А. С. Пушкина). Большинство воспитанников были православными; несмотря на запрет прозелитизма и обязательство направлять детей на богослужения в правосл. храмы, И. преподавали им католич. катехизис кард. Р. Беллармина, зачастую привлекали воспитанников к чтению католич. молитв и прислуживанию на мессе. После жалоб родителей в 1806 г. религ. обучение в Дворянской коллегии было передано правосл. духовенству.

По ходатайству Грубера в авг. 1800 г. имп. Павел I направил письмо папе Римскому Пию VII, в к-ром просил официально утвердить И. в России. Вопреки протестам испан. кор. Карла IV 7 марта 1801 г. папа бреве «*Catholicae fidei*» разрешил существование и деятельность И. в Российской империи (в т. ч. соблюдение устава Игнатия Лойолы, принятие новых членов, управление коллегиями и семинариями, проповедь и совершенные таинства в общинах и приходах с согласия местных католич. епископов). В бреве также сообщалось о подчинении российских И. Папскому престолу. Генералом ордена папа назначил генерального vicария Кареу, после смерти к-рого (30 июля 1802) 10 окт. 1802 г. генеральная конгрегация избрала его преемником Грубера, перенесшего курию И. из Полоцка в С.-Петербург.

При имп. *Александр I Павловиче* увеличилось количество членов ордена, развивались его структуры как в Российской империи, так и за ее пределами. В 1802 г. в России находилось 247 И. (113 пресвитеров, 78 схоластиков, 56 братьев), в 1805 г. — 333 (145 пресвитеров, 100 схоластиков, 88 братьев). Открыты новициа-

ты в Динабурге (1802) и Пуше (совр. Латвия; 1811), коллегии в Могилёве и Мстиславле (1799), в Романове (1811), резиденции в Краславке (ныне Краслава, Латвия; 1811) и Ужвальде (1813). По приказу императора для окормления католиков-колонистов и переселенцев были учреждены миссии в Поволжье (Саратов, 1803) и в Новороссии (Одесса, 1804), в 1804 г. возобновлена миссия И. в Риге, где в 1810 г. были созданы школы для мальчиков и девочек. С 1805 г. неск. И. служили в католич. ц. Вознесения Господня в Астрахани, где помимо окормления армяно-католиков и католиков лат. обряда они проповедовали среди калмыков.

После согласований с Римом в 1803 г. Грубер разрешил частично возобновить деятельность Английской пров. ордена (в Стоунхёрсте). В 1804 г. И. в России оказали помощь в восстановлении иезуитских провинций в Королевстве обеих Сицилий, в том же году была создана миссия в Нидерландах. В 1804 г. по предложению бывш. иезуита Балтиморского еп. Джона Кэрролла Грубер дал согласие на открытие новициата и организацию провинции в США. В 1805 г. Грубер направил в Китай 3 И., однако открытие их миссии было запрещено Конгрегацией пропаганды веры.

После гибели Грубера (26 марта 1805) во время пожара в доме И. в С.-Петербурге 2 сент. 1805 г. новым генералом был избран Тадеуш *Бжозовский*. При нем в 1807 г. из Астрахани в Моздок были направлены 3 пресвитера-И., их миссия, включавшая начальную школу и больницу, просуществовала в городе до 1827 г. Для окормления католиков в Сибири (в основном ссыльных поляков) по просьбе кн. А. Чарторыйского в 1812 г. были организованы миссии И. в Иркутске и Томске. По просьбе Бжозовского и при поддержке посла Сардинского королевства гр. Ж. де *Местра*, а также ряда лиц в рус. правительстве (В. П. Кочубея, И. В. Лопухина) 12 янв. 1812 г. имп. Александр I подписал указ о преобразовании Полоцкой иезуитской коллегии в академию (см. ст. *Академии духовные католические в России*), приравненную по статусу к ун-ту. В ведение Полоцкой академии передавались иезуитские коллегии и школы в Российской империи. В 1815 г. в коллегиях и школах И. обучалось ок. 2 тыс. чел.

С окончанием Отечественной войны 1812 г. отношение к И. изменилось. После буллы Пия VII «*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*» (1814) о повсеместном восстановлении ор-



Т. Бжозовский.
Гравюра. XIX в.

дена его членов стали рассматривать как агентов иностранного влияния, неподконтрольных российскому правительству. В 1814–1815 гг. между Бжозовским и обер-прокурором Святейшего Синода кн. А. Н. Голицыным отношения осложнились из-за отказа от участия в работе *Российского библейского общества*, президентом к-рого являлся Голицын. В то же время деятельность И. в С.-Петербурге и Москве повлияла на переход в католичество многих представителей знатных дворянских семей (в т. ч. княгиня А. П. и Е. А. Голицыных, графиня Е. П. Ростопчиной и В. П. Головиной, С. П. *Свечиной* и др.). В 1815 г. иезуит пресв. Ш. Баландре во время проповеди в ц. св. Екатерины говорил о превосходстве католической Церкви над православной, что вызвало резкую реакцию А. Н. Голицына; летом того же года стало известно о переходе в католичество воспитанника Дворянской коллегии А. А. Голицына, племянника А. Н. Голицына и родственника фельдмаршала М. И. Кутузова.

По представлению обер-прокурора Голицына 20 дек. 1815 г. имп. Александр I издал указ о высылке И. из С.-Петербурга и о запрете их пребывания в обеих столицах. В указе особо отмечалось, что И. «стали порученных им юношей и некоторых лиц из слабейшего женского пола отвлекать от нашего и прельщать в свое вероисповедание» (*Толстой*. 1876. Ч. 1. Прил. С. 57–58). 22 дек. все И. из С.-Петербурга и Москвы

были отправлены в Полоцк. Несмотря на неоднократные просьбы Бжозовского об отъезде в Рим и ввиду отказа предоставить ему гарантии возвращения в Россию он был вынужден оставаться в Полоцке. После смерти Бжозовского (5 февр. 1820) император подписал указ Сената о высылке И. из Российской империи (13 марта 1820), при этом Полоцкая академия и коллегии И. упразднились, а их имущество и владения подлежали конфискации и были переданы в казну. Многие из высланных И. прибыли в Лемберг (ныне Львов), где 10 июня получили разрешение австр. имп. Франца I остаться в Галиции и продолжать пастырскую и педагогическую деятельность.

В сер. XIX в. интерес к России со стороны И. был возобновлен принятием в орден перешедших в католичество рус. подданных И. С. Гагарина (в 1843), И. М. Мартынова (в 1845) и Е. П. Балабина (в 1852). В 1854 г. Гагарин представил генералу И. пресв. И. П. Бексу доклад «Notice sur l'action de Société de Jésus sur la conversion de l'Orient et notamment de la Russie» (Заметка о деятельности Общества Иисуса по обращению Востока и особенно России), где предлагались методы проведения католич. миссии среди слав. народов. В окт. 1855 г. Бекс одобрил создание рус. И. в Версале «Общества святых Кирилла и Мефодия» (Œuvre des SS. Cyrille et Methode), целью к-рого было изучение Православия, рус. духовности и культуры. В 1856 г. в Париже Гагарин основал Славянскую б-ку (позже перемещенную в пригород Парижа Мёдон, ныне ее фонды хранятся в Лионе), с 1857 г. совместно с пресв. Ш. Даниелем он организовал ж. «Études de théologie, de philosophie et d'histoire», ставший одним из ведущих периодических изданий И. Публицистическая деятельность Гагарина и Мартынова во многом была посвящена проблеме Соединения Церквей. Изданное Гагариным соч. «La Russie sera-t-elle catholique?» (рус. пер.: Гагарин И. С. О примирении Русской Церкви с Римскою. П., 1858; То же // Символ. 1982. № 8. С. 205–243) вызвало большой резонанс как в правосл., так и в католич. среде и стало основой для полемики со славянофилами Ю. Ф. Самариным, А. Н. Муравьевым, И. В. Киреевским и др. Рассматривая воссоединение Церквей как постепенное обращение право-

славных в унию с католической Церковью, Гагарин и Мартынов изучали вопрос о возможности привлечения И. к служению визант. обряда. В 1862 г. Мартынов обращался к униат. Львовскому архиеп. Григорию Яхимовичу с просьбой принять рус. И. в состав Галицкой униат. митрополии, но из-за негативной оценки генерала Бекса и нек-рых униат. иерархов проект создания миссий И. визант. обряда был отложен.

С 1877 г. с рус. И. активно сотрудничал выходец из России нем. иезуит Пауль Пирлинг, с 1882 г. возглавлявший Славянскую б-ку и «Общество святых Кирилла и Мефодия». Им были подготовлены исторические исследования о католич. Церкви и об И. в России, а также 5-томное соч. «La Russie et le Saint-Siège» (Россия и Святой престол), посвященное дипломатическим отношениям между Россией и Папским престолом с XV по нач. XIX в.

В нач. XX в. в России тайно находился польск. пресв.-иезуит Генрих Пыдынковский, способствовавший обращению в католичество родственницы П. А. Столыпина Н. С. Ушаковой, вполн. видной деятельницы русского католич. движения. Скрывая принадлежность к И., в 1903 г. в Россию прибыл нем. иезуит Феликс Верцинский, служивший в католич. приходах Саратова и Москвы, в 1910 г. он участвовал в создании католич. общины визант. обряда в доме В. В. и А. И. Абрикосовых. В марте 1911 г. Верцинский был выслан из России после разоблачения его принадлежности к ордену и по обвинению в прозелитизме среди православных и старообрядцев. После 1905 г. активное участие в организации 1-го католического прихода визант. обряда в С.-Петербурге принимал иезуит пресв. Ян Урбан, находившийся в России в качестве секулярного пресвитера Плоцкого католич. еп-ства.

В 1922–1924 гг. амер. иезуит Эдмунд Уолш возглавлял работу Папской миссии помощи голодающим в России и являлся неофиц. представителем католич. Церкви при советском правительстве. В 1925–1926 гг. в СССР несколько раз приезжал ректор Восточного папского института франц. иезуит пресв. Мишель д'Эрбиньи, к-рого 10 марта 1926 г. папа Римский Пий XI назначил апостольским делегатом в России и поручил ему миссию восстановления като-

лич. иерархии в Советском Союзе. 29 марта папский нунций в Берлине архиеп. Эудженио Пачелли (вполн. папа Пий XII) тайно рукоположил д'Эрбиньи в титулярного епископа Илионского. Находясь в СССР, д'Эрбиньи совершил тайные рукоположения 4 епископов, посетил Москву, Харьков, Одессу, Киев, Могилев и Ленинград. В мае 1926 г. д'Эрбиньи встречался с председателем Комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК П. Г. Смидовичем, с которым обсуждал возможность нормализации и развития деятельности католич. Церкви в СССР, а также открытия в Одессе католических богословских курсов. Однако после того, как стало известно о совершенных д'Эрбиньи тайных рукоположениях, в нач. сент. 1926 г. он покинул страну; посланные им в окт. того же года для организации богословских курсов И. Жозеф Леди и Йозеф Швайгль прибыли в Советский Союз, посетили Одессу, Москву и Ленинград, но в кон. нояб. были высланы из СССР.

С 1925 г. И. принимали активное участие в работе комиссии по русским делам в составе Конгрегации Вост. Церкви (см. ст. Восточные католические Церкви), преобразованной в 1930 г. в папскую комиссию «Pro Russia», президентом к-рой до 1934 г. являлся еп. М. д'Эрбиньи. В 1924 г. по решению генерала ордена пресв. Владимира Ледоховского в Об-ве Иисуса была образована т. н. Восточная миссия (Missio Orientalis), занимавшаяся пропагандой неоунии и созданием католич. общин византийско-славянского обряда в юрисдикции лат. епископов на территории Вост. Европы (преимущественно в Польше). С разрешения Ледоховского осенью того же года перешедший из лат. в вост. обряд франц. иезуит Шарль Буржуа основал в дер. Альбертин (Слонимский повет Польши, ныне Гродненская обл., Белоруссия) 2 часовни для униатов и римо-католиков. В 1926 г. в Альбертине открылся новициат И. византийско-слав. обряда, клирики к-рого окормляли униат. общины в Сынковичах близ Альбертина и в Вильно. С 1931 г. И. возглавляли папскую ДС в Дубно на Волыни, где обучалось католич. духовенство визант. обряда и откуда осуществлялось руководство созданной в 1934 г. для тех же целей малой ДС в Вильно. Миссии И. визант. обряда были



организованы в Болгарии (1930), Эстонии (1932) и Румынии (1934). В рамках «Восточной миссии» И. издавали журналы на рус. («К соединению») и польск. («Oriens») языках. К моменту прекращения деятельности «Восточной миссии» в Польше (1938) в ней состояло 49 И. (14 пресвитеров, 26 схоластиков, 9 братьев).

15 авг. 1929 г. папа Пий XI поручил И. руководство папской коллегией *Russicum* в Риме, созданной для подготовки католич. клириков визант. обряда. Помимо этого 24 нояб. 1930 г. Ледоховским в Риме был организован особый схоластикат для И., получивший название «Russipetae» (попросившиеся в Россию), целью к-рого являлось углубленное изучение вост. богословия, визант. обряда и русского языка для «апостолат в России», т. е. миссионерской деятельности в СССР и униональной работы среди рус. эмигрантов.

В 1939 г. И., выпускникам *Russicum*, Уолтеру Чишеку и Виктору Новикову удалось из Альбертина приехать в СССР под видом польск. рабочих-добровольцев, завербованных на работу в уральских шахтах, однако в 1940 г. они были арестованы по обвинению в шпионаже и приговорены к 25 годам ИТЛ. С 1955 г. Чишек находился в ссылке в Красноярском крае, но в 1963 г. был выдан США; он опубликовал воспоминания о тюремном заключении и ссылке «С Богом в России» (*Cizek W. Y. With God in Russia. N. Y., 1964*). Новиков после освобождения (1955) проживал в г. Белебей (Башкирия), где работал преподавателем лат. языка в медицинском уч-ще. С началом Великой Отечественной войны на территории СССР находилось неск. И., служивших капелланами в нем. и итал. войсках. С 1943 г. бывш. итал. капеллан иезуит Пьетро Леони служил в католическом приходе Одессы, в 1945 г. был арестован и приговорен к 10 годам ИТЛ в Воркуте. После освобождения в 1955 г. Леони отбыл в Рим, где издал соч. «Ватиканский шпион» (*Leoni P. Spia del Vaticano! R., 1959*). В 1942 г. в плену оказался итал. иезуит арм. происхождения Пьер Аладжани (освобожден в 1954), также написавший книгу воспоминаний о советских лагерях «Мои тюремные годы в советском рае» (*Alagiani P. Mes prisons dans le paradis soviétique. Montréal, 1969*). В 1945–1946 гг. в католич. приходах Москвы и Ленинграда служил

иезуит Ш. Буржуа, освобожденный в Эстонии советскими войсками из нем. заключения.

С нач. 20-х гг. XX в. И. организовывали различные структуры для работы с рус. эмигрантами. В 1921 г. франц. иезуит Луи Бай и польск. иезуит рус. происхождения Станислав Тышкевич создали в К-поле общечитие для обратившихся в католичество и школу-интернат св. Георгия для мальчиков, к-рая в 1923 г. была переведена в г. Намюр (Бельгия), а в 1946–1969 гг. находилась в Мёдоне (близ Парижа). В 1922 г. франц. иезуит Альбер Валансен проповедовал идеи воссоединения Церкви среди рус. студентов в Лионе, где в 1923 г. Тышкевич организовал об-во св. Иоанна Златоуста (с 1925 действовало в Париже), издававшее ж. «Вера и Родина». В журнале публиковались полемические статьи, содержавшие критику правосл. верования. И. оказывали финансовую поддержку нек-рым благотворительным орг-циям, в т. ч. «L'union française d'aide aux russes» (Франц. объединение помощи русским), в работе к-рой участвовал франц. иезуит пресв. Филипп де Режиc. В 1944 г. стараниями франц. иезуита пресв. Поля Майе в Париже открылись приют для девочек и ин-т св. Ольги. С кон. 20-х гг. в центрах рус. эмиграции в Китае (Харбин, Шанхай) работали пресвитеры И. Венделин Яворка и Фредерик Уилкок. После второй мировой войны Уилкок и др. И. активно оказывали помощь в эвакуации рус. эмигрантов из Шанхая, в организации временного лагеря Тубабао на Филиппинских о-вах и последующем выезде беженцев в США, Юж. Америку и Австралию. В 1950 г. Уилкок открыл Русский центр по изучению христ. Востока при Фордемском католич. ун-те в Нью-Йорке. В 1954 г. воспитанник школы-интерната св. Георгия и выпускник *Russicum* иезуит пресв. Андрей Урусов создал при католич. приходе Фатимской Божией Матери в Сан-Франциско Центр рус. духовной культуры. В 1945–1947 гг. ректор *Russicum* де Режиc проповедовал и помогал в рим. лагере перемещенных лиц из СССР, с 1948 г. вместе с рус. иезуитом пресв. Георгием Коваленко был миссионером среди рус. эмигрантов в Юж. Америке и основал пастырский ин-т и рус. Центр св. Владимира в Сан-Паулу (Бразилия) и школы-интернаты для русских мальчи-

ков в Ла-Рехе (близ Буэнос-Айреса) и в Иту (Бразилия).

25 дек. 1950 г. генерал ордена Жан Батист Янссенс подчинил всех И. византийско-слав. обряда непосредственно генералу, руководившему ими через специального делегата. После II Ватиканского Собора в связи с развитием католич. экуменизма среди И., изучавших византийский обряд и «русскую духовность», наметились тенденции отхода от прозелитизма среди православных и стремление к диалогу, в т. ч. в области научных исследований. Мн. И., связанные с Григорианским ун-том и Восточным папским ин-том, внесли значительный вклад в изучение Православия, в т. ч. истории Русской Церкви (Альберт Амманн, Герхард Подскальски), в исследование феномена «русской духовности» (кард. Томаш Шпидлик), визант. и рус. литургики (Михаил Аррани, Роберт Тафт). В рамках развития православно-католич. отношений в июле 1971 г. по приглашению РПЦ Москву посетил генерал ордена Педро Аррупе-и-Гондра. Важным направлением деятельности И. являлись исследования марксистско-ленинской философии в СССР, начало к-рым было положено ректором *Russicum* в 1950–1954 гг. иезуитом пресв. Густавом Веттером, основанным в 1970 г. Центр изучения марксизма при Григорианском ун-те.

30 нояб. 1985 г. генерал ордена Петер Ханс Колвенбах упразднил Делегацию визант. обряда в структуре ордена И., заменив ее Делегацией «pro rebus russicis» (по рус. делам), к которой могли принадлежать И. обоих обрядов. В 1991 г. созданную папой Римским Иоанном Павлом II апостольскую администрацию для католиков азиатской части России возглавил иезуит еп. Иосиф Верт. В 1990–1992 гг. координатором деятельности И. в Советском Союзе являлся ассистент генерала ордена Богуслав Стечек. С распадом СССР вместо Делегации «pro rebus russicis» 21 июня 1992 г. был учрежден Независимый российский регион Об-ва Иисуса, имеющий резиденции в Москве и Новосибирске. В 1994 г. при общине И. в Новосибирске создан Центр духовного развития «Иниго». С 1997 г. И. руководят колледжем (с 2005 — ин-т) философии, теологии и истории св. Фомы в Москве, издающим журналы «Точки» (с 2001) и «Символ» (с 2006) и выпускаю-





щим книги по истории и теологии в сер. «Bibliotheca Ignatiana». Резиденции И. существуют в Павлодаре (Казахстан), Бишкеке (Киргизия), Индуре (Белоруссия). На Украине действуют резиденция ордена во Львове и 3 прихода, окормляемые И.

Ист.: *Rostowski St.* Lituanicarum Societatis Jesu Historiarum Libri Decem. P.; Brux., 1877; Письма и донесения иезуитов о России кон. XVII и нач. XVIII в. СПб., 1904; СБРИО. 1912. № 137 (по указ.); *Relatio de evolutione et statu praesenti Societatis Jesu apud christianos ritus orientalis* // *Memorabilia Societatis Jesu.* 1938. N 6. P. 553–565; *Campano J.* Relatio de itinere Moscovitico / Ed. et introd. A. M. Ammann // *Antemurale.* R., 1960/1961. Vol. 6. P. 1–85; *Давид И.* Современное состояние Великой России, или Московии // *ВИ.* 1968. № 1. С. 126–131; № 3. С. 92–97; № 4. С. 138–147; *Годовикова Л. Н.* Сведения о России кон. XVI в. Паоло Кампани // ВМУ: Ист. 1969. № 6. С. 80–85; *Поссевино А.* Ист. сочинения о России XVI в. / Пер., вступ. ст. и коммент.: Л. Н. Годовикова. М., 1983; Иван Грозный и иезуиты: Миссия А. Поссевино в Москве: Сб. / Сост. и предисл.: И. В. Курукин. М., 2005.

Лит.: *Лилов А. И.* О зловередных действиях иезуитов в отношении к правосл. Церкви в России в кон. XVI и в нач. XVII в. Каз., 1856; *Lutteroth H.* Russia and the Jesuits from 1772 to 1820. L., 1858; *Толстой Д. А.* Об иезуитах в Москве и Петербурге. СПб., 1859; *он же.* Римский католицизм в России: Ист. исслед. СПб., 1876–1877. 2 ч.; *Самарин Ю. Ф.* Иезуиты и их отношение к России: Письма к иезуиту Мартынову. М., 1866; *Морошкин М. Я., свящ.* Иезуиты в России с царствования Екатерины II и до нашего времени. СПб., 1867–1870. 2 ч.; *Missions des Jésuites en Russie et dans l'Archipel Grec: Lettres du P. G. Henry.* P., 1869; *Дельянович А.* Иезуиты в Зап. России: 1569–1772 гг. СПб., 1872; *Pierling P., ed.* Antonii Possevini Missio Moscovitica. P., 1882; *idem.* La Russie et le Saint-Siège: Études diplomatiques. P., 1896–1912. 5 vol.; *idem.* Dimitri dit le Faux et les Jésuites. P., 1913; *Любович Н. Н.* К истории иезуитов в литов.-рус. землях в XVI в. Варшава, 1888; *Губер Ж.* Иезуиты: их история, учение, орг-ция и практ. деятельность в сфере обществ. жизни, политики и религии / Пер.: В. И. Писарева. СПб., 1898; *Załęski S.* Jezuiti w Polsce. Lwów; Kraków, 1900–1906. 5 t.; *Пирлинг П. О.* Из Смутного времени: Статьи и заметки. СПб., 1902; *Лихачев Н. П.* Дело о приезде в Москву Антония Поссевино. СПб., 1903; *Митрошенко И. Я.* Иезуиты в вост. части Белоруссии с 1579-го по 1772-й год // Полоцко-Витебская старина. Витебск, 1912. Вып. 2. С. 1–120; *Rouët de Journal M.-J.* Un Collège de Jésuites a Saint-Petersbourg, 1800–1816. P., 1922; *Schmourlo E. P.* R. P. Pierling e i suoi lavori storici su la Russia // *La Civiltà Cattolica.* R., 1922. N 2. P. 316–327; *он же (Шмурло Е. Ф.).* Римская курия на рус. правосл. Востоке в 1609–1654 гг. Прага, 1928; *Домбровский А.* Альбертинская обитель отцов иезуитов вост. греко-слав. обряда. Варшава, 1930; *Kościół katolicki w Rosji.* Warsz., 1932; *Piątkiewicz W.* Prawda o Albertynie. Kraków, 1932; *Bednarski St.* Upadek i odrodzenie szkół jezuitickich w Polsce. Kraków, 1933; *Rinieri I.* Il Padre Francesco Pellico e i suoi tempi. Pavia, 1934. Vol. 1; *Florovsky A. V.* Čestí jesuité na Rusi. Praha, 1941; *он же (Флоровский А. В.).*

Первый иезуит из московских дворян // *Покров: Альм. рос. католиков.* М., 2001. Вып. 10. С. 47–52; *Николаев К. Н.* Восточный обряд. П., 1950; *Ryder J. H.* West Coast Russian Mission // *Woodstock Letters.* Woodstock, 1952. Vol. 81 (May). P. 107–122; *Bourgeois Ch.* A Priest in Russia and the Baltic. Dublin, 1953; *Billington J. H.* The Icon and the Axe. N. Y.; L., 1966; *Мараи Я. Н.* Из истории борьбы народных масс Белоруссии против экспансии католич. Церкви. Минск, 1969; *он же.* Католич. церковь в истории Белоруссии. Минск, 1981; *Flynn J. T.* The Role of the Jesuits in the Politics of Russian Education, 1801–1820 // *The Catholic Hist. Rev. Wash.*, 1970. Vol. 56. P. 249–265; *Lesourd P.* Entre Rome et Moscou: Le Jésuite clandestin, Mgr Michel d'Herbigny. P., 1976; *Маіе П., иером.* Как Россия спасла орден иезуитов // *Логос.* 1977. № 25/28. С. 80–98; *James W. A.* Paul I and the Jesuits in Russia: *Ann Arbor*, 1977; *Scolardi G.-P.* Et... ils me firent russe: Souvenirs. Nice, 1978; *Блинова Т. Б.* Орден иезуитов в Белоруссии — крупный вотчинник и эксплуататор народных масс (1570–1774): АКД. Минск, 1979; *она же.* Иезуиты в Беларуси: Роль иезуитов в орг-ции образования и просвещения. Гродно, 2002; *Il Collegio greco di Roma.* R., 1983; *Poggi V.* Joseph Ledit S. J. (1898–1986): *Journal d'une mission en Russie (1926)* // *ОСР.* 1987. Vol. 53. N 1. P. 6–40; *Shur L.* Un épisode mal connu de la slavistique française au XIX^e siècle: Les lettres inédites de savants russes à Ivan Martynov // *RES.* 1988. Vol. 60. N 1. P. 253–267; *Trstenjak A.* Alessandro Komulović S. J., 1548–1608: *Profilo biografico* // *Archivum Historicum Societatis Jesu.* 1989. Vol. 58. N 115. P. 43–86; *Дмитриев М. В.* Православие и реформация: Реформационные движения в восточнослав. землях Речи Посполитой во 2-й пол. XVI в. М., 1990; *Tretjakewitsch L.* Bishop Michel d'Herbigny SJ and Russia. Würzburg, 1990; *он же (Третьякевич Л.)* Между Римом и Царьградом: Генезис Брестской церк. унии 1595–1596 гг. М., 2003; *Яковенко С. В.* Иезуиты в России: «Записки по истории Об-ва Иисуса» в царствование Екатерины II // *Европейский альманах.* М., 1991. С. 154–171; *Simon C.* Les jésuites et la Russie // *Plamia.* Meudon, 1991. N 81. P. 5–24; *idem.* I rapporti tra russi e gesuiti, ieri e oggi // *La Civiltà Cattolica.* 1995. N 3. 133–147; *idem.* Russicum: Pioneers and Witnesses of the Struggle for Christian Unity in Eastern Europe. R., 2001. 2 t.; *Saint-Géorges:* Un Collège Jésuite pour les Russes: De Constantinople à Meudon (1922–1992). P., 1993; *Хмяльницькая Л., Цишкін І.* Езуїтські калегіум у Орші // *Гістарычна-археалагічны зборнік.* Мінск, 1994. № 3. С. 228–236; *Цярохін С. Ф.* Многія прыйдуць пад імем маім: Езуіты на Беларусі. Мінск, 1995; *Брестская уния 1596 г. и обществ.-полит. борьба на Украине и в Белоруссии в кон. XVI — нач. XVII в. М., 1996.* Ч. 1: Ист. причины; 1999. Ч. 2: Ист. последствия события; *Чуркина И. В.* Иезуиты в России (1772–1820 гг.) // *ВИ.* 1996. № 10. С. 144–150; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy: 1564–1995.* Kraków, 1996; *Paszenda J.* Budowle jezuitckie w Polsce XVI–XVIII w. Kraków, 1999. T. 1; *Венгер А.* Рим и Москва: 1900–1950. М., 2000; *Инглот М., пресв.* Об-во Иисуса в Российской империи (1772–1820) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всем мире. М., 2004; *Россия и иезуиты: 1772–1820* / Ред.: М. Инглот, Е. С. Токарева. М., 2006.

Пресв. Константин Симон, А. В. Кузьмин, В. В. Тюшагин

ИЕРАКІТЫ, егип. еретики III в.— см. в ст. *Иеракс*, еретик, основатель секты иеракитов.

ИЕРА́КС [греч. *Ἰεράξ*] († после 408), прп. (пам. в субботу сырную). Сведения о жизни и деяниях И. сохранилось крайне мало. Известно, что И. жил в Египте и входил в группу нитрийских монахов во главе с т. н. Длинными братьями (*Аммонием, Диоскором, Евсевием и Евфимием*). Когда еп. *Феофил Александрийский* изгнал их из Египта, они пришли в К-поль просить заступничества у свт. *Иоанна Златоуста* (эту историю, не упоминая имени И., приводят неск. церковных писателей: *Socr. Schol. Hist. eccl. VI 7; Sozom. Hist. eccl. VIII 12; Phot. Bibl. 1960. T. 2. P. 57–59*). Нек-рую информацию об И. приводит в «Диалоге о житии блж. Иоанна Златоуста» еп. Палладий Еленопольский. По его словам, И. первым из егип. и фиваидских отшельников удалился на Порфинову гору (пик в горной цепи между Нилом и Красным м.), где пребывал в одиночестве 4 года, а затем 45 лет подвизался в Нитрийской пустыне. Будучи изгнан из Египта вместе с др. нитрийскими монахами, И. пробыл с ними в К-поле нек-рое время, а после смерти Аммония, наступившей ок. 403 г., незадолго до начала Собора в предместье Дуб, возвратился в пустыню. Следует отличать И. от др. Иеракса, ученика прп. *Антония Великого*, самого старшего из нитрийских монахов (во времена Палладия ему было ок. 90 лет), о к-ром упоминается в той же главе «Диалога...».

Два изречения И. содержатся в сб. *Apothegmata Patrum*. Когда один из иноков спросил И., как спастись, тот ответил: «Сиди в келлии своей. Если голоден, ешь. Если жаждешь, пей. Но не злословь никого, и спасешься» (Великий Патерик. С. 28). В др. изречении И. предостерегал от мирских речей.

В некоторых списках рус. святцев XVII в. память И. указывается 5 и 8 мая.

Ист.: PG. 65. Col. 252 (рус. пер.: Достопамятные сказания. Серг. П. 1993. С. 88); *Palladios.* Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome. XVII / Éd. par A.-M. Malingrey. P., 1988. T. 1. P. 338 (рус. пер.: Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блж. Иоанна, еп. Константинопольского, Златоуста / Пер.: А. С. Балаховская. М., 2002. С. 110–111); Великий Патерик, или Великое Собрание изречений старцев: Сист. колл. М., 2005. Т. 1. С. 28.



Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 132, 136; Т. 3. С. 532.

Ю. А. Казачков

ИЕРА́КС, мч. Римский (пам. 1 июня) — см. в ст. *Иустин Философ* и др. мученики Римские.

ИЕРА́КС, мч. Сирийский (пам. 28 окт.) — см. в ст. *Терентий, Неонилла* и др. мученики Сирийские.

ИЕРА́КС (XVI в.), великий логофет К-польского Патриархата, патриарший экзарх Пелопоннеса и всего Запада, греч. писатель. Крестное имя в источниках не упоминается. Родом из Афин, сын Феодора, великого эконома Патриархата; был женат на представительнице знатного рода *Кантакузинов*, имел сына Александра, писателя и богослова. Служил протоканонархом при К-польском патриархе *Дионисии II Галатянине* (1546–1556), при патриархе *Митрофане III* и патриархе *Иеремии II Траносе* (правили, сменяя друг друга, в 1565–1584) занимал должность великого логофета. В 1576 и 1596 гг. выполнял посредническую миссию в Афинах по поводу имущественных неурядиц между прп. *Филофеей Афинской* и Тимофеем, основателем монарха *Пендели*. Патриархи Нектарий и Досифей Иерусалимские, М. Крузий в своих произведениях упоминают И. как выдающегося ученого. В рукописи Святогробского подворья в К-поле № 271 (1596/97) сохранилось неск. отрывков богословских и исторических произведений И., в т. ч. рифмованная краткая хроника деяний его сына, также занимавшего должность великого логофета. В сочинении И. описывает историю Османского гос-ва с 1300 по 1461 г. Это произведение является поэтическим переложением хроники Мануила *Малакса* (*Moravcsik*). Нек-рые письма и документы, связанные с деятельностью И., сохранились в Афинской национальной б-ке в рукописи № 1474 (автограф Александра, сына И.).

Соч.: *Σάθας К.* Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη. Βενετία. 1872. Т. 1. Σ. 243–268.

Лит.: *Moravcsik G.* Zur Quellenfrage des historischen Gedichtes von Hierax // BNJ. 1932/1934. Bd. 10. S. 413–416; *Γριτσόπουλος Τ.* *Ἱεράξ* // ΟΝΕ. Т. 6. Σ. 760–761; *Emrich G.* Die Einsetzung des Patriarchen Gennadios in der Darstellung des Hierax // Materialia Turcica. Gött., 1977. Bd. 3. S. 53–57; *Sakel D.* A Note on the Value of Hierax as a Historical Source // 550th Anniversary of the Istanbul University: Intern. Symp., 2003. Istanbul, 2004. P. 15–18.

П. В. Кузенков

ИЕРА́КС [Иеракас; греч. Ἱεράξ, Ἱερακάς] (между 245 и 270, Леонтополь, Египет — между 335 и 370, Египет), еретик, основатель секты иеракитов. Сведения об И. и о его учении содержатся гл. обр. в трактате свт. Епифания Кипрского «Панарион» (*Eriph. Adv. haer. LXVII // PG. 42. Col. 172–184*). Ряд пассажей, направленных против И., находятся в различных фрагментах сочинений сщмч. Петра Александрийского (CPG, N 1635–1662), а также у Ария в послании к Александру Александрийскому (CPG, N 2026; *Athanas. Alex. De Synod. 16 // PG. 26. Col. 708 sqq.; Eriph. Adv. haer. LXIX 7–8; Hilar. Pict. De Trinit. IV 12; VI 5 // PL. 10. Col. 104–107, 160 sqq.*). Согласно Епифанию, И. был медиком. Он был весьма образован в светских науках, интересовался также астрологией и магией. Кроме того, он хорошо знал Свящ. Писание, составил толкование на «Шестоднев», писал различные песнопения, псалмы и гимны как на копт. (своем родном), так и на греч. языке. Внешне И. казался христианином, был строгим аскетом, умел красноречиво говорить и тем самым привлек к себе много учеников и последователей. По его имени их стали называть «иеракиты».

Учение И. представляет собой компиляцию крайнего оригенизма, элементов гностицизма и энкратитства. В основе его лежит оригеновское учение об апокатастасисе. Следуя Оригену и представителям Александрийской школы, в экзегезе И. в целом придерживался аллегорического метода толкования Свящ. Писания. Свт. Епифаний даже обвиняет И. в отрицании букв. смысла в Свящ. Писании. И. не признавал существования Эдема (рая на земле) и всю историю кн. Бытие о пребывании первых людей в Эдеме толковал аллегорически, как изначальное состояние духовных существ, из которого они пали до материального бытия. Считая телесное состояние человека следствием отпадения от изначального духовного, И. отрицал телесное воскресение и говорил о воскресении души как духовной сущности. Тело, по его мнению, темница для души, из которой она освобождается по смерти, а телесное воскресение стало бы вторичным вечным пленением. Представление о телесности как о зле и стремление к чисто духовному воскресению стало основой аскетики И., близкой

к учению энкратитов. И. принимал в число своих последователей только девственников и вдовцов, отрицая брак. По его мнению, в ВЗ брак был позволен как уступка человеческой немощи, и цель ВЗ была в обучении людей страху Божию и противостоянию греху. Цель же НЗ в том, чтобы привести человека к святости, без к-рой невозможно созерцание Бога (ср.: Евр 12. 14). Путь к святости лежит через целомудрие и аскезу. Ап. Павел допускает брак во избежание греха (1 Кор 7. 7–9), как в ВЗ, но тут же советует, чтобы все пребывали, как он, в безбрачии, поскольку брак все равно является уступкой блуду. Приводя притчу о мудрых и неразумных девах (Мф 25. 1–13), И. подчеркивает, что только девственники способны войти в Царство Божие. И. отрицал возможность спасения для младенцев, поскольку, по его мнению, спасение является исключительно следствием подвига конкретного человека.

В учении о Св. Троице И. придерживался вполне правосл. взглядов в отличие от Оригена, что подчеркивает Епифаний Кипрский. И. считал Сына рожденным «из Отца» (ὁὐδὲν ἐκ πατρὸς γεγεννημένον). Это подтверждает и Арий, указывая, что выражение «свет от света» принадлежит И. Духа же Святого И. считал взятым от Отца, но отождествлял его с Мелхиседеком, по его мнению, во всем подобным Сыну, при этом он ссылался на апокриф «Вознесение Исаии».

Свт. Епифаний Кипрский подчеркивает, что И. несомненно был строгим аскетом, однако его учеников он считал лицемерами. Секта иеракитов имела довольно широкое распространение в Египте, при этом они искали себе сторонников в среде егип. монашества. Иоанн Кассиан (*Joan. Cassian. Collat. XV 3 // PL. 49. Col. 996–998*), Созомен (*Sozom. Hist. eccl. III 14*), Палладий Еленопольский (*Pallad. Hist. Lausaica. 19 // PG. 34. Col. 1049*) сообщают о борьбе аввы *Макария Великого* († ок. 390) с неким иеракитом. Последний пришел в пустыню, где подвизался авва Макарий, поселился там как монах и стал осторожно склонять к ереси учеников Макария. Макарию не удалось убедить еретика словами, тогда он предложил испытание, чтобы каждый из них по молитве воскресил умершего. Иеракит не смог совершить это, авва Макарий после долгой молитвы воскресил умершего.

Ересь иеракитов была известна блж. Августину (*Aug. De haer.* 47 // PL. 42. Col. 38–39). Анонимный автор соч. «*Prædestinatus*» (ок. сер. V в.) (*Aug. De haer.* 47 // PL. 53. Col. 607) из Италии сообщает, что в его время некий еп. Афродисий из пров. Геллеспонт в М. Азии написал сочинение в опровержение ереси иеракитов (не сохр.). Нет сведений о распространении ереси за пределами Египта.

Лит.: *Bardenhever. Geschichte.* 1903. Bd. 2. S. 215–216; *Bareille G. Hiéracas ou Hiérax* // DTC. T. 6. Col. 1259–1261; *Nautin P. Hieracas of Leontopolis* // EEC. Vol. 1. P. 308.

Д. В. Зайцев

ИЕРА́НГИОС МЕСУКЕВЬЙСКИЙ, мч. — см. *Месукевийские мученики*.

ИЕРАПЬТНСКАЯ И СИТИЙСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ [греч. Ἱερά Μητρόπολις Ἱεραπότνης καὶ Σητείας], епархия Критской архиепископии К-польской Православной Церкви. Располагается в вост. части о-ва Крит (Греция). Кафедра находится в г. Иерапетра (собор во имя вмч. Георгия Победоносца).

Поселение Кирва, или Корива (Κόρβα, Κορύβα), возникло примерно на месте совр. Иерапетры еще в минойский период, а ок. 700 г. до Р. Х. дорийцы основали здесь г. Иерапитна. Высшего развития он достиг в рим. эпоху (завоеван римлянами в 67 г. до Р. Х., последним из критских городов). Из занимавших кафедру в эпоху Всел. Соборов епископов известны Симфор (343) и Евфроний (457). Однако И. и С. м. неоднократно упоминается в Нотциях К-польской Церкви вплоть до позднего средневековья, причем по-разному: как Иерапиднская (Ἱεραπόδνης) (*Darrouzès. Notitiae.* P. 221. N 218), Иерапетрская (Ἱεραπέτρος) (*Ibid.* P. 235. N 244), отдельно Иерская и Петрская (Ἱερός, Πέτρος) (*Ibid.* P. 325. N 474, 475), а также как Иерская и Герпетрская (Ἱερός, Γερπέτρος) (*Ibid.* P. 361. N 475; P. 362. N 486). Образование Ситийской епископии относится к VII или VIII в. В средние века город занимали генуэзцы, а после 4-го крестового похода (с 1204) — венецианцы. При них город уже носил совр. название — Иерапетра. Ватиканский престол учредил епископскую кафедру в Кандии (ныне Ираклио) и 10 викарных диоцезов, среди к-рых значился и Иерапетрский. Первое упоминание

о лат. еп-стве в Иерапетре относится к 1223–1224 гг. (*Scaffini G. Notizie intorno ai primi cento anni della dominazione veneta in Creta. Alexandria, 1907. App. P. 14*). В последующие годы в папских буллах неоднократно упоминается епископ Иерапетрский, возглавлявший кафедру во 2-й четв. XIII в., однако его имя (Иоанн) впервые засвидетельствовано только в 1307 г. (*Regestum Clementis papae. R., 1887. Vol. 5. N 1654*). Первым лат. епископом был венецианец Антоний (1317–1323), за к-рым последовало ок. 20 лат. епископов, или «латинофронов». В нач. XV в. еп. Иерапетрский Джованни Квирини (с 24 окт. 1390) перешел в подчинение антипапе Александру V (1409–1410). После смерти еп. Николо Ялина в 1508 г. кафедра не была замещена, а 17 февр. 1514 г. Иерапетрская епархия была временно объединена с греч. Монемвасийской митрополией. Такое положение сохранялось до 20 дек. 1542 г., когда еп. Монемвасийский Филиппо Арривабене был замещен своим племянником Ипполитом, к-рый из-за возрастных ограничений на принятие сана был рукоположен во епископа лишь 4 окт. 1547 г. В 1564 г. ему на смену пришел Николо Бергольди, после смерти к-рого (20 июня 1571) Иерапетрская епархия была объединена с соседней Ситийской епархией, расположенной на северо-востоке Крита. В силу исторического старшинства Иерапетрского диоцеза объединенная епископия стала именоваться Иерапетрской, и такое именование просуществовало до сер. XVII в. Последним епископом при венецианцах был Георгий Миноттос (1634–1651).

В период тур. владычества (1669–1898) все епископы были православными. Тогда выделились Иерская и Ситийская епархии, к-рые в 1832 г. объединились в Иероситийскую. Первым епископом Иероситийским при турках был Герасим (Манганарис) (1832–1841). Его преемниками стали Каллиник (1841–1845), Иларион (Кацулис) (1846–1869), Неофит (1869–1878), Григорий (Пападопетракис) (1880–1889) и Амвросий (Сфакианакис) (1890–1929). С 1932 по 1936 г. Иероситийская и Петрская епархия именовалась Неапольской с Петрским еп. Дионисием (Маранкудакисом) во главе. В 1936 г. епархии, к-рую возглавил еп. Филофей (Мазокопакис) (1936–1960), было возвращено название Иерская и Си-

тийская. В 1962 г. К-польский патриарх возвел епископию в ранг митрополии с официальным названием И. и С. м., и 1-м митрополитом стал Филофей (Вузунеракис) (1961–1993). С 14 июня 1994 г. И. и С. м. возглавляет митр. Евгений (Политис), ипертим и экзарх Вост. Крита.

Древнейшим храмом Иерапетры считается ц. Христа Спасителя (XIV в.). К визант. периоду также относится ц. Введения во храм Пресв. Богородицы в венецианской крепости, перестроенная в XIX в. На месте античного г. Итан обнаружены руины 3 раннехрист. базилик, фундаменты др. базилики были найдены в порту Ситии.

В наст. время И. и С. м. насчитывает 86 приходских, 70 кладбищенских и 11 монастырских храмов, 210 парекклисионов и 408 экзокклисионов (сельских часовен). Действуют 3 муж. мон-ря: во имя Пресв. Богородицы Акротириани и ап. Иоанна Богослова (Топлу; см. в ст. *Акротирианис Топлу, в честь Рождества Богородицы и Иоанна Богослова, мужской монастырь*), Богородицы Фанеромени, св. Иоанна Предтечи (Канса) — и 2 женских: во имя Пресв. Богородицы Эксакусти близ городка Малес и исихастий в честь Воскресения Христова и Богородицы «Достойно есть». Строится женский мон-рь во имя Всех святых.

Лит.: *Τομπαδάκης Ν. Β. Ἱεραπότνης, Μητρόπολις* // ΟΗΕ. Т. 6. Σ. 769–770; *Aubert R. Hierapetra ou Hierapydna* // DHGE. Т. 24. Col. 1443–1444; *Δίπλωμα.* 2009. Σ. 879–883; <http://www.imis.gr> [Электр. ресурс].

Ю. А. Казачков

ИЕРА́ПОЛЬ (Маббуг), митрополия Антиохийской Православной Церкви — см. *Маббидж*, г. в Сирии.

ИЕРА́РХИЯ [от греч. ἱερός — священный и ἀρχή — начальство], в церковной лексике слово употребляется в следующих основных значениях: 1) небесная И., мир небесных сил бесплотных, или ангелов, с их 9 чинами (см. статья *Ангелология*, «*Ареопагитики*», *Архангел*) и 2) церковная И.; так называются 3 степени священства — епископы, пресвитеры и диаконы в их соподчиненности — и степени правительственной И. священнослужителей. Иногда слово «иерархия» употребляется применительно к одной степени священства — епископату, а не к низшим степеням пресвитеров и диаконов, подобно тому как слово «клирики», относящиеся



ко всем 3 степеням священнослужителей и к посвященным церковнослужителям, употребляется преимущественно по отношению к церковнослужителям и к 2 низшим степеням священства — диаконам и пресвитерам, но не к епископам, поэтому в церковной лит-ре, в т. ч. в офиц. церковных актах, нередко встречается выражение «клирики и епископы», хотя с т. зр. канонического права епископы также принадлежат к числу клириков.

Священная И. В соответствии с основными экклезиологическими догматами члены Церкви разделяются на 2 основных разряда. Первый разряд составляют призванные Св. Духом через поставление совершать церковное служение: проповедовать, преподавать таинства, заботиться о внешнем устройстве храма — это клирики. Второй разряд составляют миряне, к-рые тоже являются участниками церковной жизни: они принимают участие в церковном учительстве, но лишь по благословению священнослужителей и, как правило, не с амвона, в богослужении — своими молитвами, в церковном управлении, напр. в распоряжении церковным имуществом, но под руководством клириков разных степеней в зависимости от должности, занимаемой мирянином. Клирики разделяются на высших, или священнослужителей, степени к-рых в совокупности и составляют И., и низших, или церковнослужителей, к-рые к И. не причисляются, — это чтец, певчий, иподиакон, парамонарь (пономарь), они прислуживают при отправлении богослужения в храме; в наст. время в РПЦ осталось 2 степени церковнослужителей — иподиакон и чтец.

Иерархическое священство — богоустановленный институт. С самого начала Церковь знает 3 степени священной И.: епископскую, пресвитерскую и диаконскую. Епископы — преемники апостолов, имеющие через чреду рукоположений благодатную связь с ними. Это архипастыри, первосвященники и высшие учителя своих Церквей. Пресвитер по своему полномочию, полученному от епископа, может совершать все священнодействия, кроме освящения *антиминса* и освящения *мира*, а также *хиротонии* и *хиротесии*, за исключением пресвитеров, начальствующих в монашествах, которые могут поставлять иподиаконов и чтецов для своих монастырей. Пресвите-

ры учат народ догматам веры и благочестию, пастырски окормляют введенных их попечению христиан. Диаконы помогают епископам и пресвитерам в исполнении их служения, участвуя в совершении священнодействий в храме, включая алтарь. При этом, согласно 39-му Апостольскому правилу, «пресвитеры и диаконы без воли епископа ничего да не совершают. Ибо ему вверены людие Господни, и он воздаст ответ о душах их».

Три степени священства — апостольского происхождения, и они пребудут до скончания века. Церковь не властна отменить ни одну из них, не может и умножить число священных степеней.

В нек-рых, и даже весьма авторитетных, правосл. книгах отразились иные представления о границе между степенями низших и высших клириков, чем те, что стали общепринятыми в наст. время. Так, в «Православном исповедании» свт. *Петра (Могилы)* (1662) различаются высшие и низшие степени священства. К высшим у него отнесены епископская и пресвитерская, а к низшим — степени диакона, иподиакона, священосца, певца и чтеца, иными словами, низшая священная степень — диаконская и церковнослужительские чины. В своем труде свт. Петр (Могилы), в сущности, повторяет католич. классификацию священства. Католики различают в иерархии священнодействий священников (епископов и пресвитеров) и служителей (диаконов, субдиаконов, аколуфов, экзорцистов, лекторов и остиариев), а по несению особых канонических обязательств (напр., безбрачия) — высшие и низшие степени, причисляя к высшей епископов, пресвитеров, диаконов и субдиаконов, а к низшей остальных церковнослужителей (после *Ватиканского II Собора* низшие чины были частично упразднены). В правосл. Церкви диаконы, равно как и низшие клирики, не являются самостоятельными совершителями богослужения; посвященные иподиаконы при отсутствии обязательного целибата не могут, как и священнослужители, вступать в брак после посвящения. Казалось бы, налицо обстоятельства, к-рые могут служить обоснованием для классификации, заимствованной свт. Петром (Могилой) из католич. права. Но для общепринятого в правосл. Церкви разделения на высших и низших клириков, на степени священ-

ной И. и церковнослужителей, проходящего между диаконами и иподиаконами, есть веское догматическое основание: 3 степени священной И. суть богоустановленные институты, восходят к апостольскому веку и пребудут в Церкви до скончания мира, а степени низших клириков — церковнослужителей — учреждались Церковью в процессе ее истории и упразднились в ходе этой истории. Так, чин иподиакона стал известен в Церкви не ранее III в.; уже то обстоятельство, что Церковь не знала его изначально, не позволяет относить этот чин к богоучрежденным степеням священной И.

Священнослужители, принадлежащие к И., получают благодать священства после их избрания в отношении епископов епископским собором (в РПЦ в наст. время Свящ. Синодом), а в отношении пресвитеров и диаконов правящим епископом, через таинство Священства, или хиротонию, совершаемую в алтаре за Божественной литургией. Участие пресвитеров, диаконов, низших клириков и мирян в избрании кандидатов священства разных иерархических степеней в разные эпохи истории и в разных поместных Церквях было фактором преходящим и изменчивым в отличие от участия епископов, к-рое во все времена церковной истории имело решающее значение.

Власть совершать рукоположение на все 3 степени священной И. принадлежит епископам, и только им, как преемникам св. апостолов. Одним из условий действительности хиротонии является правосл. исповедание ее совершителя. Если же совершивший хиротонию епископ принадлежит к И., отделившейся от Вселенской Церкви, то для положительного решения вопроса о действительности совершенного им акта безусловно требуется, чтобы схизматической И. сохранялось *апостольское преемство* и чтобы отступления отделившейся общины от правосл. вероучения не касались основных догматов. Право окончательного решения вопроса о возможности присоединения инославных клириков к правосл. Церкви в сущем сане всегда принадлежит суду правосл. Церкви. Так, отцы *Вселенского I Собора* 8-м прав. признали действительность рукоположений у кафар: «О именовавших некогда самих себя чистыми, но присоединяющихся к католической



и апостольской церкви, благоугодно святому и великому собору, да, по возложении на них рук, пребывают они в клире». *Иоанн Зонара* в толковании на это правило писал: «Если они рукоположены во епископов, или пресвитеров, или диаконов, то присоединяемые из них к церкви остаются в клире, в своих степенях». Иначе судили отцы Никейского Собора о еретиках-павлианах (*павликианах*). В I Всел. 19 говорится: «О бывших павлианами, но потом прибегнувших к католической церкви, постановляется определение, чтобы они все вообще вновь крестимы были. Аще же которые в прежнее время к клиру принадлежали: таковые, являсь безпорочными и неукоризненными, по перекрещении, да будут рукоположены епископом католическия церкви».

Священная И. существует в Церквах, сохранивших апостольское преемство рукоположений, в наст. время это правосл., католич. и нехалкидонские Церкви.

Иерархический строй католической Церкви существенно отличается от того, к-рый отразился в каноническом корпусе правосл. Церкви и к-рый сохранялся во Вселенской Церкви на Западе и на Востоке в I тыс. христ. истории. В католич. богословии авторитет Церкви, ее непогрешимость персонифицируются в лице Римского епископа, именуемого верховным первосвященником и наместником, викарием Христа. В «Кодексе канонического права» католич. Церкви содержится такая формулировка: «Епископ Римской Церкви, в коем пребывает служение, особым образом вверенное Господом Петру, первому из апостолов, и подлежащее передаче его преемникам, является главой Коллегии епископов, Наместником Христа и Пастырем всей Церкви на сей земле, поэтому в силу своей должности он пользуется в Церкви верховной, полной, непосредственной и универсальной ординарной властью, которую он всегда может свободно осуществлять» (СИС. Сan. 331). По существу, папа ставится на высшую по отношению к епископам ступень не только правительственной, но и священной И., хотя это прямо не декларируется в католич. богословии и праве. Папа, епископ Рима, признается епископом, но при этом ему усваиваются властные полномочия в Церкви, превышающие власть лю-

бых епископских Соборов, включая Вселенские (СИС. Сan. 333).

Еще одна особенность иерархического строя католич. Церкви заключается в роли коллегии кардиналов, к-рой принадлежит право избрания Римского первосвященника (СИС. Сan. 349). Коллегия состоит из кардиналов 3 степеней: епископской, пресвитерской и диакопской (СИС. Сan. 350. 1). Кардиналы-епископы носят титулы 7 субурбикарных (пригородных) Церквей Рима: Остии («Остийский диоцез вместе с другой Церковью, которая уже была его титулом ранее» является титулом кардинала-декана, главы коллегии кардиналов — СИС. Сan. 350. 4; 352. 1), Фраскати, Палестрины, Порто — Санга-Руфины, Сабини — Поджо-Миртето и Веллетри — Сеньи; к их числу принадлежат также лат. и униат. патриархи с титулами их патриарших кафедр (СИС. Сan. 350. 1, 3). Кардиналы-пресвитеры и кардиналы-диаконы получают от папы титул или диакопию в Риме (СИС. Сan. 350. 2). В XX в. значительное большинство кардиналов-пресвитеров и кардиналов-диаконов являлись одновременно и епископами (СИС. Сan. 351. 1), так что одно лицо принадлежало к 2 степеням: одна из них относится к И. священных степеней, другая — к И. внутри коллегии кардиналов. Но и в наст. время есть кардиналы-пресвитеры, не имеющие епископского посвящения и являющиеся действительно пресвитерами в рамках священной И. (ср.: СИС. Сan. 350. 5). Возведение в кардинальское достоинство представляет исключительное полномочие папы (СИС. Сan. 351. 1). Кардиналов Римский епископ избирает из числа епископов и пресвитеров; при этом в большинстве случаев, но не во всех, пресвитеры после возведения их в степень кардиналов принимают епископское посвящение (ср.: *Ibidem*). Кардиналы помогают верховному Пастырю в управлении Церковью, собираясь по указу папы на очередные и чрезвычайные консистории, в к-рых председательствует Римский первосвященник (СИС. Сan. 353. 1–3). Кардиналы во мн. отношениях стоят даже над патриархами, если те не удостоены звания кардинала (СИС. Сan. 357. 2).

В средневековье и в Новое время, ввиду того что в католической экклезиологии принципиально разделяется *potestas ministerii* (власть

служения) и *potestas jurisdictionis* (власть юрисдикции), в католич. Церкви существовали епископы, наделенные юрисдикцией, правительственной властью в своем *диоцезе*, но не обладавшие властью служения, т. е. не совершавшие богослужений, поскольку они не имели епископской хиротонии.

Еще одна особенность иерархического строя католич. Церкви состоит в том, что из ее жизни уже в средневековье фактически исчез диаконат, так что на диакопскую степень посвящали кандидатов священства незадолго до их рукоположения в пресвитера, само же диакопское служение отсутствовало (см. ст. *Диакоп*). Опыт возрождения диакопского служения предпринимается в католич. Церкви после II Ватиканского Собора, но он носит локальный, ограниченный характер.

В англиканской Церкви (и соответственно в *Протестантской епископальной церкви в США*) сохраняются 3 степени священства, но действительность этой И. с правосл. т. зр. сомнительна; ее непризнание связано как с обстоятельствами отделения англикан. Церкви от католической в XVI в., ставшими под вопрос сохранение апостольского преемства рукоположений в ней, так и с офиц., вполне протестант. доктриной англиканства, не усматривающей в И. церковно-таинственного значения, иначе говоря, отрицающей таинство Священства. Более церковные идеи богословов, принадлежащих к направлению «Высокой Церкви», ничего не меняют, поскольку «Высокая Церковь» — это только направление, своего рода партия внутри единой англикан. Церкви, и ее представители имеют общение с приверженцами др. направлений англиканства — «Широкой» и «Низкой» Церквей — с их по существу кальвинистской, антииерархической экклезиологией. Кроме того, в действительном устройстве англикан. Церкви в Великобритании высшие полномочия принадлежат не ее первому епископу, к-рый носит титул Архиепископа Кентерберийского, а королю, в наст. время — королеве, признаваемой главой англикан. Церкви, при этом свои полномочия королева осуществляет через 2-палатный парламент и правительство.

Действительная священная И. отсутствует и в остальных протестантских сообществах, безусловно



отвергающих таинство Священства и апостольское преемство рукоположений.

Т. о., правосл. Церковь признает действительность хиротоний, совершаемых в католич. и нехалкидонских Церквах, однако не признает протестантских ординаций, не считая их благодатными и имеющими иерархическое значение. Официально не признана РПЦ действительность старообрядческой И. обоих толков: белокриницкого и новозыбковского.

Правительственная И. священства. Сакраментально лица, принадлежащие к одной и той же степени священной И., равны между собой. Однако епископы, а также пресвитеры и диаконы могут различаться по объему полномочий и месту, занимаемому ими в *диптихах* или перед престолом. Различие священнослужителей по этому признаку называется правительственной И. священства.

Так, носители высшей епископской степени священства как члены правительственной И. имеют сан, или титул, пап, патриархов, католикосов, экзархов, примасов, митрополитов и архиепископов. Появление каждого из этих титулов связано с той или иной территориальной областью, входящей в систему адм. деления Вселенской Церкви, хотя в посл. различия между ними могли утратить обусловленность объемом реальной правительственной власти, превратившись в титулярные отличия и преимущества, усваиваемые либо епископским кафедрам, либо лично занимающим их архиереям. Исторически первым епископским титулом являлся сан митрополита — так именовались в древности епископы столичных городов провинций Римской империи. В наст. время в РПЦ сохранились следующие степени правительственной И. епископов: патриарх, митрополит и архиепископ. В некоторых правосл., а также в нехалкидонских Церквах употребляются наряду с титулом патриарха титул папы (этот титул носит Александрийский Патриарх) и титул католикоса, к-рый принадлежит Грузинскому Патриарху, а также Патриарху всех армян, Митрополиту Маланкарскому, Патриарху Ассирийской Церкви Востока. Кроме того, в грекоязычных Церквах, Антиохийском Патриархате, Албанской Церкви титул архиепископа выше титула митрополита в отличие от Русской Церкви.

Существуют различные степени правительственной И. и для пресвитеров. В РПЦ в наст. время священник может иметь сан протоиерея или протопресвитера; монашествующий пресвитер (иеромонах) — игумена или архимандрита. В диакоńskiej степени, кроме собственно диаконов, имеются протодиаконы и архидиаконы.

Степени правительственной И. в отличие от богоустановленных священных степеней имеют историческое происхождение. Они устанавливаются и упраздняются Церковью, к-рая то увеличивает, то уменьшает их число. Так, 39(48)-м прав. Карфагенского Собора (419) запрещены титулы экзарха, верховного священника и все вообще титулы первого престола; в соответствии с правилом занимающий этот престол должен именоваться только «епископом первого престола». Но в 9, 12, 17, 25, 28-м правилах Халкидонского Собора (451) титулы экзарха, митрополита и архиепископа обозначены; эти титулы упоминаются и в последующих правилах (VII Всел. 6; Двукр. 14 и др.).

В отличие от священных степеней, которые сообщаются через таинство Священства — хиротонию, степени правительственной И. присваиваются либо по чину хиротесии, либо путем назначения, производства в ту или иную степень законной церковной властью.

Степени правительственной И. отличаются и от *должностей церковных*. Как видно из истории происхождения степеней правительственной И., вначале каждая из них была связана с определенным объемом властных полномочий, т. е. соответствовала определенной должности, но со временем эта связь ослаблялась и утрачивалась и степени правительственной И. превращались в титулы. В Византии не только церковные, но и придворные, военные и гражданские должности нередко теряли первоначальное значение и становились титулами. Принципиальное отличие степеней правительственной церковной И. от должностей заключается и в том, что степени носят постоянный характер, а должности, как правило, временный, связанный с определенным кругом полномочий. В отличие от степеней правительственной И. на церковные должности ставят только путем назначения и производства, без церковного обряда. Во 2-м прав. Халкидонского Собора,

осуждающем симонию, проводится различие между степенями священной и правительственной И., с одной стороны, и церковными должностями — с другой: «Аще который епископ за деньги рукоположение учитит, и непродаемую благодать обратит в продажу, и за деньги поставит епископа, или хорепископа, или пресвитера, или диакона, или иного коего от числящихся в клире, или произведет за деньги во иконома, или еكدика, или парамонария, или вообще в какую либо церковную должность, ради гнуснаго прибытка своего: таковой... да будет подвержен лишению собственного степени...»
Ист.: *Никодим [Милаш], еп.* Правила; Правила ВС с толк.; СИС.
Лит.: *Никодим [Милаш], еп.* Право. С. 250–359, 565; *Павлов А. С.* Курс церковного права. Серг. П., 1902. С. 192–217; *Суворов.* Право. С. 197–217; *Джероза Л.* Каноническое право в католической Церкви. М., 1996. С. 240–258, 339–357; *Пећић Д.* Црквено право. Београд, 1997. С. 78–99; *Phidas V. I.* Droit Canon: Une perspective orthodoxe. Gen., 1998. P. 113–119; *Цытин В., прот.* Курс церковного права. М., 2002. С. 185–237.

Прот. Владислав Цытин

ИЕРÉЕВ МОНАСТЫРЬ (Агия-Мони; греч. Μονή τῶν Ἱερέων, Ἁγία Μονή), во имя свт. Николая Чудотворца, муж., действующий, принадлежит Пафосской митрополии *Кипрской Православной Церкви*. Расположен на обрывистом лесистом склоне горы Роя между с. Статос и мон-рем *Хрисорройятисса*, от которого отстоит приблизительно на 1 км.

Считается одним из древнейших мон-рей Кипра. По преданию, И. м. был основан в нач. IV в. прп. *Евтихием* (пам. кипрская 7, 8 авг.) и свт. *Николаем* Чудотворцем, тогда еще мирянином. Прп. Евтихий носил камни для строительства церкви из святилища богини Геры, а Николай Чудотворец их обтесывал. Воздвигнув храм, свт. Николай подвизался там непродолжительное время и затем вернулся в М. Азию, а прп. Евтихий остался в И. м. до конца жизни. Эта легенда была записана ученым дидакалом, возглавлявшим Греческую школу в Никосии, Ефремом Афинянином (в посл. патриарх *Ефрем II* Иерусалимский (1766–1771)), к-рый нашел в ризнице И. м. пергаменную рукопись с Житием прп. Евтихия (в наст. время утрачена) и частично опубликовал ее. В Житии говорилось, что Николай Чудотворец был послан Богом в помощники прп. Ев-



тихию и что построенный святыми храм был посвящен Божией Матери.

В одном из списков соч. Неофита Родосского «О героях, полководцах, философах, святых и других именитых людях, произошедших из Кипрского острова» (Рим, 1659), сделанном, по всей видимости, архим. Паусием (впосл. архиепископ Кипрский (1759–1767)), говорится, что в И. м. хранилась часть омофора свт. Николая Чудотворца, подаренного ему, по преданию, Пресв. Богородицей. В 1754 г. эта реликвия была перенесена для безопасности в Киккский монастырь. В XIX в. омофор был утрачен: эта святыня или сторела во время пожара 1813 г., или была похищена при разгроме мон-ря турками в 1821 г.

В 963 г. в И. м. останавливался основатель Великой Лавры прип. Афанасий Афонский, покинувший Св. Гору после избрания Никифора Фоки императором. В X–XII вв. мон-рь процветал, в нем находился скрипторий (в наст. время рукописи из И. м. хранятся в Национальной б-ке в Париже). Древнейший из сохранившихся манускриптов, созданных в И. м., — Толкование свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея (Paris. gr. 668) — датируется 954 г. Мон. Климент (впоследствии игумен И. м.) переписал декабрьскую Минею-Четью (Paris. gr. 1531, 1112 г.) и Синаксарь (Paris. gr. 1588, 1-я четв. XII в.), на к-рых впосл. были сдела-



Свт. Николай Чудотворец и прип. Евтихий. Икона. 1708 г. (мон-рь Иереев, Кипр)

ского мон-ря и была проведена его реконструкция под рук. киккского игум. Никифора (впосл. архиепископ Кипрский (1641–1674)). В 1641 г. по его заказу худож. Соломоном была написана икона Христа для иконостаса собора И. м.

В. Г. Григорович-Барский, посетивший И. м. в 1735 г., переводит др. название мон-ря — Агия-Мони — как «Святая обитель» (Григорович-Барский. 1886. С. 271). Некогда богатая обитель, где

Монастырь Иереев во имя свт. Николая Чудотворца

подвизалось много иноков, была опустошена турками и заброшена, затем возобновлена «тщанием и помощью отец предприенного начального монастыря Кикку» (Там же. С. 272). Монахи, жившие на подворье, занимались гл. обр. земледелием и животноводством.

После сильнейшего пожара в Киккском мон-ре (1751) его насельники перенесли чудотворную Киккскую икону Божией Матери на хранение в И. м., где она находилась в течение года. В 1763 г. Антиохийский патриарх Сильвестр (1724–1766) подарил И. м. антиминс.

История И. м. во 2-й пол. XIX в. связана с именем иером. Иоанникия из Галаты (брата Епифания, митр. Пафосского), к-рый в 1882–1885 гг. провел реконструкцию монастыря. В этот период братия И. м. продолжала пополняться за счет монахов Киккского мон-ря, но ситуация изменилась с переходом Кипра под управление англ. администрации (1878), после чего деятельность киккских монахов сосредоточилась на подворье св. Прокопия в Никосии, ставшем экономическим центром многочисленных владений Киккского мон-ря. И. м. постепенно пришел в упадок. В 60-х гг. XX в. Департаментом древностей Кипра и Киккским мон-рем были начаты реставрационные работы, но они вскоре прекратились из-за недостатка денежных средств.

Возрождение И. м. началось в 1984 г. по инициативе киккского игум. Никифора: были отреставрированы старые и возведены новые здания, а в 1992–1993 гг. мон-рь был заселен общиной под рук. Афанасия Ватопедского (впосл. игумен Махерасского мон-ря, ныне митрополит Лимасольский). В наст. время в И. м. проживает группа монахов из Киккского мон-ря.

Собор, освященный во имя свт. Николая Чудотворца, расположен в вост. части монастырского комплекса. Он построен на фундаменте раннехрист. базилики (предположительно VI в.), апсида к-рой была затем включена в визант. постройку (XII в.). Ее сменил храм, возведенный во время правления династии Лузиньянов, который в 1638 г. был преобразован в 3-нефный. Согласно описанию Григоровича-Барского, тяжесть свода несли 6 колонн. В 1882 г. юж. неф был разобран. В ходе ремонтных работ в 1885 г. были обнаружены плиты с 2 надписями IV в. до Р. Х., к-рые были вделаны в наружную сторону западной стены слева и справа от главного входа. В надписях, выполненных силлабическим письмом, говорится, что на этом месте царь Пафоса Никокл в IV в. до Р. Х. воздвиг храм богини Геры.

В наст. время собор представляет собой 2-нефную постройку со сводчатыми крышами. Нефы разделены арками, покоящимися на 3 колоннах. Церковь остается нерасписанной.

Полукруглый синтрон и украшенные листьями аканфа фризы в апсиде и на зап. стене у входа являются



ны записи исторического характера, в т. ч. перечень 14 игуменов, управлявших И. м. с 1227 по 1407 г., заметка о дарении мон-рю не названным по имени кипрским королем подворья Агнофродиси. Всего в период правления франц. династии Лузиньянов (1192–1489) И. м. имел 3 подворья.

После захвата Кипра турками об И. м. нет упоминаний до 1615 г. Ок. 1638 г. мон-рь стал подворьем Кикк-

фрагментами византийской постройки. В западную стену включены украшенные растительным орнаментальным рельефом колонны раннехрист. алтарной преграды. К этому же периоду, видимо, относится мраморная купель, находящаяся вне храма.

Монастырский комплекс состоит из строений разных эпох. С зап. стороны находится 2-этажный корпус келий, сооруженный в 1698 г. на средства Мелетия, игум. Киккского мон-ря. После реставрации 1984–1995 гг. в нек-рых из этих келий были устроены кабинеты, кухня и трапезная. С северной стороны это здание соединяется с другим 2-этаж-



Парекклизии
при Афанасия Афонского. XIV в.

ным строением, нижний этаж которого используется как синодикон (зал торжественных заседаний), а верхний отведен под кельи. Далее расположен парекклизии во имя прип. Афанасия Афонского (XIV в.) с крестовым сводом. Видимо, прежде он использовался как монастырская трапезная. Во время реставрации, проведенной в 1964 г. Департаментом древностей, в парекклизии была найдена серебряная монета XV в. С южной стороны мон-ря тянется ряд одноэтажных строений, сооруженных в 1820 г. игум. Киккского монастыря этномартиром Иосифом (1819–1821), к-рые в наст. время используются как кельи. Позади них расположена резиденция игумена.

Лит.: Григорович-Барский В. Г. Странствования по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1886. Ч. 2. С. 271–273; Παπαγεωργίου Α. Ἱερῶν Μονῆ // ΜΚΕ. 1987. Τ. 6. Σ. 79–80; Der Parthog G. Byzantine and Medieval Cyprus. L., 1994. P. 69–70; Καπλάης Δ. Τα μοναστήρια της Κύπρου. Λεμεσός, 1998. Σ. 163–164; Κοκκινόφτας Κ., Θεοχαρίδης Ι. Μονὴ τῶν Ἱερῶν ἢ Ἁγία Μονὴ Λευκωσία, 1999.

О. В. Лосева

ИЕРЕЙ [греч. ὁ ἱερεὺς], то же что *священник*; слово «иерей», отличается от слова «священник» лишь стилистически, употребляется гл. обр. в литургическом контексте. В качестве технического термина наряду с «рукоположением во пресвитера» употребляется также выражение «рукоположение во иерея» (см. ст. *Хиротония*). В совр. языке И. называются священнослужители 2-й степени священства, т. е. *пресвитеры*. В раннехрист. лит-ре и в эпоху Вселенских Соборов слово ἱερεὺς употреблялось и по отношению к *епископам* (*Greg. Nazianz. Ep. 16; Sozom. Hist. eccl. IV 22. 22*), а также к пресвитерам наряду с епископами (*Const. Ap. VI 18. 11; VIII 2. 6; Epiph. Adv. haer. 80. 5*). В рус. переводах соответствующих текстов чаще употребляется слово «священник», чем «иерей». Широкое использование слова «*архидиакон*» применительно к епископам сузило значение слова «И.», связав его по преимуществу с пресвитерами.

Изначально словом ἱερεὺς называли человека, приносящего кровавые жертвы, оно употреблялось по отношению к языческим жрецам (см., напр.: *Homer. Il. 1. 370; Plat. Phaed. 58. 2*). В греч. переводе ВЗ (*Септуагинта*) ἱερεὺς соответствует евр. כֹּהֵן (*kōhēn*) и применяется к ветхозаветным священникам, к-рые совершали жертвоприношения в Иерусалимском храме (ср., напр.: *Быт 14. 18; Исх 18. 1; Иер 23. 33* и др.). В НЗ это слово означает как ветхозаветного священнослужителя (*Мф 12. 4; Лк 1. 5; 10. 31; Евр 10. 11*), так и языческого жреца (*Деян 14. 13*). В рус. переводе в соответствующих местах используется слово «священник» и только в *Деян 14. 13* «ἱερεὺς τοῦ Διὸς» передается как «жрец Зевса».

И. в НЗ именуется Господь Иисус Христос (*Евр 7. 15–21; 8. 4*). В богословии Послания к Евреям раскрывается, что Христос имеет священство (ἱερωσύνην) непреходящее, вечное «по чину Мелхиседека». Он, как основатель нового завета, не имеет нужды ежедневно, подобно ветхозаветным первосвященникам, приносить жертвы за грехи народа, поскольку «совершил это однажды, принеся в жертву Себя Самого» (*Евр 7. 27*). Отныне Христос является единственным И. в полном смысле этого слова, Он — и Жертва, и в то же время приносящий жертву, поэтому ветхозаветное священническое служение завершено, так же как

исполнен, завершен ветхий завет. Подобным образом о Христе как И. высказывались и раннехрист. писатели, напр. мч. *Иустин Философ* (*Iust. Martyr. Dial. 34. 2; 36. 1; 118. 2* и др.) и *Ориген* (*Orig. Comm. ad Joh. 1. 3*).

Свящ. Писание не называет христ. пресвитеров И., однако к IV в. сложилась устойчивая традиция такого их именованья (см.: *Lampe. Lexicon. P. 669–670*). Еще спмч. *Кирилл Римский* в Послании к Коринфянам, написанном в кон. I в., проводил аналогию между евр. и христ. И.— епископами (*Clem. Rom. Ep. 1 ad Cor. 40–42*). Такое же сравнение присутствует в «*Дидахе*» (*Didache. 13. 3*). Уподобление новозаветного священства ветхозаветному, а также сближение значений слов «И.» и «пресвитер» связаны прежде всего с пониманием *Евхаристии* как бескровного жертвоприношения, к-рое приобщает участников таинства к Крестной Жертве Спасителя (см., напр.: *Didache. 14; Iust. Martyr. Dial. 41; Iren. Adv. haer. IV 29. 5*); в этом смысле совершитель таинства Евхаристии называется в правосл. традиции И.

В совр. рус. языке термин «И.» применяется исключительно по отношению к христ. священнослужителям, более того, почти всегда к правосл. клирикам. В церковной лит-ре, равно как и в устной речи, священниками могут быть названы пресвитеры католич., армяно-григорианской и всех тех Церквей, в к-рых существует и признается правосл. Церковью действительным священство, но И. в правосл. текстах таковые, как правило, не называются. В лит-ре внецерковной священниками могут быть названы и протестант. пасторы, однако слово «И.» по отношению к ним также не употребляется.

Прот. Владислав Цыпин

ИЕРЕМИАС [нем. Jeremias] Иоахим (20.09.1900, Дрезден — 6.09.1979, Тюбинген), один из известных протестантских библеистов XX в. Род. в семье пастора, юность провел в Палестине, где в то время жил и работал его отец. Пребывание на Св. земле способствовало возникновению у И. интереса к библеистике, а знание вост. природы и обычаев помогло ему в дальнейшем как толкователю Писания. После завершения высшего богословского образования И. был доцентом в Ин-те Гердера в Риге (1924–1927), профес-



сором в Institutum Judaicum в Берлине (1928–1929), в ун-тах Грайфсвальда (1929–1935) и Гёттингена (с 1935). Член Гёттингенской АН, Королевской академии искусств и наук в Нидерландах, Британской академии. Награды: д-р honoris causa ун-тов в Лейпциге, Сент-Андруссе (Шотландия), в Оксфорде; медаль Беркитта Британской академии.

В книге «Иерусалим времен Иисуса» (Jerusalem zur Zeit Jesu. 1923–1937) подробнейшим образом описана жизнь Палестины того периода. Однако в большей мере И. был сосредоточен на изучении благовестия Иисуса Христа в контексте совр. Ему иудейской религ. жизни. Начало исследовательской деятельности И. совпало с появлением в научной среде интереса к проблеме историчности евангельских свидетельств об Иисусе Христе. Изучая Евангелия, И. пришел к выводу, что за греч. языком евангелистов явственно проступает араам. речь. Прекрасное знание араам. языка было использовано И. для обратного перевода логий Иисуса Христа на Его родной язык (по мнению И., арамейский), что позволило существенно уточнить смысл изречений, понятый в историческом контексте жизни и деятельности Спасителя. Исследования И. убедительно показали, что детальный анализ евангельского текста позволяет отделить предание, основанное на подлинных событиях, от внесенных в него со временем изменений и добавлений. И. утверждает, что евангельские тексты донесли до нас свидетельство не только реального существования Иисуса Христа, но и Его откровения о Себе, о Своей жизни и миссии. Это пошатнуло позиции Р. Бульмана, к-рый считал, что новозаветные предания не являются достоверными свидетельствами об «историческом Иисусе», ибо преимущественно сформированы ранней Церковью, ее верой, мистериальной практикой, миссионерскими и этическими потребностями. Так, Бульман связывал появление «установительных слов» Евхаристии с мистериальными религиями эллинистического мира и утверждал, что предание о появлении таинства — этиологическая культовая легенда, возникшая в эллинистической христ. общине. И., напротив, развивая метод «истории предания» (Traditionsgeschichte), в исследовании «Евхаристические слова Иисуса» (Abendmahlswor-

te Jesu. 1935) приводил аргументы в защиту того, что предание «установительных слов» восходит непосредственно к Иисусу Христу. «Наблюдения показывают, что наши тексты восходят к долитургической традиции. Вначале была не литургия, а историческое повествование» (Иеремias. 1999. Ч. 1. С. 314).

И. принадлежит наиболее полный и глубокий анализ притч Иисуса Христа. В ставшей классической кн. «Притчи Иисуса» (Die Gleichnisse Jesu. 1947) И. исследует 2 «жизненных контекста» (Sitz im Leben) возникновения евангельских текстов. С одной стороны, притчи были собраны Церковью и дошли до нас в эллинизированной форме, с другой — изменение формы притч в предании, по мнению И., не затемнило их первоначального смысла; они дают возможность услышать и понять подлинную весть Иисуса Христа.

В труде «Неизвестные слова Иисуса» (Unbekannte Jesusworte. 1948) И. рассматривает происхождение и достоверность важнейших *аграф*. Не отрицая того, что нек-рые внеевангельские изречения могут действительно принадлежать Иисусу Христу, он сравнивает их с евангельскими логиями и приходит к выводу об уникальной ценности Четвероевангелия: *аграфы* являются лишь несущественным дополнением к каноническому тексту, не более того.

В фундаментальном труде «Богословие Нового Завета. Ч. 1: Провозвестие Иисуса» (Neutestamentliche Theologie. 1971. Тл. 1) И. подвел итог своим прежним исследованиям и попыткам ученых восстановить форму и смысл первоначальной проповеди Иисуса Христа. Признавая, что евангельская весть имеет эсхатологический характер, И. тем не менее утверждает, что в проповеди Христа «речь идет не об апокалиптических спекуляциях, не об указании срока — это Он самым резким образом отвергает, — но о духовной оценке ситуации» (Иеремias. 1999. Ч. 1. С. 161). Говоря о благовестии Иисуса Христа, И. в противовес «либеральной критике» показывает в своих исследованиях, что представление Иисуса о Себе и о спасении мира вполне согласуется с церковной христологией и сотериологией.

Соч.: Golgotha. Lpz., 1926, 2002²; Jerusalem zur Zeit Jesu. Lpz., 1923–1937. 2 Тл. in 3; Jesus als Weltvollender. Gütersloh, 1930; Die Passahfeier der Samaritaner, und ihre Bedeutung für das

Verständnis der alttestamentlichen Passahüberlieferung. Giessen, 1932; Abendmahlsworte Jesu. Gött., 1935; Die Gleichnisse Jesu. Zürich, 1947; Unbekannte Jesusworte. Zürich, 1948; Die Wiederentdeckung von Bethesda, Johannes 5. 2. Gött., 1949; Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt? Gött., 1949; Zur Überlieferungsgeschichte des Agraphon «Die Welt ist eine Brücke». Gött., 1953; Jesu Verheissung für die Völker. Stuttg., 1956; Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt 23. 29; Lk 11. 47): Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu. Gött., 1958; Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten. Gött., 1958; Die Bergpredigt. Stuttg., 1959; Das Problem des historischen Jesus. Stuttg., 1960; Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe: Eine Replik auf K. Alands Schrift «Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche». Münch., 1962; Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer. Gött., 1962; Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung. Stuttg., 1962; Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer / Übers., erkl. von J. Jeremias, H. Strathmann. Gött., 1963; Der Lehrer der Gerechtigkeit. Gött., 1963; Der Opfertod Jesu Christi. Stuttg., 1963; Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Gött., 1966; Der Prolog des Johannesevangeliums (Johannes 1. 1–18). Stuttg., 1967; Die Botschaft Jesu vom Vater. Stuttg., 1968; Neutestamentliche Theologie. Gütersloh, 1971. Тл. 1: Die Verkündigung Jesu (рус. пер.: Иеремias И. Богословие Нового Завета. М., 1999. Ч. 1: Провозвестие Иисуса); Das ist mein Leib... Stuttg., 1972; Jesus und seine Botschaft. Stuttg., 1976; Die Sprache des Lukasevangeliums: Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums. Gött., 1980.

Лит.: Braus R.J. Jesus as Founder of the Church According to J. Jeremias: Diss. R., 1970; Harrington W.G. The Path of the Biblical Theology. Dublin, 1973; Corsani B. Il regno di Dio ne pensiero di J. Jeremias // Protestantismo. R., 1980. Vol. 33. N 1. P. 13–31; Lanza S. La Cristologia di Gesù: Il Gesù della Storia nell'opera di J. Jeremias. Napoli, 1983; Bowling A. Old Testament Missiology and the Eschatology of Bengt Sundkler and J. Jeremias. N. Y., 1993; Чернявский А. Результаты научных исследований новозаветных текстов и их богословская интерпретация: Предисл. // Иеремias И. Богословие Нового Завета. М., 1999. Ч. 1: Провозвестие Иисуса. С. 3–11; Oldenborge T. Parables for Our Time: Rereading New Testament Scholarship after the Holocaust. Oxf., 2002.

Архим. Ианнуарий (Ивлиев)

ИЕРЕМИИ ПЛАЧ, каноническая книга ВЗ; состоит из 5 песней (глав), объединенных темой оплакивания разрушения Иерусалима в 587/6 г. до Р. Х.

Название и место в каноне. В иудейской традиции книга называется по начальному слову 1-й строки *כַּכֵּן*, *'ekā* — «как». Это слово кроме Плач 1. 1 повторяется еще дважды (Плач 2. 1; 4. 1), и всякий раз с него начинается новый алфавитный акrostих. В некоторых иудейских источниках книга имеет название *qinot* — «плачи» (Вавилонский Талмуд, Бава Батра. 14b–15a). Именно к этому названию восходят



греческое *Θρηνοί* в Септуагинте и латинское *Lamentationes Ieremiae prophetae* в Вульгате. Наименование в славяно-рус. Библии — «Плач Иеремии» — представляет собой неточный перевод греческого *Θρηνοί Ιερεμιου* — «Плачи Иеремии».

В иудейском каноне И. п. отнесен к разд. «Писания» и помещен между Книгами Екклесиаста и Есфири. В большинстве евр. (масоретских) кодексов (в т. ч. в *Cod. Leningradensis*) И. п. считается одним из «Пяти свитков» (мегилот) и располагается после Книг Руфь, Песни Песней и Екклесиаста (т. е. в хронологическом порядке, поскольку последние 2 книги приписываются Соломону) и перед Книгой Есфири (Дьяконов, *Козан.* 1998. С. 85–86).

В Септуагинте, Пешитте и Вульгате Книга И. п. помещена вместе с Книгой прор. Варуха после *Иеремии пророка книги*. Этот порядок принят в большинстве западноевроп. и рус. изданий.

Автор. Время и место написания.

О происхождении книги в евр. тексте не сообщается, однако в LXX имеется предисловие, отражающее, по мнению П. А. Юнгера, древнее предание: «И было, после того как Израиль увели в плен и опустошили Иерусалим, сел Иеремия, плача, и пропел плач сей над Иерусалимом, и сказал...»

В Свящ. Писании говорится, что прор. Иеремия был составителем «песен плачевных»: «Оплакал Иосию и Иеремия в песне плачевной; и говорили все певцы и певицы об Иосии в плачевных песнях своих, известных до сего дня, и передали их в употребление у Израиля; и вот, они вписаны в книгу плачевных песней» (2 Пар 35. 25). В древности И. п. отождествлялся с этой плачевной песней Иеремии (*Jos. Flav. Antiq.* X 5. 1). Это мнение бытовало в XVIII в. (напр., И. Д. Михаэлис и др.), но исследователи более позднего времени пришли к выводу, что между политической ситуацией в Иудее после гибели царя Иосии в битве при Мегиддо (4 Цар 23. 29) и положением Иудеи и Иерусалима, описанным в Книге И. п., нет ничего общего (*Благовещенский.* 1899. С. 8).

Иудейское предание (Вавилонский Талмуд, Бава Батра. 15а; Моэд Катон. 26а; Мидраш Рабба на Плач. 1. 1; Мидраш Иалкут; ср.: Таргум на Плач. 1. 1; Юнгеров. 2003. С. 313), а также экзегеты древней Церкви



Прор. Иеремия.
Роспись ц. Успения Пресв.
Богородицы мон-ря Грачианица.
Косово и Метохия. Ок. 1320 г.

(ср.: *Iust. Martyr.* I Apol. 55. 5) уверены в принадлежности И. п. прор. Иеремии. В пользу авторства Иеремии кроме предисловия к И. п. в Септуагинте исследователи приводят ряд аргументов: во-первых, прор. Иеремия считается свидетелем разрушения Иерусалима; во-вторых, И. п. содержит нек-рые метафоры и выражения, встречающиеся и в Книге прор. Иеремии; в-третьих, пророк призывал народ еще до падения Иерусалима оплакивать самих себя и свою землю (Иер 7. 29; 9. 10–11, 20–22), а также составил плач по царю Иосии (2 Пар 35. 25); в-четвертых, нек-рые стихи И. п. можно соотносить с жизнью пророка (Плач 3. 14, 53–56, ср.: Иер 20. 7; 38. 6).

Вопросы об аутентичности и о целостности И. п. стали предметом дискуссий в библейской критике XIX в. Мн. авторы, признавая целостность И. п., отрицали его принадлежность пророку (Е. Эвальд и др.), некоторые приписывали текст неск. авторам, в т. ч. и прор. Иеремии (напр., К. А. Х. Калькар). Другие пришли к заключению, что И. п. состоит из неск. независимых частей, ни одна из к-рых не принадлежала пророку (И. К. В. Августин, Т. Нельдеке,

К. Будде). Несмотря на то что отдельные авторы все же признавали подлинность книги (К. Ф. Кейль, Ф. Гитцинг), начиная со 2-й пол. XIX в. общим стал вывод о том, что пророк не является автором И. п. (*Благовещенский.* 1899. С. V–IX). Эта позиция продолжает доминировать в совр. лит-ре.

Вывод о неподлинности И. п. совр. исследователи обосновывают рядом особенностей содержания книги, ее структуры и местом в иудейском каноне. Иеремия неоднократно предсказывал поражение царю *Седекии* (Иер 21. 1–10; 24. 1–10; 32. 1–5; 34. 1–7), заключившему пророка в темницу (Иер 37), а автор И. п. говорит о надежде на царя: «Дыхание жизни нашей, помазанник Господень пойман в ямы их, тот, о котором мы говорили: «под тенью его будем жить среди народов»» (Плач 4. 20). Пророк осуждал упование народа Израиля на военную помощь соседних народов (Иер 2. 8), автор И. п. относит себя к тем, кто ждали помощи от союзников (Плач 4. 17).

В принадлежности глав одному автору заставляет сомневаться различный алфавитный порядок акростиха в главах 2–4 в отличие от 1-й гл., а также отсутствие акростиха в 5-й гл. (Б. Байер). В пользу этого положения говорит то, что И. п. в иудейском каноне относится к разд. «Писания», а не к разд. «Пророки» (Калькар, Э. Рейс).

Высказывалось предположение, что книга была написана одним из царских писцов из рода Шафана, участником реформы царя Иосии (4 Цар 22. 8–13) и свидетелем разрушения Иерусалима (*Hillers.* 1992), или кем-то из профессиональных плакальщиков в Иудее (*Veinberg.* 2005. С. 171).

Иудейская традиция сохранила 2 предания о времени составления этой книги прор. Иеремией (Мидраш Эйха-Раббати). Одно из этих преданий основано на библейском рассказе о том, как ученик прор. Иеремии *Варух*, сын Нирии, записал в свиток слова Господа о бедствиях, грядущих на Иерусалим (Иер 36. 1–3). Согласно ранним евр. комментаторам, в данном месте речь идет о том, что Варух записал 1–ю гл. И. п. В день поста, объявленного в 9-й месяц 5-го года царствования сына Иосии Иоакима, Варух по повелению Иеремии публично прочитал в храме слова пророка, написанные в свитке



(Иер 36. 9–10). Иоаким приказал схватить пророков Иеремию и Варуха (к-рым все же удалось скрыться), а свиток прочитал и сжег. По повелению Господа Иеремию составил новый свиток, к-рый содержал «все слова того свитка, который сжег Иоаким... и еще прибавлено к ним много подобных тем слов» (Иер 36. 32). Мидраш Эйха-Раббати (3. 1) поясняет, что т. о. были добавлены еще 4 главы. Согласно этому преданию, И. п. был составлен прежде разрушения Иерусалима.

Временем после разрушения храма датируется возникновение И. п. в др. предании (Мидраш Эйха-Раббати. 1. 1): книга была написана с целью преподать народу духовное наставление, что падение Иерусалима было Божиим воздаянием, а не случайностью. Перед падением Иерусалима Иеремию обличает иудейский народ, а после оплакивает его страдание.

Исследователи, отвергающие единство книги, по-разному датируют главы И. п. Согласно Байеру, 1-я гл. была составлена до окончательного разрушения Иерусалима и депортации евреев (4 Цар 25. 8–12); 2-я и 4-я главы — после того, как Седекия был схвачен и отправлен в Вавилон (Плач 2. 9; 4. 20; 4 Цар 25. 6–7); 3-я гл. не содержит указаний на те или иные события; 5-я гл. написана последней, но не позднее издания указа Кира II 539/8 г. до Р. Х. (2 Пар 36. 22–23) (Bayer. 2007).

Ряд исследователей (Д. Р. Хиллерс, Бо Джонсон, И. Вейнберг и др.) продолжают настаивать на принадлежности всех глав книги одному автору.

Местом создания И. п. многие считают Иудею (Hillers. 1992; Вейнберг. 2005. С. 171–172), или более точно — Иерусалим (Westermann. 1994. Р. 105), на том основании, что описание катастрофы могло быть составлено только ее свидетелем. Нек-рые ученые не исключают возможности создания И. п. в Вавилонии (Дьяконов, Коган. 1998. С. 88).

Жанр. И. п. принадлежит к жанру плачевных песней (Благовещенский. 1899. С. II–III), развившемуся в Др. Израиле из торжественного плача по умершим. Этот древний обычай описан в повествовании о смерти патриарха *Иакова* (Быт 50. 3, 4) и широко распространился во времена установления монархии. Так, плачи на смерть Саула и Ионафана (2 Цар 1. 17–27) и на смерть Авенира (2 Цар 3. 33–34) принад-

лежат царю Давиду. Прор. Иеремию составил плачевную песнь на смерть царя Иосии (2 Пар 35. 25). С течением времени поводом для создания таких песней стали общенародные бедствия (ср.: Пс 77; 88; 142; Ам 5. 1–17; Иер 9. 10, 17; Иез 19. 1–14; 26. 15–21).

Возможность отнесения И. п. к античному жанру элегии, обсуждавшаяся в научной лит-ре XIX в., оспаривается. Несмотря на грустное настроение, преобладающее в книге, скорбь не становится отчаянием, автор говорит о надежде на буд. восстановление. К жанру элегии И. п. нельзя отнести еще и потому, что в местах, где пророк упоминает о врагах и молит об отмщении, тон плача становится гневным (Плач 3. 64–66). Значительную часть И. п. составляет дидактика (Плач 3. 22–40), что также несвойственно произведениям элегического жанра (Благовещенский. 1899. С. 20–21). Характерной особенностью И. п. является смешение элементов жанров индивидуального и коллективного плачей. Смена говорящего даже в одной песни может происходить неск. раз. Речь ведется либо от 1-го лица, персонафицированного Иерусалима (Сиона; Плач 1. 12–16, 18–22), либо от автора (Плач 2. 11–17; 3).

Обычай составлять плачевные песни широко распространен на древнем Ближ. Востоке. В качестве параллельного материала для исследования часто привлекают месопотамские тексты, прежде всего шумер. плачи о разрушенных городах Уре, Ниппуре, Эриду и Уруке (ANET. Р. 611–619). С. Н. Крамер полагал, что И. п. отражает традицию, «начатую в Шумере 4000 лет назад» (Kramer S. N. Lamentation over the Destruction of Nippur // Eretz-Israel. Yerushalayim, 1969. Vol. 9. Р. 89; ср.: Kraus. 1968. S. 9–11). Однако эти параллели можно объяснить не только влиянием месопотамской литературы, но и общностью темы — тяжелой участью людей, оказавшихся в осажденном городе (McDaniel. 1968. Р. 198–209).

Поэтика. Метрика. Библейское стихосложение является тоническим, основанным на количестве ударений в стихе (полустишии). Предположение о существовании в И. п. особого элегического стиха впервые высказал англ. исследователь Р. Лоуэ (Lowth. 1753. Р. 223), к-рому принадлежит честь первооткрывателя

главного художественного приема священной поэзии — библейского параллелизма. Точный ритм И. п. определил нем. библист Будде (Budde. 1882; *Idem.* 1892). Сущность поэтического метра 1–4-й глав И. п. заключается в закономерном чередовании 2 колонов стиха, из к-рых 2-й всегда короче 1-го и может состоять самое меньшее из 2 слов, а 1-й, т. о., — не менее чем из 3 слов. Будде считал, что метрика стиха была обусловлена мелодией плачевных песней. Из 242 стихов (согласно принятому в евр. традиции делению) первых 4 глав И. п. 189 следует этой схеме, 53 отступает от нее, 32 из этих отступлений требует внесения в текст конъектур (предложены Будде: Budde. 1892. S. 261). Странники этой гипотезы отмечали, что по той же метрической модели построены и др. плачевные песни ВЗ (Ис 14. 4–26; Иер 9. 9–10, 18, 20, 21; Иез 26. 15–18; Ам 5. 1–2) (ср.: Благовещенский. 1899. С. 43). Впосл. гипотезу критиковали за то, что она предполагала значительное изменение оригинального текста плача. Совр. библисты называют размер стиха 3+2, используемый в ветхозаветных плачах по умершим, «размер кина» (קִינָה, *qinā* — погребальная песнь) (Meijer. 2008. С. 622). Хотя для И. п. характерным является размер 3+2, как отмечал и Будде, встречаются стихи, построенные по др. ритмическим моделям: 4+2 (Плач 5. 3), 3+3 (Плач 3. 29), и, наконец, стихи, в к-рых 1-е полустишие не длиннее, а короче 2-го: 2+3 (Плач 2. 12а). Др. размерами написан плач царя Давида на смерть Саула и Ионафана (2 Цар 1. 17–27). Все это лишает основания вывод о том, что только размер 3+2 характерен для траурных песней (Дьяконов, Коган. 1998. С. 90–92).

Акростих. Четыре первые песни И. п. написаны алфавитным *акростихом*. Пятую песнь роднит с предыдущими лишь количество строк — 22, соответствующее числу букв евр. алфавита. Согласно раввинистическому толкованию, пророк избрал эту форму изложения плача, чтобы показать евреям, что они нарушили закон Моисея от 1-й до последней буквы (Мидраш Эйха-Раббати. 3. 1). Несмотря на единство формы, первые 4 песни И. п. различаются. Если алфавитный принцип в 1, 2 и 4-й главах соблюден лишь в 1-м стихе, то в 3-й гл. он присутствует в каждом стихе. Есть также отличия





в порядке начальных букв акрости-ха: в 1-й песни «традиционный» порядок букв — ׀ (айн) предшествует ׀ (не), во 2, 3, 4-й, наоборот, ׀ оказывается прежде ׀. Данная особенность структуры И. п. представляла загадку для исследователей, пока в сер. 70-х гг. XX в. не были найдены черепки, содержащие евр. алфавит с такой «нетрадиционной» последовательностью букв (*Kochavi M. An Ostracon of the Period of the Judges from 'Isbet Sartah // Tel Aviv: J. of the Inst. of Archaeology of Tel Aviv Univ. 1977. Vol. 4. P. 1–13; Meshel Z. Kuntillet 'Ajrud — A Religious Centre from the Time of the Judaean Monarchy on the Border of the Sinai. Jerusalem, 1978*). Она признается исследователями более архаичной, а наличие обычной алфавитной последовательности в 1-й песни, по мнению нек-рых, свидетельствует о ее принадлежности другому автору. В Кумране найдена рукопись И. п. (4QLam), в которой стихи 1-й песни также расположены в «нетрадиционном» порядке (*Дьяконов, Коган. 1998. С. 92–95*).

Сравнения и метафоры. Сравнения (важная стилистическая особенность И. п.) встречаются в 75 из 264 стихов И. п. (*Westermann. 1994. P. 105–108*). В основном это образы, заимствованные из природных явлений, напр.: «...ибо рана твоя велика, как море» (Плач 2. 13; ср.: Плач 1. 6). Лишь однажды встречается сравнение с историческим событием разрушения Содома (Плач 4. 6). Большинство из них подчеркивает контраст между тем, что было до завоевания Иудеи, и совр. автору ситуацией: «Князья ее были в ней чище снега, белее молока; они были телом краше коралла, вид их был как сапфир; а теперь темнее всего черного лицо их; не узнают их на улицах; кожа их прилипла к костям их, стала суха, как дерево» (Плач 4. 7–8; ср.: Плач 1. 1, 6; 2. 15). Мн. сравнения И. п. типичны для псалмов. Для ряда сравнений характерен мотив «обвинения против Бога»: «Господь стал как неприятель, истребил Израиля, разорил все чертоги его...» (Плач 2. 5; ср.: Плач 1. 15). «Он [Господь] стал для меня как бы медведь в засаде, как бы лев в скрытом месте» (Плач 3. 10). Разоренный Иерусалим символически уподобляется женщине: сначала вдове (метафора богооставленности) (Плач 1. 1), затем нечистой, скверной женщине (Плач 1. 8, 9). Пророк называет Иеру-

салим «дщерью Сиона» (Плач 2. 1), «дочерью Иуды» (Плач 1. 15).

Стена Иерусалима является метафорой города: «Стена дщери Сиона! лей ручьем слезы день и ночь, не давай себе покоя, не спускай зениц очей твоих» (Плач 2. 18). Гнев Божий, обрушившийся на Иудею, подобен процессу давления винограда в точилье, Иудея — это виноград («...как в точилье, истоптал Господь деву, дочь Иуды» (Плач 1. 15)), а также бушующий огонь (Плач 2. 3, 4). «Сломить рог», «вознести рог» — традиц. библейские метафоры (ср.: 1 Цар 2. 1, 10; Пс 74. 11; 88. 18; 91. 11). Обе встречаются в Плач 2. 3, 17; 1-я выражает победу, 2-я — поражение. Символические описания событий (Плач 1. 1, 2, 8, 9, 15; 4. 21) в И. п. чередуются с предельно реалистическими (Плач 1. 4, 5; 2. 11, 12; 5. 1–22).

Повторы, связывающие отдельные песни в единое целое, — еще одна особенность поэтического языка И. п. Начальное слово 1-й песни «как» повторяется в И. п. трижды (Плач 1. 1; 2. 1; 4. 1). Выражение «нет утешителя», указывающее на богооставленность, звучит лейтмотивом на протяжении 1-й песни (Плач 1. 2, 9, 16, 17, 21). Не раз повторяются обращения к Богу: «Воззри, Господи...» (Плач 1. 9с, 11с, 20а) — и молитва о воздаянии врагам: «... поступи с ними так же, как Ты поступил со мною...» (Плач 1. 22; ср.: Плач 3. 64–66). Неск. раз пророк говорит о сострадании народу: «Истожились от слез глаза мои, волнуется во мне внутренность моя... от гибели дщери народа моего...» (Плач 2. 11; ср.: Плач 3. 49–50).

Композиция. Во 2-й пол. XIX в. в дискуссиях о композиции И. п. доминировала гипотеза Эвальда, согласно к-рой 5 глав книги представляют собой 5 произведений, которые вместе создают целостную драму. Центральное действие, по мнению Эвальда, изображено в 3-й гл., в которой чувство автора, оплакивающего судьбу Иерусалима, выражено наиболее сильно. Он близок к отчаянию, но у него появляется осознание своей греховности и необходимости покаяния. Скорбь его начинает утихать. И хотя в 4-й песни страдалец еще плачет, вспоминая о бедствиях, понимание заслуженности этих бедствий ослабляет скорбь, плач переходит в молитву (*Ewald. 1866. S. 323*). Против гипотезы Эвальда говорит отсутствие

в И. п. строго продуманного плана (*Благовещенский. 1899. С. 16–17; Löhr. 1906*).

Анализ композиции И. п. связан с решением вопросов о единстве и об авторстве книги. Сторонники единства И. п. указывают на общность языка, стиля, основных идей произведения (Хиллерс), а также на единство композиции (Вейнберг). По мнению Вейнберга, И. п. представляет собой триптих, центром к-рого является 3-я гл., состоящая из 66 стихов, а главы 1–2 и 4–5 образуют 2 «боковые» части. Такое построение «вряд ли могло возникнуть при объединении изначально... самостоятельных текстов, разве только само объединение было, по существу, актом создания нового текста» (*Вейнберг. 2005. С. 161–162*).

Одним из доводов в пользу единства произведения является алфавитный порядок стихов в первых 4 песнях И. п. Целостность отдельных глав И. п. у совр. исследователей не вызывает сомнений (*Мейер. 2008. С. 626*).

Содержание. Главная тема И. п. — скорбь о разрушенном в 586 г. до Р. Х. Иерусалиме (ср.: 4 Цар 25. 1–21; 2 Пар 36. 17–21), а также богословское осмысление ниспосланного Господом наказания.

Первая песнь (Плач 1) представляет собой серию кратких зарисовок разрушения города. В Плач 1–11 (1-я половина песни) поэт описывает Иерусалим в 3-м лице. Слова краткой молитвы (Плач 1. 9, 11) завершают это описание и подготавливают смену субъекта, который будет вести повествование в ст. 12. В Плач 1. 12–22 в роли повествователя выступает персонифицированный Иерусалим (Сион). Смена говорящего помогает рассказать о событии с разных т. зр., постичь глубину страдания. Автор показывает, что страдает не только народ или отдельные люди, но весь град Божий.

В 1-й половине 1-й песни (Плач 1. 1–11ab) Сион представлен в образе покинутой всеми вдовы. Некогда многочисленный и оживленный, теперь Иерусалим одинок и печален, все друзья ему изменили (Плач 1. 1–2). Вместе с Иерусалимом опустела Иудея, жители ее рассеяны (Плач 1. 3). Малая их часть осталась в Иерусалиме, но их не видно даже в праздничные дни (Плач 1. 4). Враги Иуды благоденствуют, потому что Господь наказал Свой народ за грехи (Плач



1. 5). Погибла слава Сиона, народ стал посмешищем (Плач 1. 6–7). Причина бедствий — грехи Израиля, беззакония его подобны оскверненной одежде на блуднице (Плач 1. 8–9). Господь не пощадил даже святилища и предал его на разграбление язычникам (Плач 1. 10). В стране царит голод (Плач 1. 11ав).

Вторая часть этой песни (Плач 1. 11с–22) начинается с молитвы, в которой Сион обращается к Богу: «Воззри, Господи, и посмотри, как я унижен!» (Плач 1. 11с). Иерусалим жа-



Плач прор. Иеремии.
Страница из Библии
(М., 1756)

луетеся всем проходящим мимо на свое беспримерное страдание (Плач 1. 12). Гнев Божий подобен огню, жгущему изнутри. Господь низложил всех князей народа и, как в точиле, истоптал дочь Сиона (Плач 1. 13–15). Плачет столица, изливая воды, а утешителя нет (Плач 1. 16–17а). В Плач 1. 17с начинает говорить пророк, сокрушаясь о презренном отношении др. народов к Иерусалиму. Далее Сион, каясь в своих прегрешениях, молит Бога о заступничестве и просит воздать врагам по «злобе их» (Плач 1. 18–22).

Вторая песнь (Плач 2), как и 1-я, построена по принципу акростиха, однако в ней нет смены субъекта-повествователя, отсутствует речь персонализированного Иерусалима. Просматривается вполне определенный план: песнь состоит из 2 частей (Плач 2. 1–12 и 2. 13–22) — в 1-й пророк описывает бедствия Сиона после гибели Иудеи и разрушения храма, во 2-й обращается с речью к городу (*Благовещенский*. 1899. С. 2–4). Первый ст. 2-й гл.: «Как помрачил Господь во гневе Своем дочь Сиона!» — служит надписанием всей песни. Господь опустошил Иудею, сокрушил всю крепость Израиля, отверг его князей (Плач 2. 1–2). Гнев Господень подобен огню (Плач 2. 3). Господь действует «как враг» для Израиля: поразил его из лука, разорил святилище, отверг царя и свя-

щенника (Плач 2. 4–7). Стены Иерусалима разрушены, царь и князья отведены в плен, закон не исполняется, пророки лишены откровений (Плач 2. 8–9). Старцы безмолвны, девицы «опустили к земле головы свои» (Плач 2. 10). В 11-м ст. пророк говорит от 1-го лица, возвещая о страдании при виде гибели иудейского народа.

Во 2-й ч. этой песни (Плач 2. 13–22) пророк обращает к Иерусалиму слово утешения, но оно не может исцелить рану, подобную морю (Плач 2. 13). Пророк обвиняет народ, доверившийся ложным прозорливцам, к-рые привели его к изгнанию

(Плач 2. 14). Проходящие мимо вспоминают о былом величии Иерусалима, от к-рого не осталось и следа (Плач 2. 15). Господь исполнил predetermined ранее: разорил без пощады и попустил торжествовать врагу (Плач 2. 16–17). Только Бог может помочь в этом бедствии (Плач 2. 18–19), и пророк молит Его о пощаде (Плач 2. 20–22).

Третья песнь (Плач 3) отличается от других по форме и содержанию. В ней исползуется тройной акростих — каждая строка трехстишия начинается с одной буквы алфавита: 3 строки начинаются с **ж**, 3 — с **з** и т. д. В 3-й песни как в композиционном центре И. п. выражена главная мысль произведения. Автор говорит о своих страданиях от 1-го лица: «Я — человек, испытавший горе от жезла гнева Его» (Плач 3. 1). Только в 40–47-м стихах речь идет уже от 1-го лица мн. числа. Вопрос об идентичности автора этой части И. п. остается дискуссионным. Традиц. ответ на него — это прор. Иеремия. Совр. библеисты рассматривают эти слова как речь «коллективной личности», народа, персонализированного Сиона (ср.: Плач 1–2) (*Gottwald*. 1954; *Albrektson*. 1963; *Eissfeldt*. 1964. S. 680–681).

В начале песни пророк говорит о страданиях, выпавших на его долю (Плач 3. 1–6). Он обращался к Богу с молитвой, но не был услышан (Плач 3. 8). Господь подстерегал его, подобно хищному зверю (Плач 3. 10–11), подобно неприятелю, поражал

его стрелами (Плач 3. 12–13). Страдалец стал посмешищем для всего народа (Плач 3. 14–16). Он готов был отчаяться (Плач 3. 17–18), но мысль о Господе вселяет в него надежду (Плач 3. 19–20): он верит в неистощимое милосердие Божие (Плач 3. 22–23), ибо Господь всегда был его уделом (Плач 3. 24–33). Он сознает, что бедствия посылаются людям за грехи (Плач 3. 34–39). Пророк увещевает народ «исследовать пути свои и обратиться... к Богу» (Плач 3. 40–47). После описания страшной участи Израиля, «опустошения и разорения», следует плач о гибели «дщери народа» (Плач 3. 48–51). С 52-го стиха пророк вновь описывает собственные бедствия: враги изловили его, бросили в яму и закидали камнями (Плач 3. 52–54). «Из ямы глубокой» он в молитве обращается к Богу, взывая об избавлении и о воздаянии врагам «по делам рук их» (Плач 3. 55–66).

В 4-й песни, как и во 2-й, можно выделить 2 части: 4. 1–11 и 4. 12–22 (*Благовещенский*. 1899. С. 5–6). В начале пророк изображает печальную участь «сынов Сиона»: тот, кто раньше благоденствовал, теперь унижен («...равноценные чистейшему золоту... сравнены с глиняною посудой...») (Плач 4. 1–2). Народ испытывает страшный голод: «...дети просят хлеба, и никто не подает им» (Плач 4. 3–5). Наказание, постигшее Иерусалим, «превышает казнь за грехи Содома» (Плач 4. 6). Князья народа, ранее блиставшие величием, теперь черны, и «не узнают их на улицах» (Плач 4. 7–8). Матери, обезумев от голода, поедали своих детей (Плач 4. 10). Так «совершил Господь гнев Свой» (Плач 4. 11). Во 2-й ч. пророк говорит о причинах гибели Иерусалима: все это случилось «за грехи лжепророков... за беззакония священников», проливавших кровь праведников (Плач 4. 12–16). Тщетной оказалась надежда народа на помощь союзников, которые не смогли спасти его. «Помазанный Господень», на кого надеялся народ, схвачен врагами (Плач 4. 17–20). Даже соседний Едом перешел на сторону врага и радовался гибели Сиона (Плач 4. 19). Но близок конец наказания «дщери Сиона», и тогда Бог воздаст Едому за его беззаконие (Плач 4. 22).

Пятая песнь отличается от других не только отсутствием акростиха, но и жанром — она наиболее близка



к общественным плачам Пс. 44; 59; 73; 78; 82. В Вульгате и Септуагинте ее предваряет надписание: «Молитва Иеремии пророка». Пророк просит Бога «призреть... на поругание» Израиля (Плач 5. 1). Народ лишился собственности и вынужден покупать даже воду для питья (Плач 5. 2–4). Бедствие, постигшее Сион, есть наказание за грехи мн. поколений (Плач 5. 7). Тяжело сносить оскорбления от надменных победителей, однако еще тяжелее видеть насилие и бесчестье, причиняемые ими женам и девам Израиля (Плач 5. 11). Враги не шадят ни юного, ни старика, «прекратилась радость сердца», глаза побежденных «померкли» (Плач 5. 12–18). В завершение И. п. пророк молится Богу об обращении народа к Господу и уповает на Его милость (Плач 5. 19–22).

Богословские идеи. Главная мысль, объединяющая все песни И. п., — причиной катастрофы, постигшей Сион, являются грехи многих поколений иудейского народа, нарушавших завет с Богом (Плач 1. 8–9; 3. 37–42; 4. 13–14; 5. 7). При этом пророк не ограничивается описанием бедствий и обличением народа, но вселяет в него надежду, указывая выход из той бездны, в к-рую Господь попустил врагам свергнуть Свой народ, — обратиться к Господу, «как древле» (Плач 5. 21).

В ранней и средневековой Церкви. И. п. привлекал большое внимание экзегетов ранней Церкви; мн. стихи были включены в состав созданных в полемических целях иудеохрист. собраний свидетельств Свящ. Писания, подтверждающих истинность христ. веры, т. н. тестимоний. Богатую традицию толкования имел Плач 4. 20. Сщмч. Иустин Философ цитирует его в форме, неск. отличной от варианта LXX (*Iust. Martyr.* I Arol. 55. 4–5: «Дыхание перед лицом нашим Христос Господь»). Та же цитата встречается у сщмч. Иринея Лионского (*Iren. Dem.* 71). Подобное толкование есть и у Тертуллиана (*Tertull. Adv. Marcion.* III 6. 7). Ориген также видит в этом месте ветхозаветное указание на Христа (*Orig. Cant. Cantic.* 2. 3; *Idem. De princip.* II 6. 7). Ориген — автор первого в раннехрист. экзегетической лит-ре комментария к И. п., сохранившегося фрагментарно (*Idem. Selecta in Threnos* // PG. 13. Col. 605–662), интерпретирует текст постижно. После установления исторического смыс-

ла автор обращается к выявлению духовного: душа, созерцающая небесные тайны, попадает под власть демонов и только Христос может освободить ее (*Ibid.* 12 // PG. 13. Col. 608b). Сохранились др. раннецерковные комментарии: блж. Феодорита Кирского (*Theodoret. Interpretation in prophetam Jeremiae* // PG. 81. Col. 779–806 (Threni)), прп. Ефрема Сирина (*S. Ephraem Syri Hymni et sermons* / Ed. T.-J. Lamy. Malines, 1886. T. 2. P. 217–228), Олимпиодора Александрийского (*Olimpiod. Alex. Fragm. in Lamentationes Jeremiae* // PG. 93. Col. 725–761). Средневек. авторы составили ряд комментариев: Раббан Мавр (*Rabanus Maurus. Expositio super Jeremiam* // PL. 111. Col. 1181–1272), св. Пасхазий Радберт (*Paschasius Radbertus. Expositio in Lamentationes Jeremiae* // PL. 120. Col. 1059–1256), Гвиберт Ножанский (*Guilbertus Abbas S. Mariae de Novigento. Tropologiae in Lamentationes Jeremiae* // PL. 156. Col. 451–488), Руперт Дойцский (*Rupertus Tuitiensis. In Jeremiam* // PL. 167. Col. 1378–1420), Гуго Сен-Викторский (*Hugo de S. Victore. In Threnos Jeremiam* // PL. 175. Col. 255–322).

Согласно древнему Иерусалимскому лекционарию V–VIII вв., текст И. п. читался за богослужением в Великую пятницу (Плач 3. 52–66; см.: *Tarchnischvili. Grand Lectionnaire.* T. 1. P. 105), 17 янв. (день памяти прп. Антония; Плач 3. 22–32; см.: *Tarchnischvili. Grand Lectionnaire.* T. 1. P. 28), а также на литаниях (литиях) (*Ibid.* T. 2. P. 78), однако постепенно вышел из употребления. В совр. правосл. богослужении И. п. не используется. Лит.: *Lowth R. De sacra poesi Hebraeorum.* Oxf., 1753; *Ewald G. H. A. Die Psalmen und die Klagelieder.* Gött., 1866³; *Budde K. Das Hebräische Klagelied* // ZAW. 1882. Bd. 2. S. 1–52; *idem. Zum hebräischen Klagelied* // *Ibid.* 1892. Bd. 12. S. 261 ff.; *Благовещенский М. Д. Книга Плач: Опыт исслед. исагогико-экзегетического.* К., 1899; *Löhr M. Das Buch Jeremia und die Klagelieder Jeremia.* Gött., 1906². Bd. 2: *Die Klagelieder Jeremias*; *Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет.* Каз., 1910. М., 2003^р. Кн. 2; *он же. Книга пророка Иеремии и Плач Иеремии в рус. пер. с греч. текста LXX с введ. и примеч.* Каз., 1910. С. 106–114; *Gottwald N. K. Studies in the Book of Lamentations.* L., 1954; *Albrektson B. Studies in the Text and the Theology of the Book of Lamentations.* Lund, 1963; *Eissfeldt O. Einleitung in das AT: Unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften: Entstehungsgeschichte des AT.* Tüb., 1964³; *Brunet G. Les lamentations contre Jérémie.* P., 1968; *Kraus H.-J. Klagelieder.* Neukirchen-Vluyn, 1968³; *McDaniel T. F. The Alleged Sumerian Influence upon Lamentations* // VT. 1968. Vol. 18. P. 198–209; *Johnson B. Form and Message in Lamentations* // ZAW.

1985. Bd. 97. S. 58–73; *Provan I. W. Lamentations.* Grand Rapids; L., 1991; *Hillers D. R. Lamentations* // ABD. 1992. Vol. 4. P. 137–141; *Westermann C. Lamentations.* Edinb.; Minneapolis, 1994; *Дьяконов И. М., Коган Л. Е. Ветхий Завет: Плач Иеремии, Экклесиаст, Песнь песней:* [Пер.] М., 1998; *Маневич Л. В. Ветхий Завет: Книга Иеремии, Плач Иеремии: Пер. и коммент.* М., 2004. С. 174–191; *Вейнберг И. П. Введение в Танах.* М.; Иерусалим, 2005. Ч. 4: Писания. С. 165–172; *Bayer B. Lamentations, book of* // EncJud. 2007. Vol. 12. P. 446–451; *Мейер И. Плач Иеремии* // Введение в Ветхий Завет / Ред.: Э. Ценгер. М., 2008. С. 622–631.

М. А. Скобелев

ИЕРЕМИИ ПОСЛАНИЕ, в правосл. традиции неканоническая книга ВЗ. И. п. сохранилось только на греч. языке и либо не входило изначально в евр. библейский канон, либо было исключено из него собранием раввинов в Ямнии ок. 90 г. по Р. Х. (*Moore.* 1977. P. 325). И. п. признавалось каноническим мн. вост. раннехрист. авторами, в т. ч. *Оригеном* (*Euseb. Hist. eccl.* VI 25. 2), свт. *Афанасием I Великим* Александрийским (*Athanas. Alex. Ep. pasch.* 34), свт. *Кириллом* Иерусалимским (*Cyr. Hieros. Catech.* 4. 35), свт. *Епифанием Кипрским* (*Ephr. Adv. haer.* [Panarion] VIII 6), и рассматривалось в качестве канонической Лаодикийским Собором (Лаодик. 60). Свт. *Иларий*, еп. Пиктавийский, считал И. п. одной из книг Свящ. Писания (*Hilar. Pict. In Ps.* 1. 15. Col. 242). Нек-рые древние авторы, напр. *Тертуллиан* (*Tertull. Adv. gnost.* 8. Col. 137), сщмч. *Киприан* Карфагенский (*Cypr. Carth. De orat. Dom.* 4. Col. 522), не упоминают о послании как об отдельной книге Свящ. Писания, рассматривали И. п. как часть *Иеремии пророка книги*. Однако, согласно 85-му Апостольскому правилу, подтвержденному Трулльским Собором (691–692), И. п. не относилось ни к «чтимым и святым», ни к книгам, «полезным для юношей». Его не считали каноническим свт. *Григорий Богослов* и *Амфилохий*, еп. Иконийский (Книга правил. С. 372–375), а также *Мелитон*, еп. Сардский (Сардийский) (*Euseb. Hist. eccl.* IV 26), и блж. *Августин*, еп. Гиппонский (*Aug. De doct. Christ.* II 12. Col. 41). Несмотря на то что Вульгата содержит И. п. в качестве 6-й гл. Книги прор. *Варуха*, блж. *Иероним Стридонский* считал его неканоническим наряду с др. книгами Септуагинты, к-рые не имели параллелей в совр. ему евр. Библии (*Moore.* 1977. P. 325).



В период Реформации М. Лютер отверг отсутствующее в иудейском каноне И. п., в то время как Тридентский Собор (1545–1563) католич. Церкви утвердил достоинство книги в качестве второканонической. Позднейшие правосл. Соборы XVII в. признавали И. п. одной из книг Свящ. Писания, умалчивая о его каноническом статусе (Юнгеров. 2003. Вып. 1. С. 150).

Содержание. И. п. состоит из 10 строф разной длины, каждая из которых (за исключением первой и последней) заканчивается различными вариантами выражения: «Как можно почитать их за богов? Не бойтесь их!» После первых 3 или 4 строф автор прибегает к перифразу или повтору. Структурно И. п. близко к Пс 41–42 и Пс 106 с их повторяющимся рефреном (ср.: Пс 41. 6, 12; 42. 5; 106. 1, 8, 15, 21, 31). Кратко содержание каждой строфы выглядит следующим образом: евреи, отведенные в Вавилон Навуходоносором, останутся там, пока не сменится 7 поколений евреев; в изгнании они должны избегать идолослужения и поклоняться Богу, ангел Которого будет с ними (Посл Иер 1–7); вавилонские боги не могут ни говорить, ни одеваться; они не могут защитить себя ни от оскорбления, ни от ржавчины и моли (Посл Иер 8–16); беспомощные идолы бесчувственны; они неспособны видеть и не осознают, когда им наносят «смертельное» ранение или их оскверняют нечистые животные (Посл Иер 17–23); несмотря на впечатляющее убранство, идолы не имеют чувств, дыхания, неспособны двигаться; неудивительно, что жрецы стыдятся их и продают пожертвованное идолам; нечистые женщины приносят им жертвы (Посл Иер 24–29); если эти идолы были бы богами, они не потерпели бы осквернения от жен. приношений, а также от того, что жрецы раздирают свои одежды и оплакивают их как умерших; неспособные защитить себя, они не могут защитить царя или вдову, богатство или жизнь (Посл Иер 30–40). Вавилоняне обещают *Ваала* и других богов особенно практикой культовой проституции (Посл Иер 40–44); идолы являются творением рук смертных людей (оставшаяся часть строфы (Посл Иер 45–52) повторяет смысл стихов 8, 15, 35–38 и др.). Следующая короткая строфа (Посл Иер 53–56) повторяет то, что выражено в стихах

15, 20, 34, 48, 49; идолы — беспомощные и наименее полезные человеческие создания — уступают силам природы, сотворенным Богом, которые могут стать для человека благословением или наказанием, чего нельзя сказать об идолах (Посл Иер 57–65); идолы, полезные еще меньше, чем небесные тела, бессловесные животные, так же беспомощны, как пугала, терновый куст или труп. «Итак, лучше человек праведный, не имеющий идолов, ибо он — далеко от позора» (Посл Иер 66–72).

Рукописная традиция и авторство. Самыми ранними греч. текстами И. п. являются рукописи Септуагинты (Ватиканский (IV в.) и Александрийский (V в.) кодексы). Расхождения между ними, а также между др. греч. редакциями (сщмч. Лукиана и гекзапларией Оригена) невелики; незначительны они и в переводах, основанных на LXX (старолатинский, Вульгата, Пешитта, сирийский под ред. Фомы Гарклетского, арабский). Лучшей из греч. рукописей совр. учеными признается текст И. п. в Ватиканском кодексе. В более поздних греч. рукописях и Вульгате, а также в зависимых от них переводах на европ. языки (Библия Лютера, Библия кор. Иакова) И. п. входит в Книгу прор. Варуха как 6-я гл.

Несмотря на сходство некоторых частей И. п. с Книгой прор. Иеремии (а именно Иер 10. 2–15), по мнению блж. Иеронима (*Hieron. In Jerem. Prologus. // PL. 24. Col. 680*) и большинства поздних исследователей (отечественных — свт. Филарета Московского, П. А. Юнгерова, А. П. Лопухина и др.; западных — Б. Мещера, Д. Мендельса, Д. Харрингтона и др.), оно является псевдоэпиграфом. Неизвестный автор И. п. приписал его прор. *Иеремии*, вероятно, по причине того, что в Иер 29 содержится письмо, направленное пророком иудейским изгнанникам в Вавилоне. Впрочем, ни Книга прор. Иеремии, ни 4-я книга Царств не упоминают И. п.

Против подлинности И. п. приводятся следующие аргументы: отсутствие послания в составе евр. канона; сообщение об ином сроке вавилонского плена (Иер 25. 12; 29. 10 — 70 лет; Посл Иер 3 — 7 родов (*Филарет. 1877*)); несоответствие между И. п. и письмом в Иер 29, для которого характерен призыв к лояльности по отношению к язычникам (Юнгеров. 2003. Вып. 2. С. 444); несопоставимость глубины религ. чув-

ства (а также лит. качества) И. п. с текстом Книги прор. Иеремии. Помимо того, приверженцы теории, отрицающей единство Книги прор. Исаии (*Moore. 1977*), обращают внимание на зависимость И. п. от текстов ВЗ, к-рые, по их мнению, относятся к более позднему времени, чем время жизни прор. Иеремии (Ис 44. 9–20; 46. 5–7). Данные тексты, а также Пс 115. 38; 130. 6–7, 15–17 содержат классические описания идолослужения; их основные образы, идеи и выражения повлияли на большую часть И. п. (*Moore. 1977. P. 327*).

Оригинальный язык. В XIX в. большинство правосл. (свт. Филарет Московский, Юнгеров) и инославных (Э. Шюрер) комментаторов полагали, что И. п. было написано на греч. языке. Однако Дж. Болл (*Ball. 1913*) доказал, что оригинальным языком И. п. был еврейский. На это, по мнению Болла, указывают неверный выбор греч. переводчиком одного из 2 возможных значений евр. слова (напр., евр. слово *šēš* (тонкая одежда и (белый) мрамор) передается в ст. 71 греч. словом *μαρμαρος* (мрамор; ср. исправление в синодальном переводе — червльница)); возможность лучшего объяснения некоторых мест И. п. с помощью евр. оригинала текста (стихи 21, 54, 68); использование автором еврейского текста Библии, а не Септуагинты (напр., «пугало в огороде» (ст. 70) — почти дословный повтор евр. текста Иер 10. 5, к-рый отсутствует в LXX).

Датировка, место и цель написания. Время появления И. п. можно сопоставить с датировкой 2-й Маккавейской книги (нач. I в. до Р. Х.), в к-рой имеются аллюзии на И. п. (2 Макк 2. 1–2; 4), а также с кумран. греч. рукописью (7QLXXEрJer), содержащей фрагмент И. п. (стихи 43–44) (*DeSilva. 2002. P. 216*). В качестве указания на время написания послания часто рассматривается предсказание о пребывании иудеев в вавилонском плену: «...долгое время, даже до семи родов» (ст. 3) (*Metzger. 1977; Moore. 1977; Mendels. 1992; Harrington. 1999; против — DeSilva. 2002*). Если под «одним поколением» понимать период ок. 40 лет (см.: Суд 3. 11), то время написания еврейского текста И. п. относится к 317 (307) г. до Р. Х. Особенности греческого текста (выражения, свойственные койне; ассонанс) указывают на его александрийское



происхождение в маккавейско-хасмонейский период (167–163 гг. до Р. Х.) (Moore. 1977. P. 328).

Почти все детали в описании священства, идолов и соответствующих им культов имеют параллели с месопотамской религией и, в частности, с почитанием вавилонского бога *Мардука* (Naumann. 1913. S. 3–31). Нек-рые из обрядов относятся к вавилонским богам (культ Таммуза — ст. 32; обряды культовой проституции — ст. 43), кроме того, единственный, кто прямо назван «богом» в И. п., — это Ваал (Мардук — ст. 40). Автор И. п., однако, не упоминает астрологию и гадание, характерные для вавилонской религии. Это может означать, что И. п. создавалось в Вавилоне, но автор не был знаком со всеми сторонами вавилонской религии. По мнению ряда ученых, текст не противоречит надписанию И. п., в к-ром подразумевается, что местом его создания была Палестина (Moore. 1977). Возможно, целью создания И. п. было предотвращение идолопоклонства среди иудеев, оставшихся в Вавилоне после возвращения других из вавилонского плена (Mendels. 1992), или защита иудеев от обвинений в безбожии со стороны язычников (Pfeiffer. 1949. P. 432), или осуждение культа Таммуза, распространенного в Иерусалиме с нач. VI в. (ср.: Иез 8. 14) и, вероятно, в IV в. до Р. Х. (Moore. 1977. P. 326).

В экзегезе ранней Церкви И. п. использовалось для борьбы с идолопоклонством. Оно оказало значительное влияние на содержание Аполлогии *Аристиды* из Афин (CPG, N 1062, 1065, 1066), адресованной имп. Адриану (117–138). И. п. цитируют автор Послания к Диогнету (Diogn. // PG. 2. Col. 1169), Тертуллиан (Tertull. Adv. gnost. 8. Col. 137 — Посл Иер 3–5), свт. Киприан Карфагенский (Cyp. Carth. De orat. Dom. 5. Col. 522 — Посл Иер 6) и Лактанций (Lact. Div. inst. 6. 2. Col. 638 — Посл Иер 18). Фирмик Матерн, сицилийский ритор IV в., приводит почти треть текста И. п. (стихи 5–10, 21–24, 28–31, 50–57 — Firmic. Matern. De errore profanarum Religionem 19 // PL. 12. Col. 1044–1045). Кассиодор, лат. автор VI в., цитирует И. п. (стихи 7 и 67 — Cassiod. Exp. Ps. 134. Col. 966–967).

Лит.: Филарет Московский, свт. Об апокрифических книгах // ЧОЛДП. 1877. № 1. С. 270–271; Schürer E. Geschichte des jüdi-

schen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Lpz., 1909⁴. Bd. 3; Ball C. J. Epistle of Jeremy // Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English / Ed. R. H. Charles. Oxf., 1913. Vol. 1. P. 596–611; Naumann W. Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief: Diss. Halle, 1913; Pfeiffer R. H. History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha. N. Y., 1949; Metzger B. M. An Introduction to the Apocrypha // The Apocrypha of the Old Testament. N. Y., 1977. P. 95–99; Moore C. A. Daniel, Esther and Jeremiah: The additions. N. Y., 1977. P. 317–358; Послание Иеремии // Лопухин. Толковая Библия. 1987⁹. Т. 2. С. 168–174; Mendels D. Jeremiah, Epistle of // ABD. 1992. Vol. 3. P. 721–722; Harrington D. J. Invitation to the Apocrypha. Grand Rapids, 1999. P. 103–109; DeSilva D. A. Introducing the Apocrypha. Grand Rapids, 2002. P. 214–221; Юнгеров П. А. История канона ветхозаветных книг // Он же. Введение в Ветхий Завет. М., 2003. Вып. 1: Общее ист.-крит. введение в свящ. ветхозаветные книги; он же. Пророческие и неканонические книги // Там же. Вып. 2: Частное ист.-крит. введение в свящ. ветхозаветные книги.

Диак. Глеб Курский

ИЕРЕМИИ ПРОРОКА АПОКРИФЫ.

I. Ряд текстов на евр. языке, обнаруженных в 4-й кумран. пещере, к-рые в 90-х гг. XX в. были идентифицированы как фрагменты неизвестного апокрифа, связанного с именем прор. *Иеремии* (издание 27 фрагментов 4Q384 осуществлено М. Смитом в сер.: Qumran Cave 4. XIV. Parabiblical Texts, Pt. 2 / Ed. M. Broshi et al., in consult. with J. VanderKam. Oxf.; N. Y., 1995. P. 137–152. (DJD; 19)). Однако, возможно, это фрагменты иного сочинения — Кн. Юбилеев, или «Дамасского документа», или апокрифа, связанного с именем Моисея (см.: Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique / Ed. A.-M. Denis et al. Turnhout, 2000. Vol. 1. P. 709). Прочие отрывки из Кумрана (4Q383, 385a, 387, 387a, 388a, 389, 390) несомненно относятся к числу И. п. а., поскольку в них фигурируют пророчества, к-рые произносятся Иеремией (изд. Деворой Диман: Qumran Cave 4. XXI: Parabiblical Texts, Pt. 4: Pseudo-Prophetic Texts / Ed. D. Dimant. Oxf., 2001. (DJD; 30)).

II. У мн. раннехрист. писателей и св. отцов встречаются упоминания о существовании в их время И. п. а. (Iust. Martyr. Dial. 72. 4; Iren. Adv. haer. IV 22. 1; Orig. Comm. in Matth. 117 и др.). Блж. Иероним сообщает, что евр. текст И. п. а. ему принес некто, принадлежащий к секте назореев (Hieron. In Matth. 27. 9). Свт. Григорий Нисский атрибутировал прор. Иеремии слова, которые содержатся

в *Варнавы апостола Посланию* (Bar-naba. Ep. 9. 1; 12. 1), а также гимнографическую цитату в Еф 5. 14 (Greg. Nyss. Adv. Jud. // PG. 46. Col. 213–216, 220). *Евфалий* в прологе к Деяниям св. апостолов и Соборным Посланиям называет Еф 5. 14 цитатой из И. п. а. Поскольку все эти упоминания так или иначе связаны с объяснением происхождения в составе новозаветных текстов пророческих цитат, которых нет в канонических книгах ВЗ (прежде всего Мф 27. 9), была выдвинута гипотеза о том, что апокрифа на самом деле не существовало, но он был придуман для оправдания якобы ошибки евангелиста Матфея, к-рый приписал Иеремию пророчество, содержащееся в Зах 11. 12–13 (Harnack A., von. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Lpz., 1893. Bd. 1. Hbd. 2. S. 579). Др. ученые предполагали, что текст мог быть заимствован евангелистом из собрания пророческих свидетельств о Мессии (4Q Testimonia) (Prigent P. Les Testimonia dans le christianisme primitif. P., 1961. P. 116–118) или из утерянного ныне древнего «Жития Иеремии» (Schoeps H. J. Aus frühchristlicher Zeit. Tüb., 1950. S. 125–137).

III. Апокрифические тексты, связанные с именем прор. Иеремии, основаны на «Паралипоменах Иеремии» (см. ст. *Варух*, прор.). В частности, известно соч. «О вавилонском пленении», сохранившееся на саидском диалекте копт. языка и на араб. языке (на каршуни) (изд.: Kuhn K. H. A Coptic Jeremiah Apocryphon // Le Muséon. 1970. Vol. 83. P. 95–135, 291–350 (рус. пер.: Апокриф пророка Иеремии // Изречения египетских отцов: Памятники лит-ры на копт. яз. / Предисл., пер. и коммент.: А. И. Еланская. С. 222–245. СПб., 2001); Leroy L., Dib P. Un apocryphe carchouni sur la Captivité de Babylonie // ROC. 1910. Vol. 15. P. 255–274, 398–409; 1911. Vol. 16. P. 128–154; ср.: Woodbrooke Studies. Camb., 1927. Vol. 1. P. 125–138, 148–233). Оригинальным языком памятника был греческий. В тексте отмечается нек-рое влияние одного из *Евангелий детства*, поэтому, вероятно, он был составлен не ранее III–IV вв. Др. подобный текст известен под названием «Пророчества Иеремии к [священнику] Пашуру». Он сохранился в копт. Лекционариях на Страстную седмицу (на бохайрском и саидском диалектах) и во множе-



стве эфиоп. рукописей. В этом тексте также цитируется Мф 27. 9.

А. А. Ткаченко

ИЕРЕМИИ ПРОРОКА КНИГА, в каноне ВЗ входит в состав разд. «Пророки».

Авторство, время и место написания. В И. п. к. содержатся указания, позволяющие исследователям сделать вывод, что книга создавалась в неск. этапов. Прор. *Иеремия* писал ее долгие годы (примерно с 625 по 580 г. до Р. Х.). Согласно Иер 36. 1-4, Варух, сын Нирии, записал все



Прор. Иеремия.
Мозаика ц. Сан-Витале в Равенне.
546–547 гг.

пророчества Иеремии со дней царя *Иосии* (Иер 36. 2) (т. е. с момента призвания к пророческому служению) в свиток, к-рый был в посл. сожжен царем *Иоакимом* (Иер 36. 5–25), но восстановлен Варухом с прибавлением «многих подобных слов» прор. Иеремии (Иер 36. 26–32). В царствование *Седехии*, при последней осаде Иерусалима Навуходоносором, Иеремии было велено записать в книгу «все слова, которые» Господь «говорил ему» (Иер 30. 2), прежде всего утешительные о возвращении народа из плена (Иер 30. 3, 16, 22). В Иер 29 сообщается о письме Иеремии иудейским пленникам в Вавилон. В одной книге, согласно Иер 25. 13, были собраны пророчества Иеремии «на все народы», а записанная весть о падении Вавилона была отправлена иудеям в Вавилон (Иер 51. 60–64). Последнее собрание слов пророка относится уже к иудеям, переселившимся в Египет (Иер 44). Кроме эпилога, добавленного позже, на 37-м году

плена Иехонии (Иер 52. 31), пророчества соединены в конце служения Иеремии, после разрушения Иерусалима и переселения иудеев в Вавилон (Иер 1. 1–3).

Древняя традиция, зафиксированная в Вавилонском Талмуде (Бава Батра. 14b–15a), называет автором этой книги прор. Иеремию; он также считается автором Книг царей (3-я и 4-я Царств). По мнению многих исследователей, в этой традиции могло отразиться представление об известном совр. библейской критике стилистическом и тематическом сходстве И. п. к. с девтерономической историей, в частности с Книгами Царств.

У совр. исследователей преобладает мнение, что часть поэтических текстов И. п. к. создана прор. Иеремией; окончательный вид эта книга, существующая в 2 редакциях — масоретском и греч. текстах, — результат более поздних исправлений, в т. ч. девтерономического толка (Hyatt. 1951; Rudolph. 1968). (О девтерономической редакции см. в ст. *Исторические книги*.) Объем текстов, принадлежащих, по мнению исследователей, Иеремии как автору, варьируется от небольшого количества поэтических речей, обращенных к Иерусалиму или к Израилю в начале И. п. к., до значительного корпуса, включающего как оракулы спасения (поэтические пророчества; главы 30–31), так и пророчества о народах (главы 46–51) (см., напр.: Rudolph. 1968). В комментарии Р. Кэрролла прор. Иеремия как автор отсутствует, поскольку И. п. к., по его мнению, является результатом соединения в одну книгу разнообразных интерпретаций ключевого события истории Израиля — разрушения Иерусалима и храма — в период изгнания в VI–V вв. до Р. Х. (Carroll. 1986).

Датировка И. п. к. в совр. библейской критике часто определяется в зависимости от того, к какому времени исследователи относят девтерономическую историю. Так, вслед за М. Нотом, датировавшим девтерономическую историю периодом вавилонского плена (587/6 г.—1-я треть VI в. до Р. Х.; см. в ст. *Израиль древний*), В. Рудольф также считает, что И. п. к. была создана в это время (Rudolph. 1968). По мнению Кэрролла, И. п. к. содержит тексты неск. временных слоев (Carroll. 1986). В целом книга, как считают критики, в совр. виде существовала уже по-

сле плена, т. к. в ней отражены интересы различных групп после пленного иудейства. Напр., пророчества о Вавилоне (Иер 50–51) могут быть поняты как противоречащие общей провавилонской позиции Иеремии. (Дж. Бленкинсоп считает, что не согласуются с общей позицией Иеремии также пророчества Иер 30–31 — *Blenkinsopp*. 1983. P. 157–158.) При этом Кэрролл не отрицает возможности написания книги и в период плена. Элементы девтерономического стиля 52-й гл. свидетельствуют в пользу того, что окончательная редакция книги относится уже к девтерономической школе, и указывают, что самая ранняя дата написания книги — ок. 560 г. до Р. Х.

О времени создания И. п. к. может говорить и особенность ее содержания — акцент на исполнении Слова Божия, черта, свидетельствующая об образовании новых форм религии в условиях, когда исчезли прежние культовые институты. Тема Слова Божия выступает на 1-й план в период изгнания для тех социумов, в к-рых развивается проповедническая практика; мн. исследователи связывают их с образованием *synagogi*. По этой причине от основной редакции И. п. к. часто отделяются пророчества о языческих народах, которые датируются вавилонским (*Blenkinsopp*. 1983. P. 156) или персид. периодом (*Thiel*. 1973; *Idem*. 1981).

Текст. Греч. текст И. п. к. имеет ряд особенностей. Он на $\frac{1}{8}$ короче, чем масоретский, и, кроме того, материал в LXX расположен иначе, чем в евр. Библии: пророчества о народах (МТ Иер 46–51) после Иер 25. 13 («...совершу над той землей все слова Мои, которые Я произнес на нее, все написанное в сей книге, что Иеремия пророчески изрек на все народы»). В МТ после Иер 25. 13–14 стоит перикопа о чаше гнева (Иер 25. 15–28) (в LXX она расположена в Иер 32. 15–38), тесно связанная с предыдущим текстом. Кроме того, порядок расположения пророчеств о народах в масоретском и в греческом текстах разный (МТ: о жителях Египта, Плешета, Моава, Аммона, Эдома, Дамаска, Кедара и Хацора, Элама, Вавилона; LXX: о жителях Элама, Египта, Вавилона, Плешета, Эдома, Аммона, Кедара, Дамаска, Моава). Роль прор. Варуха как наследника Иеремии подчеркивается в греческой редакции тем, что текст,

соответствующий МТ Иер 45. 1–5, расположен в самом конце книги, перед эпилогом (Иер 51. 31–35).

Различие в объеме масоретского и греч. текстов проявляется в основном в небольших «пропусках» (от 1 до 5 слов) в греч. тексте; некоторые более или менее пространные пассажи МТ отсутствуют в Септуагинте, напр. Иер 10. 6–8; 29. 16–20.

В ряде исследований Э. Тов разрабатывал теорию соотношения греч. и масоретского текстов И. п. к., основанную на том, что протограф греч. текста И. п. к. является первоначальной редакцией этой книги, а МТ представляет собой более позднюю переработку (Тов. 1976; *Idem.* 1979).

Исторический контекст. В заголовке книги заданы хронологические рамки пророческого служения Иереми: «Слова Иереми... которому было слово Господне во дни Иосии, сына Амонова, царя Иудейского, в тринадцатый год царствования его, и также во дни Иоакима, сына Иосиина, царя Иудейского, до конца одиннадцатого года Седекии, сына Иосиина, царя Иудейского, до переселения Иерусалима в пятом месяце» (Иер 1. 1–3); это означает, что Иереми мог произносить свои речи и проповеди в период с 629 по 586 г. до Р. Х. Однако, согласно главам 40–44, деятельность пророка продолжалась и после «переселения Иерусалима» в Вавилон, т. е. при правлении Годолии и нек-рое время после его убийства. Годолия правил, предположительно, от неск. месяцев до неск. лет, но, вероятно, это было не позднее 582 г. до Р. Х., когда, по-видимому, был осуществлен заключительный поход Навуходоносора в Сирию и Палестину. Последнее по времени событие, о к-ром сообщает И. п. к., — оказание милости Иехонии *Евилмеродахом* — датируется 561 г. до Р. Х.

Большинство речей Иереми (главы 2–20, 22, 30–31, 33) не датированы. Речи с указанием времени относятся к периоду правления Иоакима либо Седекии и к более позднему периоду. С этим связаны высказываемые в исследованиях сомнения в том, что Иереми начал пророческое служение ок. 627 г. Как правило, предлагается дата не ранее 609 г. Так, Кэрролл полагает, что самые ранние пророчества Иереми в главах 2–6 относятся не к 627–609 гг., а к периоду после 609 г., т. е. связаны с нововавилонской угрозой. Бленкинсоп так же, как и мн. другие, указыва-

ет на невозможность датировать речи пророка периодом царствования Иосии (*Blenkinsopp.* 1983. Р. 160–161). Так, в речах Иереми и повествованиях о нем не упомянуты события, связанные с реформой царя Иосии (4 Цар 23. 1–25), которые начались в 18-й год его правления (ок. 622 г. до Р. Х.). Одна из возможных, по его мнению, причин датировки начала деятельности Иереми 627 г. — стремление привести срок его деятельности к круглой цифре 40, значимой для библейской традиции (*Blenkinsopp.* 1983. Р. 162).

Среди исторических событий, нашедших отражение в речах Иереми, — битва при Кархемише, 605 г. (Иер 46. 3–12); пленение царя Иоахаза егип. фараоном Нехао, 609 г. (Иер 22. 11–12); по мнению одних комментаторов, поэмы о нашествии народа «с севера» (ряд текстов в главах 4–6 и нек-рые др.) говорят о вавилонском вторжении в Иудею в 597 или в 587 г., по мнению других — в этих текстах имеется в виду вторжение скифских племен в Сирию и Палестину, предположительно, в посл. четв. VII в. до Р. Х. И. п. к., и особенно ее масоретская редакция, в целом может отражать интересы израильтян, оказавшихся в изгнании именно в Вавилонии; наиболее ярко эта позиция проявилась в гл. 24, где израильтяне, оставшиеся в Иудее, сравниваются с гнилыми смоквами.

По мнению исследователей, некоторые тексты, имеющие внутренние датировки, в действительности относятся к иной исторической ситуации. В частности, ряд текстов, по мнению Кэрролла, представляет интересы политических групп в период возвращения из изгнания при Ахеменидах. Так, Иер 22. 28–30 отражает борьбу партий за власть в период реставрации; эти строки опровергают право Зоровавеля, внука Иехонии, на престол (*Carroll.* 1986. Р. 442).

Содержание. Призвание пророка на служение (Иер 1. 1–19). В начале книги сообщается о происхождении ее автора («Слова Иереми, сына Хелкиина, из священников в Анафофе...» — Иер 1. 1), приводятся сведения о времени его служения и перечисляются иудейские цари, при которых оно происходило (Иер 1. 2–3).

Пророческое служение Иереми предваряется божественным призывом: он слышит «слово Господне»,

в к-ром сообщается, что еще прежде рождения Бог поставил его «пророком для народов». Несмотря на возражения Иереми, сославшегося на свою молодость и неопытность, Господь «простер... руку Свою, и коснулся уста» его; это действие означало поставление его на пророческое служение: отныне он будет изрекать слова Божии (Иер 1. 4–9). Иереми получает от Господа символические видения (миндальное дерево, кипящий котел), свидетельствующие о непреложности божественных решений и о бедствиях, ожидающих жителей Иерусалима «за все беззакония их» (Иер 1. 10–16). Пророк выходит по повелению Божию «против царей Иуды, против князей его, против священников его и против народа земли сей», чтобы обличить грех и отступление от Бога (Иез 1. 17–19).

Пророчества об Иудее (Иер 2. 1–25. 38). Иереми упрекает «дщерь Иерусалима» за то, что она, невеста Господа (Иер 2. 1–2), последованная по Его зову в пустыню и любившая Его, изменила Ему с богами др. народов и забыла свой свадебный наряд (Иер 2. 32). Несмотря на то что Бог Израилев исполнил все Свои обещания — вывел народ из Египта и ввел его «в землю плодоносную», «учители закона не знали» Его, «пастыри отпали» от Него, а «пророки пророчествовали во имя Ваала» (Иер 2. 7–8). Грех народа был велик, т. к. иудеи не только не сохранили обетов, но и сделали то, чего не делают и язычники: «Переменяли какой народ богов своих, хотя они и не боги? а Мой народ променял славу свою на то, что не помогает» (Иер 2. 11). Бог вразумлял Свой народ («...поражал Я детей ваших... пророков ваших поедал меч...» — Иер 2. 30), однако все было напрасно — дщерь Израилева «со многими любовниками блудодействовала» (Иер 3. 1), и за это она будет «посрамлена и Египтом, как была посрамлена Ассириею» (Иер 2. 36). Несмотря на неверность и грехи, Бог призывал дщерь Израилеву покаяться и был готов принять ее (Иер 3. 1); обращаясь к Своим «детям-отступникам» (Иер 3. 14), Бог обещает спасение тем, кто «возвратится» к Немю: Он приведет их на Сион и даст им «пастырей по сердцу» Своему (Иер 3. 14–15). Увидев бесполезность этого призыва к дочери Израилевой, Бог «отпустил ее и дал ей разводное



письмо» (речь идет, по-видимому, о предании Северного царства в руки ассирийцев — Иер 3. 8), что, однако, не испугало Иудею, ее «вероломную сестру», к-рая «не убоялась, а пошла и сама блудодействовала» (Иер 3. 8).

Прор. Иеремия слышит «жалобный плач сынов Израиля», раскаивавшихся в том, что они «забыли Господа Бога своего» (Иер 3. 21). Он возвещает им обетование прощения и спасения: «Если хочешь обратиться, Израиль, говорит Господь, ко Мне обратись; и если удалишь мерзости твоей от лица Моего, то не будешь скитаться» (Иер 4. 1). Народ Израилев должен обрезать «крайнюю плоть с сердца» своего, чтобы гнев Божий «не воспылал неугасимо по причине злых наклонностей ваших» (Иер 4. 4). Если же он не послушается этого призыва, то «уже несется... гибельная весть с горы Ефремовой» — приближаются его враги, к-рые «криками своими оглашают города Иудеи», для того чтобы осадить Иерусалим и разорить его (Иер 4. 15–29).

Обходя Иерусалим, пророк пытается найти людей, сохраняющих верность Богу, соблюдающих правду и ищущих истину (Иер 5. 1). Его ожидает неудача, т. к. и бедняки, которые «глупы, потому что не знают пути Господня», и знатные люди, имеющие все возможности для научения в божественном законе, отступили от Бога (Иер 5. 4–5). Нечестие распространилось повсеместно, среди людей любого возраста и общественного положения (Иер 6. 13). Пророк видит, что «изумительное и ужасное совершается в сей земле»: те, кто должны наставлять людей в праведности, используют свой авторитет, чтобы вести их ко злу: «пророки пророчествуют ложь, и священники господствуют при посредстве их, и народ Мой любит это» (Иер 5. 31). Слова Божии в устах Иеремии, истинного пророка, сделаются огнем, а народ станет дровами, к-рые будут этим огнем сожжены (Иер 5. 14). Иеремия изольет гнев Господень на Иерусалим (Иер 6. 11). Пророк объявляет, что даже жертвы, приносимые в Израиле истинному Богу, стали негодными Ему (Иер 6. 20), Он не хочет знать тех, кто были некогда верными ему: «отверженным серебром назовут их, ибо Господь отверг их» (Иер 6. 30).

Иеремия произносит по повелению Божию проповедь «во вратах

дома Господня» (Иер 7. 2). Он призывает не надеяться, что Господь не покарает Свой народ за то, что у него есть храм и он совершает богослужение истинному Богу. Гораздо важнее прекратить убийства, прелюбодеяния и идолослужение. Храм, в к-ром было наречено имя Божие, «сделался... вертепом разбойников» (Иер 7. 11; ср.: Мф 21. 13), поэтому его постигнет участь некогда славного святилища в Силоме: нечестивцы будут изгнаны, а храм будет разрушен. На протяжении истории израильского народа Бог посылал к нему пророков «всякий день с раннего утра» (Иер 7. 25), однако никто не слушал их обличений; поколение современников Иеремии еще «хуже отцов своих», поэтому и его ожидает та же участь (Иер 7. 26–27). Сыновья Иуды дошли до крайней степени греховности — они построили жертвенник, «чтобы сожигать сыновей своих и дочерей своих в огне»; за это вся земля Иуды «будет пустынею», а трупы иудеев станут «пищей птицам небесным и зверям земным» (Иер 7. 31–34). По попущению Бога Его народ будет опозорен — завоеватели осквернят даже гробницы, выбросив из них «кости царей Иуды, и кости князей его, и кости священников, и кости пророков, и кости жителей Иерусалима...» (Иер 8. 1). Во времена изгнания будет «воплъ дщери народа» Его «из дальней страны», скорбящей о том, что «нет Господа на Сионе»; избранный народ испытает оставленность Богом, потому как сам он был неверен Ему и обратился к идолам (Иер 8. 19). Иеремия обличает соплеменников, к-рые «напрягают язык свой для лжи»; люди настолько привыкли говорить неправду, что уже не могут без этого и «лукавствуют до усталости» (Иер 9. 3–5). Грех языка тяжек пред Богом, Который непременно накажет за него, т. к. следствием этого греха оказывается ненависть к ближним: «...устами своими говорят с ближним своим дружельно, а в сердце своем строят ему ковы» (Иер 9. 8).

Через пророка Бог возвещает Своему народу: мудрость, сила и богатство бесполезны, человек должен стремиться только к познанию Бога (Иер 9. 24). Принадлежностью к избранному народу также не надо гордиться — приходят дни, когда Господь посетит не только обрезанных, но и необрезанных, к-рые будут уравнены с сынами Израилевыми, жи-

вущими «с необрезанным сердцем» (Иер 9. 25–26). Сынам Израилевым не следовало подражать язычникам, служащим идолам, к-рых они изготавливают из дерева, вырубленного в лесу, и покрывают золотом и серебром, привезенными из Фарсиса и Уфаза (Иер 10. 2–9). Иеремия молит Бога отвратить от Израиля заслуженное наказание, излить Свою ярость на «народы, которые не знают» Его (Иер 10. 25). По повелению Господа он призывает «в городах Иуды и на улицах Иерусалима» (Иер 11. 6) возобновить с Богом завет, к-рый Он «заповедал отцам» их (Иер 11. 4), и исполнять Его повеления; в этом случае грехи Израиля будут прощены и он снова станет народом Божиим. Однако его слова не услышаны — народ Божий продолжает служить языческим идолам и т. о. вызывать на себя божественный гнев. Наказанию от Бога будут подвергнуты и другие народы — «злые... соседи», нападающие на Его народ (Иер 12. 14). Наказав Израиль и Иуду, исторгнув их «из среды их», Он в итоге помилует их и вернет в родную землю, а враждебные им народы будут наказаны за то, что воспользовались их слабостью.

По повелению Бога Иеремия совершает символическое действие — покупает льняной пояс, носит его какое-то время «на чреслах» и затем прячет «в расщелине скалы». «По прошествии... многих дней» он выкапывает пояс и видит, что он испортился и «ни к чему стал не годен» (Иер 13. 1–7). Господь сообщает Иеремию, что точно так же Он уничтожит «гордость Иуды и великую гордость Иерусалима» (Иер 13. 9); Он приблизил «к Себе весь дом Израилев и весь дом Иудин», подобно поясу, к-рый «близко лежит к чреслам человека» (Иер 13. 11), но теперь Он сокрушит «их друг о друга, и отцов и сыновей вместе» (Иер 13. 14).

Грядущие бедствия изображены в слове «Господа, которое было к Иеремию по случаю бездождия» (Иер 14. 1): земля будет опустошена, почва растрескается, и даже лань будет оставлять своих детей, «потому что нет травы» (Иер 14. 5). Пророк обращается с мольбой о помощи к Богу, называя Его Надеждой и Спасителем Израиля (Иер 14. 8). Иеремия напоминает обещания др. пророков о том, что на земле не будет голода и войн, но Бог называет их лжепророками, т. к. им Он





«не давал... повеления» (Иер 14. 14), и говорит, что «народ, которому они пророчествуют, разбросан будет по улицам Иерусалима от голода и меча» (Иер 14. 16). Гнев Божий столь велик, что он не мог бы быть отвержен даже предстательством Моисея и Самуила (Иер 15. 1); Он «устал милывать» (Иер 15. 6), однако и теперь готов восстановить Свой народ, если он обратится к Нему сам (Иер 15. 19–21).

Иеремия получает от Бога приказание провести жизнь в безбрачии, ибо в его земле сыновья, дочери и их родители «тяжкими смертями умрут» (Иер 16. 4). Ему не следует также посещать погребальные церемонии, чтобы «плакать и жалеть» вместе с сетующими, ибо Бог «отнял от этого народа... милость и сожаление» (Иер 16. 5). Грех настолько глубоко укоренился в народе, что он «написан железным резцом, алмазным острием начертан на скрижали сердца их и на рогах жертвенников их» (Иер 17. 1). Иеремия взывает к Богу о помиловании и об исцелении от греха и исповедает Его как единственный источник спасения: «Исцели меня, Господи, и исцелен буду; спаси меня, и спасен буду...» (Иер 17. 14).

Получив Божие повеление, Иеремия пошел в «дом горшечника» (Иер 18. 1–2), чтобы там увидеть еще одно аллегорическое изображение будущего, ожидающего сынов Израилевых. Глиняный сосуд, сделанный горшечником на гончарном круге, развалился у него в руках; тогда он сделал из него «другой сосуд, какой горшечнику вздумалось сделать» (Иер 18. 4). Господь уподобляет дом Израилев, находящийся в Его руке, глине в руках горшечника; точно так же Бог может сделать с ним то, что Он сочтет нужным — изменить Свою волю относительно израильского народа, отменить «то добро, которым хотел облагодетельствовать его» (Иер 18. 10), и развеять их «восточным ветром... пред лицом врага» (Иер 18. 17).

Обличения пророком тех, кто обладала светской и духовной властью и не использовали эту власть во благо, вызывали недовольство его соплеменников и могли создать угрозу для его жизни, поскольку они готовили заговор против Иеремии, «ибо не исчез же закон у священника и совет у мудрого, и слово у пророка» (Иер 18. 18). Видя «все замыслы их против» себя, Иеремия обра-

щается к Богу, прося защитить его от людей, к-рые воздают ему «злом за добро» (Иер 18. 20–23).

По повелению Божию Иеремия вывел «старейших из народа и из старейшин священнических» (Иер 19. 1) и разбил перед ними купленный у горшечника глиняный кувшин. Пророк провозгласил Божие обещание сокрушить Иерусалим и весь народ, «как сокрушен горшечников сосуд, который уже не может быть восстановлен» (Иер 19. 11); бедствия будут наведены Богом на жителей Иудеи, «потому что они жестоковейны и не слушают слов» Его (Иер 19. 15). За это пророчество Иеремия был на сутки посажен в колоду, находившуюся рядом с храмом, по приказанию священника Пасхора, бывшего «надзирателем в доме Господнем» (Иер 20. 1). Обращаясь к Богу, Иеремия жалуется на постоянные поношения и насмешки, к-рыми народ встречает его проповедь; он хотел прекратить свое служение, однако это было не в его власти: «...было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и не мог» (Иер 20. 9). Иеремия знает, что он не один — с ним «Господь, как сильный ратоборец» (Иер 20. 11), и только это дает ему силы нести «труды и скорби», в то время как дни его «исчезали в бесславии» (Иер 20. 18).

Когда пророчества Иеремии стали сбываться — войска Навуходоносора, царя вавилонского, шли на Иерусалим, — иудейский царь Седекия отправил к Иеремии посланников с просьбой спросить Господа о дальнейшей судьбе народа. Ответ Бога через пророка неутешителен: Он Сам будет воевать на стороне врагов Иудеи «рукою простертою и мышцею крепкою, во гневе и в ярости и в великом негодовании» (Иер 21. 5); на жителей Иерусалима Он наведет моровую язву, а тех, кто выживут, отдаст в плен вавилонянам. Господь «обратил лицо» против Своего города, который теперь обречен на уничтожение и сожжение; единственная возможность спастись — это выйти из него и добровольно предаться в руки Навуходоносора (Иер 21. 9–10). Остающиеся в городе выбирают т. о. «путь смерти», предающиеся вавилонянам — «путь жизни» (Иер 21. 8). Унижение иудейского народа выразится в позоре правящего рода, идущего от Давида. Иере-

мия предрекает, что смерть царя Иоакима, сына Иосии, не будет никем оплакана, но «ослиным погребением будет он погребен» (Иер 22. 19). Царь Иехония будет «выброшен в чужую страну» и всю оставшуюся жизнь будет мечтать возвратиться на родину, однако не сможет этого сделать.

Обличая руководителей народа как неверных пастырей, «которые губят и разгоняют овец паствы» Господней, Иеремия возвещает ожидающее их наказание «за злые деяния» (Иер 23. 1–2). Когда Бог приведет остаток Своего народа обратно на землю их отцов, Он поставит «над ними пастырей, которые будут пасти их» и не будут вызывать у пасомых страха (Иер 23. 4). Господь восстановит «Давиду Отрасль праведную»: восстанет Царь, во дни Которого «Иуда спасется и Израиль будет жить безопасно» (Иер 23. 5–6). Пророк уподобляет это 2-е спасение народа исходу из Египта; сыны Израилевы будут благословлять Бога новым благословением: «...жив Господь, Который вывел и Который привел племя дома Израилева из земли северной и из всех земель...» (Иер 23. 8).

Среди руководителей народа особая вина лежит на пророках — тех, кто в любых обстоятельствах должны возвещать волю Божию. Иеремия сравнивает «пророков Иерусалимских» с прелюбодеяями, которые «ходят во лжи» и «поддерживают руки злодеев». Господь подвергнет их тяжкому наказанию, накормив их польнью и напоив «водою с желчью», ибо их вина тяжелее, чем вина остальных людей: «...от пророков Иерусалимских нечестие распространилось на всю землю» (Иер 23. 11–15). Бог объявляет войну лжепророкам, пересказывающим свои сновидения, выдавая их за Его слова, т. о. они вводят народ в заблуждение.

Бог показал Иеремии 2 корзины со смоквами, стоящие «пред храмом Господним»; в одной из них смоквы были хорошие, а в другой — плохие, «которых по негодности их нельзя есть» (Иер 24. 1–2). Бог объясняет пророку, что хорошим смоквам он уподобит тех, кто добровольно переселились «в землю Халдейскую»: Он будет помогать им в годы плена и многих из них вернет обратно «в землю сию». Бог даст им «сердце, чтобы знать» Его, они будут снова Его народом. Плохие, несъедобные смоквы — это те, кто решили оста-





ваться в Иерусалиме до последнего, не послушав приказания, изреченного Богом через Иеремию. Им предстоит претерпеть всевозможные страдания, пока наконец они не будут полностью истреблены, а их город — предан вавилонянам (Иер 24. 5–10). Взяв из рук Господа чашу «с вином ярости», пророк по Его повелению «напоил из нее... Иерусалим и города Иудейские», а также др. народы, согрешившие перед Ним; никто не смог избежать чаши Господа Саваофа, несущей ужас «при виде меча» и опустошение всей земли (Иер 25. 15–38).

Борьба Иеремии с лжепророками. «Книга утешения» (Иер 26–35). В начале царствования *Иоакима* Иеремия обратился к народу с призывом «поступать по закону» и «внимать словам рабов» Божиих; в противном случае Господь предаст «город сей... на проклятие всем народам земли» (Иер 26. 1–7). Слова Иеремии вызвали возмущение у всех присутствовавших: он был схвачен и должен был умереть (Иер 26. 8). Иеремия был спасен от смерти князьями и старейшинами, к-рые засвидетельствовали, что «он говорил... именем Господа Бога», и уподобили его прор. Михею, также предсказывавшему разорение Иерусалима (Иер 26. 16–19). Сообщается о некоем Урии, сыне Шемаии, пророчествовавшем «против города сего и против земли сей точно такими же словами, как Иеремия» (Иер 26. 20). Он был, по-видимому, менее известен, чем Иеремия, и не мог рассчитывать на заступничество князей и старейшин; он был убит по приказу царя Иоакима (Иер 26. 23).

По повелению Бога Иеремия возложил себе на шею «узы и ярмо» и послал «такие же к царю Идумейскому, и к царю Моавитскому, и к царю сыновей Аммоновых, и к царю Тира, и к царю Сидона» (Иер 27. 2–3). Этим Бог показывал им, что все их земли будут отданы «в руку Навуходоносора, царя Вавилонского» (Иер 27. 6). Подчинение Навуходоносору будет исполнением Божией воли, а тот «народ и царство», к-рые не захотят «служить ему, Навуходоносору, царю Вавилонскому» и не подклонят «выи своей под ярмо царя Вавилонского» (Иер 27. 8), будут наказаны мечом, голодом и моровой язвой. Пророки, предрекающие победу над Навуходоносором, «пророчествуют... ложь» (Иер 27. 16); Бог не по-

сылал их, и Он накажет как лжепророков, так и тех, кто внимали их словам. Вместе с пленниками Навуходоносор заберет с собой и священные сосуды из Иерусалимского храма; они будут «отнесены в Вавилон» и будут возвращены в Иерусалим, лишь когда туда после плена вернуться оставшиеся сыны Израилевы (Иер 27. 21–22).

Отстаивая истинность своих пророчеств «пред глазами священников и всего народа» (Иер 28. 1), Иеремия был вынужден вступить в спор с неким Ананией из Гаваона, к-рого многие считали пророком. Анания вводил народ в заблуждение тем, что предсказывал скорое освобождение из-под гнета вавилонян. Он убеждал слушателей, что Господь Саваоф сокрушит «ярмо царя Вавилонского», а храмовые сосуды, унесенные Навуходоносором, будут возвращены в Иерусалим уже через 2 года (Иер 28. 2–3). Иеремия оспаривал пророческое достоинство Анании, напоминая ему о том, что в истории Др. Израиля пророки обычно предрекали не мир, а «войну и бедствие и мор» (Иер 28. 8). Если же какой-то пророк «предсказывал мир», то его признавали истинным пророком лишь после того, как пророчество сбывалось (Иер 28. 9). Возмущенный Анания разбил ярмо, к-рое Иеремия возложил на свою шею по повелению Божию; он представил это как символическое действие, означающее скорое сокрушение державы Навуходоносора. Иеремия от имени Бога возвестил непреложность Его воли: город будет захвачен вавилонянами, его жители станут рабами Навуходоносора; вместо деревянного ярма, разбитого Ананией, на них будет возложено «ярмо железное» (Иер 28. 12–14). Ананию, по словам Иеремии, ожидала скорая смерть; это пророчество сбывлось почти сразу: «И умер пророк Анания в том же году, в седьмом месяце» (Иер 28. 17).

В И. п. к. сохранился текст письма, посланного Иеремией «к остатку старейшин между переселенцами и к священникам, и к пророкам, и ко всему народу» (Иер 29. 1) — ко всем тем, кого Навуходоносор во исполнение его пророчеств увел в плен вместе с царем Иехонией. Иеремия призывает переселенцев не верить обещаниям живущих среди них лжепророков о скором освобождении из плена; вместо этого им следует устраивать жизнь в той земле, куда они

попали по попущению Божию. Они должны создавать семьи и рождать детей, чтобы народ становился более многочисленным, ожидая, пока «исполнится... в Вавилоне семьдесят лет»; по истечении этого срока Господь посетит Свой народ, чтобы дать ему «будущность и надежду» (Иер 29. 10–11). Сыны Израилевы должны оставить мысль о вооруженном сопротивлении захватчикам; напротив, они получают через Иеремию указание от Бога заботиться «о благосостоянии города», в который Он переселил их (Иер 29. 7). В то время как переселенцы будут спокойно ожидать своего часа в стране изгнания, оставшихся вопреки его приказанию в Палестине Господь обещает преследовать «мечом, голодом и моровою язвою» (Иер 29. 17). Иеремия предрекает скорое наказание, ожидающее тех, кто противоречили ему и обещали, что плен будет недолгим: Ахаву, сыну Колии, Седекию, сыну Маасеи (Иер 29. 21), Шемаии Нехеламитянину (Иер 29. 24).

Говоря о грядущем возвращении из плена, Иеремия обращается к переселенцам, уведенным в плен, со словами утешения. Бог спасет Израиль «из далекой страны» (Иер 30. 10), истребит все народы, среди которых он был в рассеянии (Иер 30. 11), и Сам исцелит его многочисленные раны (Иер 30. 17). Когда это случится, Господь станет «Богом всем племенам Израилевым» (Иер 31. 1), а они станут Его народом. Тех, кто некогда уходили со слезами, теперь Господь поведет «с утешением» (Иер 31. 9). Возможность возвратиться в свою землю получают все представители избранного народа — не только сильные мужчины, способные выдержать далекий путь, но и «слепой и хромой, беременная и родильница» (Иер 31. 8). Иеремия говорит о возвращении не только колена Иудина, но и всех остальных колен Израиля; через него Бог возвещает: «Я — отец Израилю, и Ефрем — первенец Мой» (Иер 31. 9). Утешая олицетворяющую евр. народ Рахиль, к-рая «плачет о детях своих и не хочет утешиться о детях своих, ибо их нет» (Иер 31. 15; ср.: Мф 2. 18), Господь дает ей обещание, что «возвратятся сыновья» ее «из земли неприятельской... в пределы свои» (Иер 31. 16–17).

Проклятие за грех отцов будет снято с буд. поколений избранного народа, и нравственное правило



«отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина» (Иер 31. 29) уже не будет иметь силы — каждый будет нести ответственность только за свой грех (Иер 31. 30). Господь обещает обновить Свой завет «с домом Израиля и с домом Иуды», который они нарушили, и заключить с ними новый завет: закон Божий будет тогда написан «на сердцах» людей, и все они будут знать Бога (Иер 31. 31–34). Даже земля, подвергшаяся наказанию за грехи сынов Израилевых, будет восстановлена в своей чести — «вся долина трупов и пепла» станет «святынею Господа» (Иер 31. 40).

Далее описывается служение Иеремии, относящееся ко времени осады Иерусалима войсками Навуходоносора. Поскольку Иеремия предрекал скорую победу вавилонян и призывал всех жителей сдать город без боя, он был «заключен во дворе стражи, который был при доме царя Иудейского» Седекии (Иер 32. 2). Желая ободрить тех, кто внимали его пророчествам и видели неминуемое уничтожение всей страны, Иеремия совершает еще одно символическое действие — выкупает у своего родственника Анамеила родовую собственность, поле в Анафофе. Составив по всем правилам «купчую запись», он при свидетелях передал ее «Варуху, сыну Нирии» (Иер 32. 9–12). Варух по его указанию должен был положить эту купчую в глиняный сосуд, чтобы она оставалась «там многие дни». Этим Иеремия показывает соплеменникам, что Господь не навсегда опустошает Св. землю: придут дни, когда «дома и поля и виноградники будут снова покупаемы в земле сей» (Иер 32. 15). Вслед за годами наказания, вызванного отступничеством избранного народа от Бога и идолослужением, последует восстановление народа, когда Господь соберет его «из всех стран» и заключит с ним вечный завет (Иер 32. 37, 40). Бог не только может навести «на народ сей все это великое зло», но и может облагодетельствовать его еще больше, чем раньше (Иер 32. 42): жизнь снова войдет в свое русло, люди будут «покупать поля за серебро и вносить в записи» в той земле, к-рая долгое время считалась пустыней (Иер 32. 44). Во дни, когда Господь соберет Свой народ, Он возрастит «Давиду Отрасль праведную» — Мужа, Который «будет производить суд и правду на земле»

(Иер 33. 15). Воздав притеснителям Израиля, Бог возвратит Свой народ «на пажить его» (Иер 50. 19).

Когда войска Навуходоносора осаждали Иерусалим, его жители во главе с царем Седекией заключили завет с Богом, последовав призыву прор. Иеремии, решили дать свободу рабам-единоплеменникам, «чтобы никто из них не держал в рабстве Иудея, брата своего» (Иер 34. 9); это было исполнением заповеди, данной Господом Моисею после исхода из Египта (Исх 21. 2). Однако через некое время многие из тех, кто совершили этот благой поступок, раскаялись в нем и «стали брать назад рабов и рабынь, которых отпустили на волю» (Иер 34. 11). Иеремия выступил с обличением неискренности этого обращения к Богу перед лицом смертельной опасности: нарушившие первоначальное обещание «обеславили имя» Божие, лишив своих братьев свободы и поступив с ними немилосердно, и за это Господь объявляет им «свободу подвергнуться мечу, моровой язве и голоду» (Иер 34. 16–17).

Гонения на пророка (Иер 36–45). В И. п. к. содержится история возникновения первых записей слов пророка. Господь повелел Иеремии



Сцены из Книги прор. Иеремии.
Мишиятора из Книги Пророков. 1888 г.
(РГБ. Ф. 242. № 187. Л. 179 об.)

взять «книжный свиток» и записать в него все то, что Он говорил ему «об Израиле и об Иуде», чтобы жители Иудеи имели возможность воспл. прочесть написанное, пока-

яться и обратиться к Богу (Иер 36. 1–3). По приказанию пророка, находившегося в тот момент в заключении, эту работу выполнил за него Варух, сын Нирии: он записал «из уст Иеремии все слова Господа» и прочел все записанное «вслух народа в доме Господнем» (Иер 36. 4–6). Весть об этом поступке дошла до неск. людей, приближенных к царю, которые призвали Варуха для того, чтобы выслушать слова, написанные в книге (Иер 36. 11–15). Потрясенные услышанным, они передали свиток царю Иоакиму, а Варуху и Иеремии дали возможность скрыться. Когда свиток читали царю, он и его слуги «не убоялись, и не разодрали одежд своих» (Иер 36. 24); по мере прочтения он отрезал «три или четыре столбца» и бросал в стоявшую перед ним жаровню, так что в итоге «уничтожен был весь свиток на огне» (Иер 36. 23–24). Иоаким приказал даже арестовать Иеремию и Варуха, однако это не было исполнено, т. к. «Господь сокрыл их» (Иер 36. 26). По повелению Божию они восстановили все слова, к-рые были написаны на сожженном свитке, «еще прибавлено к ним много подобных тем слов» (Иер 36. 32). Иоаким, согласно пророчеству Иеремии, будет наказан за свой грех — его «труп... будет брошен на зной дневной и на холод ночной», и уже ни один из его потомков не станет править на престоле Давида (Иер 36. 30).

Царь Седекия послал к Иеремии спросить о воле Божией, когда увидел приближение к Иерусалиму египт. войска, вавилоняне поспешили временно снять осаду и отступить от города (Иер 37. 1–5). Иеремия призвал царя и всех жителей не обманываться временным военным успехом египтян и не заключать с ними союза против Навуходоносора, т. к. победа вавилонян predetermined Богом и потому неизбежна. Следствием этих пророчеств был арест Иеремии, которого заподозрили в желании «перебежать к Халдеям» (Иер 37. 14). Враги пророка, испросив позволение у царя Седекии, бросили Иеремию в яму (Иер 38. 6); он был спасен от смерти только благодаря заступничеству Авдемелеха, он же вытащил пророка из ямы с помощью веревок (Иер 38. 12–13). Придя к царю, Иеремия открыл ему единственный способ, как сохранить царю жизнь себе и своим подданным: «...если ты выйдешь к князьям царя

Вавилонского, то жива будет душа твоя, и этот город не будет сожжен огнем, и ты будешь жив, и дом твой» (Иер 38. 17). Седекия не внял совету пророка, и в 11-й год его прав-



Пленный царь Седекия перед царем Навуходоносором. Миниатюра из «Исторической Библии». 1372 г. (Den Haag, MMW. 10B23. Fol. 192 v)

ления город был взят (Иер 39. 2). Вавилонские воины схватили Седекию, пытавшегося скрыться в окрестностях Иерихона; его сыновья были заколоты по приказу Навуходоносора, а ему выкололи глаза (Иер 39. 4–7). Пророчества Иеремии исполнились: Седекия стал униженным слепым пленником Навуходоносора, к-рого в оковах повели в Вавилон (Иер 39. 7). Навузардан, начальник телохранителей Навуходоносора, получил приказ не делать Иеремии «ничего худого» и не препятствовать его желаниям; Иеремия «остался жить среди народа», т. е. среди тех бедных жителей Иудеи, к-рые после падения Иерусалима не были уведены в плен и продолжали жить на своей земле (Иер 39. 10, 12, 14). По предложению Навузардана Иеремия поселился в доме Годолии, назначенного новым правителем Иудеи.

Годолия призывал народ жить в мире с завоевателями, что позволило бы им спокойно существовать на своей земле. Несмотря на многочисленные предупреждения, Годолия не поверил в заговор Исмаила, сына Нафани, хотевшего убить его и захватить власть. Из-за беспечности Годолии план Исмаила удался: он убил Годолию и многих из его сторонников и на краткое время «захватил... весь остаток народа» (Иер 41. 10). Вскоре, однако, из-за возмущения народа он был вынужден бежать «к сыновьям Аммоновым» (Иер 41. 15), а иудеи, боясь мести Навуходоносора за убийство поставленного им пра-

вителя, решили перебраться как можно быстрее в Египет (Иер 41. 17) и обратились к Иеремии с просьбой узнать волю Божию о них. Все начальники и «весь народ, от малого до большого» (Иер 42. 1) обещали беспрекословно исполнить все, что он повелит им (Иер 42. 5–6). По прошествии 10 дней Иеремия, получив от Бога откровение, призвал «остаток Иуды» оставаться в своей земле и обещал безопасность тем, кто последуют этому указанию, и гибель тем, кто пойдут в Египет (Иер 42. 7–17). Несмотря на данные обещания, Иоанан, сын Карея, и др. начальники иудеев послушались не Иеремию, а «дерзких людей», обвинявших его в желании предать народ «в руки Халдеев»; они взяли свои семьи, мн. жителей Иудеи, а также Иеремию и Варуха и отправились в Египет (Иер 43. 1–7).

Иеремия продолжал пророчествовать, предсказывая скорую победу Навуходоносора над Египтом и уничтожение егип. культов (Иер 43. 10–13). Все иудеи, нарушившие Божие повеление и по собственной воле пришедшие «в землю Египетскую», будут истреблены «от малого и до большого» (Иер 44. 12). Слова Иеремии не производили впечатления на народ. Напротив, свои беды люди объясняли тем, что на время «перестали... кадить богине неба и возливать ей возлияния» (Иер 44. 18). Обличив неправоту иудеев, Иеремия обещал явить им знамение: Бог предаст «фараона Вафрия, царя Египетского, в руки врагов его и в руки ищущих души его» (Иер 44. 30).

Пророчества о языческих народах (Иер 46–51). Гнев Божий уготован не только египтянам, но и жителям Эфиопии, Ливии, Лидии (Иер 46. 9), Аммона (Иер 46. 25), Тира и Сидона (Иер 47. 4), Моава (Иер 48. 1), Эдома (Иер 49. 7), филистимлянам (Иер 47. 1, 4) и др. Все эти народы будут истреблены за враждебность Израилю и служение ложным богам, а Свой народ Бог лишь накажет «в мере» (Иер 46. 28). Иеремия дает яркую картину разрушения городов, бегства их населения в страхе перед праведным гневом Божиим, истребления знати и простых жителей.

Кульминацией пророчества о языческих народах является предсказание о падении Вавилонского царства и сокрушении почитаемых в нем

идолов: «Вавилон взят, Вил посрамлен, Меродах сокрушен...» (Иер 50. 2). За то, что вавилоняне «прыгали от радости, как телица на траве, и ржали, как боевые кони» (Иер 50. 11) при разграблении Иерусалима, на них поднимутся мн. народы «от земли северной» (Иер 50. 9), которые разорят их землю и сделают ее необитаемой. За то, что Вавилон «восстал против Господа», он навсегда делается «ужасом между народами» (Иер 50. 23–24). Весь текст пророчества о бедствиях Вавилона Иеремия вписал «в одну книгу» (Иер 51. 60) и отдал эту книгу Сераии, сыну Нирри, отправлявшемуся в Вавилон вместе с царем Седекией. Сераия получил от Иеремии повеление не прибытии в Вавилон прочесть книгу, после чего привязать к ней камень и бросить «в средину Евфрата». Это действие должно было символизировать буд. гибель Вавилона, к-рый «погрузится... и не восстанет», когда наступит его срок (Иер 51. 63–64).

Исторический эпилог (Иер 52). В последней главе книги содержится повествование об ограблении вавилонянами Иерусалимского храма; приводится подробный список уве-



Сожжение вавилонянами Иерусалимского храма. Миниатюра из «Исторической Библии». 1372 г. (Den Haag, MMW. 10B23. Fol. 192)

ренных по приказанию Навуходоносора священных сосудов и драгоценной храмовой утвари (Иер 52. 17–23). Сообщается о депортации и последующей казни первосвященника и др. служителей храма (Иер 52. 24, 27). Завершается книга рассказом о возвышении среди др. пленников иудейского царя Иоакима при вавилонском царе Евилмеродахе, к-рый назначил Иоакиму постоянное денежное содержание.



Основные темы. Яхве, Бог Израиля. Одной из главных целей проповеди Иеремии было восстановление веры в истинного Бога и отвращение своих единоплеменников от ставших в то время популярными языческих культов (см., напр.: Иер 2. 10–13). Сыны Израилевы на протяжении неск. веков склонялись под влиянием окружающих народов к почитанию *Ваала* (Иер 7. 9), Астарты (в Иер 7. 18 она названа «богиней неба»), Молоха (Иер 32. 35) и мн. др. (Иер 2. 28). Языческое сознание настолько глубоко укоренилось в народе, что, по мнению мн. современников Иеремии, их благополучие напрямую зависело от того, насколько регулярно они совершали языческие богослужения (Иер 44. 17–18). Иеремия говорит израильтянам об истинном Боге и противопоставляет Его ложным богам. Языческие идола не боги (Иер 2. 11; 5. 7), служение им бессмысленно (Иер 3. 23), они похожи на «водоемы разбитые, которые не могут держать воды» (Иер 2. 13) и, будучи лишены жизни, остаются лишь деревом или камнем (Иер 2. 27). Все, что происходит в мире, случается не благодаря языческим богам и не само по себе, но лишь по воле истинного Бога (Иер 14. 22).

Невозможно сделать что-либо вопреки воле Господа — даже морские волны, устремляющиеся на берег, не могут перейти границ, Им установленных (Иер 5. 22). Он сотворил «землю, человека и животных» и Сам распоряжается судьбой всего сотворенного (Иер 27. 5). Не только Израиль, но и все проч. народы находятся в полной власти Бога, как «глина в руке горшечника» (Иер 18. 6; ср.: Иер 10. 10). Многочисленные примеры всемогущества Божия, приводимые в И. п. к., «должны были внушать не один лишь страх» (Mitchell. 1901) — Яхве являет Себя не только как грозный Судия, но и как «источник воды живой» (Иер 2. 13). Для всякого, кто обратится к Нему и возложит на Него свое упование, Он будет «как сильный ратоборец» (Иер 20. 11), помогающий во всех трудах и спасающий от опасностей. Господь должен стать единственной надеждой избранного народа, т. к. только в Нем заключено «спасение Израилево» (Иер 3. 23), к-рое тщетно ищут в политических заговорах и чуждых религ. культах.

И. п. к. свидетельствует, что Яхве всеведущ и вездесущ: Он не только

«Бог... вблизи», но «Бог и вдали», от Которого ни один человек не может «скрыться в тайное место» (Иер 23. 23–24). Божие ведение о людях не ограничено знанием всех их поступков — Иеремия называет Его «Судией праведным, испытующим сердца и утробы» (Иер 11. 20). Главная цель человеческой жизни — познание Господа, Который Сам свидетельствует: «Я — Господь, творящий милость, суд и правду на земле...» (Иер 9. 24).

Отношения между Богом и Его народом занимают центральное место в богословии И. п. к. Израиль представлен в образе неверной жены, к-рая, изменив Яхве, своему законному Супругу, «со многими любовниками блудодействовала» (Иер 3. 1). Видя эти измены, Бог многократно обращался к Своему народу с призывами вернуться (Иер 3. 7), однако Он не был услышан. Он требует от Израиля только «удалить мерзости» идолослужения от Своего лица и покаяться в грехах, обещая полное прощение. Сравнение отступничества с проституцией (Иер 2. 20–25; 3. 1–13) объединяет слова Иеремии с др. пророческими книгами, в частности с Книгами Иезекииля и Осии. Бленкинсоп указывает на приверженность Иеремии эфираимитской пророческой традиции (Blenkinsopp. 1983. P. 162).

Нечестия народа и пренебрежение заповедями настолько умножились, что это стало испытанием долготерпения Бога. Нек-рые места И. п. к. можно понять как доказательство того, что судьба Израиля уже решена: «...не проси за этот народ... ибо Я не услышу тебя» (Иер 7. 16). Обращение к идолослужению перечеркнуло труды мн. поколений праведников в истории Израиля, так что даже предстательство Моисея и Самуила не могло бы смягчить праведный гнев Яхве (Иер 15. 1), т. к. Он «устал милловать» (Иер 15. 6). Однако, несмотря на эти угрозы, призванные продемонстрировать Израилю его бедственное положение, Бог, в случае если «народ... обратится от своих злых дел» (Иер 18. 8), всегда готов отменить Свой приговор.

Дарование нового завета. Завет с Богом, заключенный после исхода из Египта, был нарушен «домом Израиля и домом Иуды», к-рые отреклись от исполнения заповедей и «пошли вослед чужих богов» (Иер 11. 10). Оставление завета названо в И. п. к. главной причиной исторической ка-

тастрофы избранного народа — уничтожения государственности, разрушения Иерусалимского храма и многолетнего вавилонского плена. Восстановление завета с Господом — одна из главных тем проповеди Иеремии (см., напр.: Иер 11. 6). Несмотря на то что неверными Богу и нарушителями Его завета оказались и современники Иеремии (см., напр.: Иер 34. 18), и предыдущие поколения народа, Яхве «оставался в союзе с ними», не покидал Свой народ окончательно и призывал его к обращению (Иер 31. 32).

Согласно И. п. к., ожидающее Израиль Божие прощение будет сопровождаться возобновлением завета, который будет заключен по образу прежнеего. Давая дому Израилеву и дому Иуды, погрязшим в грехах, надежду на спасение, Господь обещает заключить с ними новый завет, вложить Свой закон «во внутренность их» и написать его «на сердцах их» (Иер 31. 33). Дарование нового завета будет сопровождаться самооткровением Бога, и тогда люди, к-рые будут принадлежать к Его народу, «уже не будут... говорить: «познайте Господа», т. к. все они будут знать Его (Иер 31. 34).

А. К. Лявданский, Е. В. Барский

И. п. к. в межзаветной и раннехристианской традиции. Межзаветная литература. По мнению ряда исследователей, самосознание членов кумран. общины как сообщества нового завета (ср.: CD 6. 19; 8. 21; 19. 33–34; 20. 12) может быть рассмотрено на фоне пророчества в Иер 31. 31 (Wolff. 1976. S. 124–130), против этого, однако, свидетельствует тот факт, что кумран. представления о завете, очевидно, связаны с кн. Исход. В «Дамасском документе» (CD 7. 2 и 20. 17) подчеркивается обязанность каждого члена общины наставлять братьев и указывать им путь праведности, что противоречит пророчеству Иер 31. 34, согласно к-рому в народе нового завета никто более не должен будет учить других закону, ибо познание Бога будет даровано каждому.

Филон Александрийский проявляет к И. п. к. заметно больший интерес, чем к писаниям др. пророков. Он признает, что считает себя учеником Иеремии (Philo. De cherub. 49, 51–52; ср.: Иер 3. 4 LXX). Ссылаясь на Иер 2. 13, Филон называет Бога источником жизни (Philo. De fuga et invent. 197–201); слова: «Горе мне,



мать моя, что ты родила меня человеком, который спорит и ссорится со всею землею!» — интерпретирует как сетования мудреца, стремящегося оградить душу от потрясений (*Idem. De confus. ling.* 44; 49–51 (Иер 15. 10)). Текст цитаты в конце не совпадает ни с LXX, ни с МТ, видимо, он приведен по памяти. Достаточно часто Филон использует слова пророка, не называя его имени (ср.: *Philo. De spes. leg.* II 79–80, 84 — требование освобождения евр. рабов на 7-й год (Иер 34. 14)).

Новый Завет. В Посланиях ап. Павла довольно часто встречаются слова пророка о законе, к-рый будет написан в сердце человека (Иер 31. 33), о том, что мудрый не должен хвалиться мудростью (Иер 9. 23), о призывании от чрева матери (Иер 1. 5), и прежде всего обетование о новом завете (Иер 31. 31). То, что ап. Павел обозначает коринфскую общину как «письмо Христово, через служение наше написанное... на плотных скрижалях сердца» (2 Кор 3. 3), некоторые толкователи объясняют влиянием И. п. к. (ср.: Иер 31. 31, 33) (*Luz.* 1967. S. 322–323) или Притч 3. 3 (ср. также: Притч 7. 3). Т. к. представление о законе в сердце верующего, а не в буквах Писания было широко распространено, то отрывок Рим 2. 15 («они показывают, что дело закона у них написано в сердцах») невозможно понять только как результат влияния И. п. к.; апостол говорит о законе в сердце человека, обращаясь к людям, слушающим его проповедь и читающим его послания, в наст. время, пророк же предсказывает, что такое сбудется в Израиле только в эсхатологическое время, к-рое, и по мнению апостола, еще не наступило.

Споры вызывает вопрос, можно ли объяснять слова 1 Кор 1. 31 («чтобы было, как написано: «хвальныйся хвались Господом»)» влиянием слов Иеремии о мудреце, к-рый не должен хвалиться (Иер 9. 23) (*Schreiner.* 1974). Более близким к 1 Кор 1. 31, чем текст Иеремии, как считают исследователи, является отрывок 1 Цар 2. 10 (LXX) (*Dassmann.* 1994); сходство слов апостола и пророка можно объяснить и влиянием на первого распространенных в то время речений премудрости (*Wolff.* 1976. S. 139). О хорошем знании апостолом Иер 9. 23 говорит то, что в 1 Кор 1. 18 — 2. 5 употребляются мн. слова из этого отрывка И. п. к. (*Rusche.* 1987. S. 119).

Не имеет окончательного решения и вопрос о возможном влиянии на апостола понимания Иеремией того, что он был призван к служению от чрева матери (Гал 1. 15); кроме Иер 1. 5 в качестве возможного источника влияния толкователи указывают на Ис 49. 1 (*Holtz.* 1966. S. 325–326). Важная в богословии пророка тема нового завета развернута в Послании к Евреям, о чем свидетельствует большая цитата Иер 31. 31–34 в Евр 8. 8–12 с минимальными отклонениями от текста LXX.

Возможные влияния И. п. к. исследователи видят в главах 17–18 Откровения, где описывается суд Божий над Вавилоном (*Wolff.* 1976. S. 166–169, ср. с предсказанием падения Вавилона в Иер 50–51; ср. также: Откр 18. 22–23 и Иер 25. 10). Очевидные, по мнению исследователей, аллюзии на Книги пророков Исаии, Иезекииля и Даниила, также предсказавших суд над Вавилоном, Тиром и Эдомом, городами (народами), аллегорически понимаемыми иудеями после катастрофы 70 г. как указание на Рим, заставляют ученых делать вывод о том, что тайновидец Иоанн, возможно, имел перед собой не И. п. к., но иудейское собрание testimonia (тематические подборки текстов из книг пророков), содержащих пророческие слова о Вавилоне и др. врагах Израиля, теперь перенесенные на Рим (*Wolff.* 1976. S. 172).

I–III вв. Мужья апостольские приводят только те места И. п. к., где Иеремия пророчествует о предстоящем суде над домом Иуды. Его слова встречаются в основном в т. н. смешанных цитатах вместе со словами др. пророков, и это дает исследователям основание утверждать, что в данном случае использовались т. н. testimonia. Множество примеров таких смешанных цитат, включающих стихи И. п. к., дает 1-е Послание св. Климента Римского к Коринфянам (напр., цитата в *Clem. Rom.* Ер. I ad Cor. 13. 1 составлена из Иер 9. 23 LXX, 1 Кор 1. 31 и 1 Цар 2. 10). В др. цитатах из книги пророка, используемых Климентом, напр. в Ер. I ad Cor. 8. 3, исследователи видят близость с Иер 3. 19, 22 и 24. 7, а также с Иез 33. 11; в Ер. I ad Cor. 60. 3 помимо мн. др. мест из книг пророков цитируются Иер 21. 10; 24. 6; 39. 21. Автор *Варнавы апостола Послания* часто прибегает к пророчествам И. п. к., чтобы показать превосходство христ. понимания ВЗ над иудей-

ским. Способ цитирования в *Barnaba.* Ер. 2. 5–8, по мнению исследователей, также свидетельствует об использовании автором собрания testimonia. После Ис 1. 11–13 следует смешанная цитата из Иер 7. 22–23 и Зах 8. 17 и 7. 10, затем для обоснования отвержения иудейского жертвенного культа приводятся слова, содержащие аллюзию на Пс 51 (50).19. Только христиане правильно понимают Писание (*Barnaba.* Ер. 9. 1–3), ибо это предсказали пророки, в т. ч. Иеремия (Иер 4. 4 и 7. 2; 31. 13). Как и раннехрист. апологеты (ср.: *Iust. Martyr. Dial.* 28. 2–3), автор Послания упоминает о непонимании иудеями смысла заповеди об обрезании в передаче Иеремии: «Вот, говорит Господь: все народы не обрезаны и имеют крайнюю плоть; а этот народ не обрезан в сердце» (*Barnaba.* Ер. 9. 5–6; Иер 9. 25–26).

Сщмч. *Иустин Философ* в Апологии нередко использует И. п. к., говоря в I Apol. 47. 5 о прор. Исаии, предсказавшем указ имп. Адриана о запрете иудеям появляться в Иерусалиме, он приводит цитату, к-рая, однако, содержит слова не только Исаии (Ис 1. 7), но и Иеремии (Иер 2. 15; 50. 3 или Иер 52. 27). В I Apol. 53. 10 со ссылкой на Исаию также цитируются слова из Иер 9. 26. При создании «Диалога с Трифоном» Иустин, очевидно, пользовался непосредственно LXX. Цитата из Dial 78. 18 показывает, что автор приводит в качестве аргументов в основном пророчества, нашедшие исполнение в НЗ. Для Иустина Иеремия — это прежде всего пророк нового завета (*Iust. Martyr. Dial.* 12. 2; 24. 1). На Иер 31. 31 он ссылается, отвечая на вопрос, как христиане, не исполняющие Тору, могут надеяться на обетования Божии (Ibid. 11. 3). Нельзя исключить, что, говоря о новом завете, он наряду со словами Исаии о новом законе может иметь в виду и пророчество Иеремии о новом завете (ср.: Ibid. 34. 1; 43. 1; 67. 9; 118. 3).

Ряд известных образов и представлений И. п. к. часто использует сщмч. *Ириней Лионский* (образование человека во чреве матери (*Iren. Adv. haer.* V 15. 3; ср.: Иер 1. 5); «водоемы разбитые» (*Iren. Adv. haer.* III 24. 1; ср.: Иер 2. 13); притча о горшечнике (*Iren. Dem.* 81; ср.: Иер 18. 2–6)). Нек-рые места И. п. к. до Ириней в раннехрист. лит-ре не цитировались. Напр., в одном из ветхозаветных указаний на тайну воплощения



Сына Божия он приводит слова Иер 17. 9 (LXX): «И Он — Человек, и кто познает Его?» (ср.: *Iren. Adv. haer.* III 18. 3; 19. 2; IV 33. 1). Др. места приводятся в полемике с гностиками, с их представлениями о мнимости страданий Христа (*Ibid.* III 21. 9). Ссылки на Иеремию Ириней считает особо убедительными («Иеремия... еще яснее доказывает» — *Ibid.* IV 33. 12; ср.: Иер 15. 9). Слова пророка: «...в последние дни вы ясно уразумете это» — он относит к пониманию ветхозаветных пророчеств о Христе (*Iren. Adv. haer.* IV 26. 1 (Иер 23. 20)), а в критике иудейских жертвоприношений и фарисейского учения о праведности первым из раннехрист. авторов ссылается на Иер 7 (*Iren. Adv. haer.* IV 17. 2–3; 18. 3; 36. 2). Такой же большой интерес у Ириней вызывает тема нового завета в связи с его представлением о возвращении «церквей, составившихся из народов» в Иерусалим в эсхатологическое время «земного царства святых» (*Ibid.* V 34. 3; III 8. 2 (ср.: Иер 31. 11); IV 9. 1; *Iren. Dem.* 90 (ср.: Иер 31. 31–34); *Iren. Adv. haer.* V 30. 2 (ср.: Иер 8. 16); *Ibid.* V 34. 1 (ср.: Иер 16. 14–15)).

Сщмч. *Ипполит Римский*, к-рый первым из раннехрист. авторов проявляет интерес к историческим обстоятельствам проповеди Иеремии, достаточно редко использует И. п. к. в своих экзегетических и богословских работах. В И. п. к. он видит пророчества об антихристе: напр., в редко цитируемом стихе: «...чтобы сделать землю свою ужасом, всегдашним посмеянием, так что каждый, проходящий по ней, изумится и покачает головою своею» (ср.: *Hipp. De Christ. et Antichrist.* 15 (Иер 18. 16)); в др. местах: *Hipp. De Christ. et Antichrist.* 54, 57 (Иер 4. 11); *Hipp. In Dan.* IV 49. 6. О фригийцах Ипполит говорит, что они относят плач Рахили в Раме (ср.: Иер 31. 15) к Иерусалиму, а не к городу в Финикии. Но это понимает только человек, возрожденный водою и Духом, как говорил Иеремия: «...Он — Человек, и кто познает Его?» (ср.: *Hipp. Refut.* V 8. 37–38 (Иер 17. 9 LXX)). Этот стих Ипполит, как и многие до него, истолковывал христологически (*Hippolite de Rome. Homélie pascales.* P., 1950. P. 170, 172. (SC; 27)).

И. п. к. нередко упоминают зап. авторы. *Тертуллиан* использует пророчества Иеремии для подтверждения своих аргументов в полемичес-

ких произведениях (см., напр.: *Tertull. Adv. Marcion.* IV 29. 15). Так, осуждая Израиль за глухоту к слову пророческой проповеди, Тертуллиан цитирует Иер 7. 23–25 и Иер 2. 31 (*Tertull. Adv. Marcion.* IV 31. 4–5). Из-за неверия Израиля пророку запрещено ходатайствовать о своем народе (*Idem. De pudic.* 2. 4–6; ср.: *Ibid.* 19. 28; ср.: Иер 14. 12; 11. 14; 7. 16). Чаще других приводятся стихи Иер 4. 4, к-рый вместе со стихами из Иер 31 предрекает новый завет через «обрезание сердца» и поэтому играет большую роль в полемике с Маркионом (*Tertull. Adv. Marcion.* I 20. 4; IV 1. 6; 11. 9; V 4. 10; 13. 7; *Adv. Iud.* 3. 7; 6. 2; *De pudic.* 6. 2); Иер 11. 19 (в версии LXX или Vulg.). Тертуллиан понимает как пророческое указание на крест и Евхаристию (*Tertull. Adv. Marcion.* III 19. 3; IV 40. 3; *Adv. Iud.* 10. 12). Др. пророчеством о Христе считается Иер 17. 6 (*Tertull. De carn. Christ.* 15. 1; *Adv. Iud.* 14. 6; *Adv. Marcion.* III 7. 6).

Сщмч. *Киприан*, еп. Карфагенский, в «Трех книгах свидетельств против иудеев» часто прибегает к авторитету прор. Иеремии. В 1-й книге под именем прор. Иезекииля приводятся Иер 6. 17–18 и Иер 1. 5 (*Cypr. Carth. Test. adv. Jud.* 1. 21), цитируются стихи об обрезании сердца, об истинных пастырях народа (*Ibid.* 1. 8 (Иер 4. 3–4; 3. 15 и Иер 31. 10–11)). Словами пророчеств обосновывается упрек иудеям, не признавшим Христа (*Cypr. Carth. Test. adv. Jud.* 1. 3 (Иер 2. 13; 6. 10; 8. 7–9)) и не понявшим смысла Писания (*Cypr. Carth. Test. adv. Jud.* 1. 4; ср.: Иер 25. 4–7 и Иер 23. 20). Об этом свидетельствуют обетование о новом завете и рассказ о сокрушении ярма (*Cypr. Carth. Test. adv. Jud.* 1. 11, 13 (Иер 31. 31–34; 30. 8–9)). Во 2-й книге пророчества Иеремии служат доказательствами того, что Иисус был истинным Мессией. Приводятся места, уже традиционно понимаемые христологически: пророк говорил о двух природах во Христе (*Cypr. Carth. Test. adv. Jud.* 2. 10 (Et homo est, et quis cognoscet eum? — Иер 17. 9)); в Иер 11. 18–19 — о Христе как о Непорочном Агнце и Его распятии (*Cypr. Carth. Test. adv. Jud.* 2. 15, 20). У Киприана впервые в раннехрист. лит-ре встречается христологическое толкование Иер 15. 9 как пророчества о тьме, наступившей в момент распятия Христа (*Ibid.* 2. 23), в Иер 7. 34 или Иер 16. 9 есть указания на Христа (жениха) и Его Церковь (невесту). Киприан часто ис-

пользует текст 23-й гл. И. п. к. о негодных пастырях и лжепророках (*Cypr. Carth. De unit. Eccl.* 11; 23. 16–17; Ер. 43. 5 (Иер 23. 21–22, 26–27); *Cypr. Carth. De orat. Dom.* 4; *De lapsis.* 27 (Иер 23. 23–24), цитирует слова пророка о поставлении Богом новых пастырей (*Cypr. Carth. Ер.* 4. 1; *De habitu virginum.* 1 (Иер 3. 15)), о «водоемах разбитых» и об источниках (*Cypr. Carth. De unit. Eccl.* 11 (Иер 2. 13; 23. 21–22)). Дважды приводится Иер 11. 14 (запрет пророку ходатайствовать о народе — *Cypr. Carth. De lapsis.* 19). В Ер. 73. 6 слова о «воде обманчивой и неверной» (*aqua mendax et perfida*) из Иер 15. 18 понимаются как указание на воду крещения еретиков.

Слова пророка у *Лактанция* иллюстрируют различные богословские положения. Так, безводными водоемами он называет еретиков, к-рые не имеют воды живой (*Lact. Div. inst.* IV 30. 1 (Иер 2. 13)). И. п. к. используется в антииудейской полемике: новый завет из Иер 31. 31–32 обетован только язычникам; иудеи, согласно Иер 12. 7–8, покинули свой дом и отреклись от своего наследия (*Lact. Div. inst.* IV 20. 5–10; *Epitom.* 43. 4). Они убили посланных к ним пророков (*Idem. Div. inst.* IV 11. 3–4 (Иер 25. 4–7)) и в завершение — Иисуса Христа. Пророчество о солнце, закатившемся днем, относится к разрушению Иерусалима римлянами (*Lact. Epitom.* 41. 6; *Div. inst.* IV 19. 4 (Иер 15. 9)). Мн. пророчества, часто цитируемые в testimoniaх, истолкованы Лактанцием как указания на евангельские события; напр., сравнение с непорочным агнцем прообразует крестную смерть Христа (*Lact. Div. inst.* IV 18. 27–28 (Иер 11. 18–19)), Иер 17. 9 (в традиции LXX) вместе с Вар 3. 36–38 свидетельствуют о Его истинном человечестве (*Lact. Epitom.* 39. 5–6; *Div. inst.* IV 13. 8–10).

В Александрийской школе богословия И. п. к. использовалась достаточно широко. *Климент Александрийский* чаще всего цитирует сравнение иудеев, отпавших от Господа, с похотливыми жеребцами (*Clem. Alex. Paed.* I 15. 1; 77. 1; II 89. 2; *Strom.* III 102. 3; 105. 2; IV 12. 4). Нередко он приводит Иер 23. 23–24 («Разве Я — Бог только вблизи, говорит Господь, а не Бог и вдали? Может ли человек скрыться в тайное место, где Я не видел бы его? ...Не наполняю ли Я небо и землю?»), чтобы подчеркнуть вездесущее Бога, от Которого



человек не может скрыться (*Clem. Alex. Protrept.* 78. 1; *Strom.* II 5. 4–5; *IV* 43. 1; *V* 119. 3; *V* 64. 3–4).

Ориген рассматривал И. п. к. наряду с Посланием Иеремии и Плачем Иеремии как единую книгу, принадлежащую к евр. канону. Как и др. евр. пророки (Исаия, Иезекииль, Моисей, ветхозаветные патриархи), Иеремия, согласно Оригену, пророчествовал о Христе (*Orig. In Ezech. hom.* 8. 2; *In Ioan. comm.* 20. 42; *Contr. Cels.* 7. 7). Чаще других цитируются главы 1–25, а также Иер 31. К излюбленным у Оригена относится Иер 1. 5 (о призывании пророка еще в утробе матери), к-рое вместе с др. местами рассматривается им в качестве основания для учения о предсуществовании душ (*Orig. De princ. I* 7. 4; *III* 3. 5; *In Ioan. comm.* 13. 49). Внимание Оригена привлекают также Иер 2. 21 (плач пророка об уничтожении посаженной Богом виноградной лозы — *Orig. Cant. Cantic.* 2; *In Ezech. hom.* 5. 5; *In Ep. ad Rom.* 6. 5 и др.) и уже ставшее традиц. противопоставление «водоемов разбитых» и «источника воды живой» (*Idem. In Num.* 12. 4; 17. 4; *Exp. in Proverb.* 27. 40 // *PG.* 17. Col. 241 и др. (Иер 2. 13)). Во мн. местах приводятся слова Иеремии о прелюбодейании (*Orig. In Gen. hom.* 1. 15; 2. 6; *In Exod. hom.* 8. 5; *In Lev.* 12. 5; *In Ep. ad Rom.* 7. 18; *In Ioan. comm.* 20. 32 (Иер 3)), из Иер 4 используются в основном только ст. 3 с призывом распахивать «новые нивы» и не сеять «между тернами» (*Orig. In Num.* 23. 8; *In Iudic. hom.* 7. 2; *In Matth.* 294 и др.) и ст. 22 о неразумности иудеев, к-рые «умны на зло, но добра делать не умеют» (*Idem. In Matth.* 16. 22; *In Ep. ad Rom.* 10. 36; и др.). Иер 5. 8 цитируется в различных контекстах 10 раз (*Orig. In Gen. hom.* 5. 4; *In Exod. hom.* 6. 2; *In Ios.* 15. 3; *In Ezech. hom.* 3. 8; и др.); кроме того, из 5-й гл. И. п. к. Ориген часто использует ст. 14 о словах пророка, действующих как «огонь» (*Idem. In Exod. hom.* 13. 4; *In Ioan. comm.* 10. 18); Иер 9. 23: призыв не хвалиться мудростью и богатством (*Orig. In Matth.* 10. 19; *In Ep. ad Rom.* 4. 9), а также ст. 25 о «необрезанности сердца» иудеев (*Idem. In Gen. hom.* 3. 4). Образы и метафоры из текстов пророка иногда помогают Оригену ясно выразить идею проповеди, напр.: «...я, как кроткий агнец, ведомый на заклание...» (*Idem. In Ioan. comm.* 1. 22; 6. 51, 53, 55 (Иер 11. 19)), о куропатке, высидившей яйца, к-рые

она не несла (*Orig. In Exod. hom.* 1. 5 (Иер 17. 11)), или об охотниках и о рыбаках, посылаемых Господом, чтобы они вернули иудеев из рассеяния (*Orig. Cant. Cantic.* 3; *In Ep. ad Rom.* 1. 4 (Иер 16. 16)). Начиная с 26-й гл., книга используется значительно реже. Исключение составляет 31-я гл. И. п. к. со словами о плаче Рахили (*Orig. In Matth.* 34 (Иер 31. 15–16)) или притча об отцах, евших кислый виноград, и о детях, имеющих «на зубах оскомину» (*Orig. In Exod. hom.* 10. 4; *In Matth.* 17. 24 (Иер 31. 29–30)). В *In Ep. ad Rom.* 8. 12 (*PG.* 14. Col. 1196) Ориген цитирует слово обетования о прощении грехов Израиля (Иер 31. 37).

Знание И. п. к. Ориген показывает в гомилиях на эту книгу. Сохранилось 20 гомилий из не менее чем 39. Хотя Ориген не мог опереться на более ранние комментарии, он знал некоторые уже существовавшие толкования (*Orig. In Ier. hom.* 1. 6; 11. 3; 14. 5; 15. 3; 18. 4), в т. ч. иудейские (*Ibid.* 13. 2; 14. 3; 20. 2, 5). Но помимо возможных иудейских влияний интерпретация И. п. к. Оригеном опирается как на основной источник на церковную традицию того времени. Об этом свидетельствуют следующие моменты: понимание слова Иеремии как слова Божия, а Иеремии как «образа Христа» (*Ibid.* 1. 6; 15. 11; 19. 12); христологическое толкование слов о непорочном агнце в Иер 11. 19 (*Orig. In Ier. hom.* 10. 1) (встречается уже у сщмч. Иустина); интерпретация притчи о горшечнике как пророчества о воскресении (встречалась уже во 2-м Послании Климента Римского). Куропатка, высидивающая не свои яйца, согласно Оригену, есть образ дьявола (*Orig. In Ier. hom.* 17. 2 (Иер 17. 11; у сщмч. Ипполита это пророчество об антихристе — *Hipp. De Christ. et Antichrist.* 54–55). Слова об истинном «обрезании сердца», о достойном хвалении, об источнике живой воды и о разбитых водоемах и др. Ориген также понимает в традиц. смысле (*Peri.* 1974. P. 7–8). П. Нотен выделяет у Оригена 4 основные темы догматических интерпретаций пророчеств Иеремии. 1. Подчеркивание взаимного влияния проповедника и слушателей (*Orig. In Ier. hom.* 14. 3), важность подготовки к проповеди (*Ibid.* 5. 13), ибо неподготовленный сеет в терниях (*Origenes.* 1976. Vol. 1. P. 152–157 (Иер 4. 3)); гонения на христ. проповедника имеют прообразы в судьбе пророка (*Orig.*

In Ier. hom. 8. 8; 20. 8). 2. Значительное место в комментариях занимают апологетические темы: критика тех, кто отвергают Божественный Промысл, иудеев и еретиков (*Origenes.* 1976. Vol. 1. P. 157–166). 3. Очень подробно в толковании Иеремии излагаются догматические темы, прежде всего учение о Боге и триадология, а также вопросы эсхатологии (*Ibid.* P. 167–179; *Orig. In Ier. hom.* 20). 4. Образы и учение пророка используются в общем призыве верующих к покаянию (*Origenes.* 1976. Vol. 1. P. 179–181).

III–IV вв. Сщмч. Мефодий, еп. Патарский, иногда демонстрирует новое понимание ряда мест из И. п. к., напр. христологическое понимание притчи о горшечнике из Иер 18. 3–4: как горшечник делает новый сосуд вместо прежнего, развалившегося, так и Бог поставил Христа на место Адама (*Method. Olymp. Conv. decem virg.* 3. 5). Слова пророка о различии между хорошими и плохими смоквами, согласно Мефодию, подчеркивают, насколько различны дары Христа и лжедары дьявола (*Ibid.* 10. 5 (Иер 24. 3)). Многие образы И. п. к. понимаются как аллегория поступков или состояния души. «Лоб блудницы» Иерусалима становится символом оскверненной дьяволом и его слугами души (*Method. Olymp. Conv. decem virg.* 6. 1 (Иер 3. 3)), а «украшение» и «наряд» девицы — образы ума и любви к Богу, которые не позволяют ослаблять «узды целомудрия пред соблазнами и обольщениями» (*Method. Olymp. Conv. decem virg.* 4. 6 (Иер 2. 32)). Ржущие кони — это многоженцы, «вступающие в связь с различными женщинами» (*Method. Olymp. Conv. decem virg.* 1. 3 (Иер 5. 8)).

Евсевий, еп. Кесарии Палестинской (*Euseb. Eclog. proph.* 33–37 // *PG.* 22. Col. 1160–1168), относит ко Христу и к Его служению ряд мест из И. п. к. (Иер 11. 18–19; 12. 7–11; 16. 19–21; 17. 1; 23. 5–6; 30. 8–9 и многие стихи из Иер 31 и Иер 33). Мн. места из И. п. к. используются вместе с др. библейскими свидетельствами, прежде всего с Книгой прор. Исаии и с Псалтирью (*Euseb. Eclog. proph.* 3 // *PG.* 22. Col. 1031–1032 (Иер 23. 24); *Ibid.* 11 // *PG.* 22. Col. 1079–1080 (Иер 33. 17–18)). То же самое происходит в «Евангельском доказательстве», где автор приводит доказательства исполнения во Христе ветхозаветных обетований. Чаще

других упоминаются события, о которых сообщается в Иер 52 (*Idem*. Demonstr. VI 18. 4; VIII 8. 1, 14, 30–31; 2. 51, 58–59 и мн. др.), а также обетование нового завета (*Ibid.* I 4. 5, 7–9; 6. 57–60; 7. 23; II 3. 39 (Иер 31. 31–34)). В экзегетических сочинениях Евсевия мн. уже использованные предыдущими авторами стихи И. п. к. понимаются в традиции оригеновской аллегории; напр., Иер 2. 13 часто связывают с Иер 17. 13, где о Господе говорится как об источнике живой воды, к-рая противопоставляется воде из разбитых водоемов, сделанных иудеями (ср.: *Euseb.* In Is. I 81. 84); образ человека, подобен похотливому жеребцу (*Idem.* In Ps. 22. 1–2; 72. 18–20; 75. 5 // PG. 23. Col. 216; 845; 881), обетование о новом завете (Иер 31. 31) дается вместе с заповедью о послушании Господу (Иер 7. 23) (*Euseb.* In Is. II 44; In Ps. 27. 1–2, 9; 77. 1). Наиболее подробное толкование ряд мест из И. п. к. содержится в комментарии на псалмы (*Idem.* In Ps. 74. 7–9 // PG. 23. Col. 872–873).

В катенах, составленных в IX в. яковитским мон. Севиром Эдесским, сохранились большие комментарии на И. п. к. прп. *Ефрема Сириня*. Вопрос о принадлежности этих текстов Ефрему окончательно не решен (*Burkitt F. C. S. Ephraim's Quotations from the Gospel.* Camb., 1901, 1967^r. P. 87; *Beck E. Ephraem Syrus // RAC.* 1962. Bd. 5. S. 521). Толкования составлены на отдельные стихи из Иер 1–25; 30–32; 34–35; 43; 45–51 (*Kannengiesser.* 1974), в ряде случаев в тексте усматривается христологический смысл (Иер 23. 4–5; 31. 2–6).

В комментарии на И. п. к. блж. *Феодорита*, еп. Кирского (самом большим в ранней Церкви — *Theodoret.* In Jerem. // PG. 81. Col. 495–807), преобладает исторический подход, что, однако, не мешает автору интерпретировать ряд образов аллегорически. Так, по его мысли, в Иер 5. 6 («...поразит их лев из леса, волк пустынный опустошит их, барс будет подстерегать у городов их: кто выйдет из них, будет растерзан...») Иеремия предрекает завоевание и разорение Иудеи Навуходоносором, Навузардамом и Антиохом IV Епифаном, а «пастухи со своими стадами», к-рые придут на разоренную землю Иудеи (Иер 6. 3), — это военачальники Навуходоносора и его воины (ср.: *Ashby G. W. Theodoret of Cyrillus as Exeget of the OT.* Grahamstown, 1972. P. 92). Довольно часто встречаются христоло-

гические толкования: «путь добрый», которым Иеремия призывает идти иудеев (Иер 6. 16), — это Христос (*Theodoret.* In Jerem. 2 // PG. 81. Col. 544–545); эпитет «кроткий агнец» является эпитетом Христа (*Ibid.* 3. Col. 576 (Иер 11. 19)). Как и Ефрем Сирин, Феодорит истолковывает мессианское предсказание о восстановлении Отраслаи Давидовой (Иер 23. 5) прежде всего как указание на *Зоровавеля* и в конечном счете — на Христа. Феодорит видит в книге множество пророчеств, нашедших исполнение во времена НЗ в жизни Церкви. Предреченное в И. п. к. отпущение грехов — это прощение, даруемое в таинстве Крещения (*Ashby.* 1972. P. 93).

Диак. *Олимпиодор Александрийский* (VI в.) составил обширный ком-



Прор. Иеремия.
Миниатюра из «Исторической Библии».
1372 г. (Den Haag, MMW. 10B23. Fol. 396)

ментарий, охватывающий И. п. к., Плач и Послание Иеремии (неопубл. ркп. Vat. Barber. gr. 549; IX–X вв.; CPG, N 7455–7458; *Olympiod. Alex.* Kommentar zu Hiob / Hrsg. U. und D. Hagedorn. B.; N. Y., 1984). Несмотря на несомненное оригеновское влияние, для комментария Олимпиодора характерно стремление понять пророчества буквально. Так, хотя в Иер 11. 19 непорочный агнец в согласии с традицией и со ссылкой на песни Раба Господня Ис 42. 2 и Ис 53. 7 — это образ Христа, «древо в хлебе» в LXX, понимаемое большинством авторов как прообраз креста распятия, Олимпиодор считает ядовитой травой, которая принесет пророку страдания. Далее следует примечание о христологическом содержании данного пророчества: на кресте был пригвожден Хлеб жизни (*Olympiod. Alex.* In Jerem. 11 // PG. 93. Col. 650–652).

Блж. *Иерониму Стридонскому*, принадлежит комментарий на 32 главы книги. Для экзегезы Иеронима характерны: отказ от аллегорического толкования в пользу исторического, критика оригеновского и пелагианского понимания пророчеств Иеремии. Он отдает предпочтение евр. тексту, текст LXX он считал испорченным переписчиками (*Hieron.* In Jerem. Prol. 2). Иероним критикует ряд традиц. мнений, напр. известное уже сщмч. Иринею Лионскому понимание Иер 17. 9 как пророчества о тайне двух природ во Христе, следующее из ошибочного, по мысли Иеронима, текста LXX (*Hieron.* In Jerem. III 70. 2 [161]). Пророчества рассматриваются Иеронимом в первую очередь в их историческом контексте (*Ibid.* 19. 3 (Иер 24. 1–10; 18. 18–23; 13. 18)), и только места, имеющие очевидный переносный смысл, получают христологическое и экклезиологическое истолкование. Слова пророка о кротком агнце в согласии с церковной традицией Иероним понимает как указание на распятие Христа (*Hieron.* In Jerem. II 110. 2 (Иер 11. 19)); ряд др. мест — Иер 3. 14, 17; 14. 9; 15. 17; 16. 16 — также являются пророчествами о Христе (*Grützmacher.* 1901–1908). Очень осторожно Иероним использует традицию евр. агады (*Hayward.* 1985. P. 100–112) и, возможно, Таргума на Иеремию (*Ibid.* P. 114).

IV–V вв. Свт. *Афанасий I Великий* в «Слове о воплощении Бога Слова» (ок. 318) использует известные уже доникейским авторам интерпретации ряда стихов И. п. к.: образ агнца, ведомого на жертвенное заклание, как пророчество о казни Мессии (*Athanas. Alex.* De incarn. Verbi. 35. 3 (Иер 11. 19)); источник живой воды, противопоставляемый разбитым водоемам, как символ Бога, ибо Бог как Источник не может быть без воды (это «сущность Источника»), поэтому арианское «было, когда Сын не был» равно утверждению, что Бог как Источник иссяк, не имел жизни и премудрости (*Athanas. Alex.* Or. contr. arian. I 19 (Иер 2. 13; 17. 13); ср.: *Athanas. Alex.* Ep. ad Serap. 1. 19; De decret. Nic. Syn. 12). С помощью И. п. к. Афанасий не только иллюстрирует догматические положения, но и формулирует аргументы, опровергающие арианское понимание Писания. Если, по мнению ариан, на тварность Христа указывает глагол κτίσεν из Притч 8. 22 («Господь имел



меня началом пути Своего, прежде созданий Своих...»), то Афанасий Великий, основываясь на Иер 31. 22 (в LXX текст стоит в Иер 38. 22), а также опираясь на Пс 101. 19; 50. 12 и Еф 2. 15; 4. 24, показывает, что глагол «создавать» вовсе не заставляет делать вывод о «сотворенности» Сына, но лишь указывает на сотворенность Его «человечества, которому свойственно быть созданным» (*Athanas. Alex. Or. contr. arian. II 44–46*; см.: *Kannengiesser. 1972. P. 321–322*). Иер 1. 5а (об избрании пророка еще во чреве матери) вместе с др. библейскими текстами используется в качестве доказательства догматического положения, согласно к-рому только через вочеловечение Логоса человек спасен от смерти (*Athanas. Alex. Or. contr. arian. III 33*; ср.: *Idem. De decret. Nic. Syn. 8*). С помощью Иер 1. 4, 11, 13 или Иер 38. 4 свт. Афанасий подчеркивает, что воплощение Логоса нельзя сравнивать с речением слова Богом пророку (*Kannengiesser. 1972. P. 323–324*; *Idem. 1974. P. 899*).

Дидим Слепец приводит не только часто используемые др. авторами отрывки (более всего Иер 5. 8 (*Dassmann. 1994. S. 604*)), но и стихи из всех глав И. п. к. Ряд мест И. п. к. для Дидима важен в догматическом отношении. Иер 1. 5 он приводит в качестве обоснования идеи грешности души еще до рождения человека (*Did. Alex. In Job. 3. 3–5*). Иер 10. 11–12 служит для доказательства учения о божестве Сына (*Idem. De Trinit. I 27 // PG. 39. Col. 397*); цитируемые мн. авторами слова: «Так говорит Господь: проклят человек, который надеется на человека и плоть делает своею опорой и которого сердце удаляется от Господа» — Дидим интерпретирует как указание на тех, кто не верят в божество Сына (*Ibid. 34. 8 // PG. 39. Col. 435* (Иер 17. 5)).

Согласно свт. *Кириллу Александрийскому*, Иеремия, как и др. пророки, свидетельствует о Христе: пророчество об исчезновении скинии исполнено в христ. Церкви (*Cyr. Alex. De adorat. 2* (Иер 3. 16)); слова о восстановлении Отрасли Давида и Новом Царе — во Христе, победившем сатану и освободившем от зла всех, кто уверовали в него (*Cyr. Alex. Glaph. in Pent. V // PG. 69. Col. 265* (Иер 23. 5)). В догматических произведениях свт. Кирилл использует цитаты из И. п. к. для того, чтобы предостеречь от лжеучений. Тому,

кто не принимает истинную христологию, нужно напомнить слова: «...кто даст голове моей воду и глазам моим — источник слез!» (*Cyr. Alex. Quod unus sit Christus. 734 // Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques. P., 1964. P. 368. (SC; 97)* (Иер 9. 1)); отвергающие единство природ во Христе искажают содержание христ. веры и «рассказывают мечты сердца своего», а не то, что сказано «от уст Господних» (*Cyr. Alex. Quod unus sit Christus. 762 // Ibid. P. 460* (Иер 23. 16)).

Для богословов каппадокийской школы характерны схожие подходы в интерпретации И. п. к. Свт. *Василий Великий* в монашеских правилах, в проповедях и толкованиях часто цитирует предостережение Иеремии: «Проклят, кто дело Господне делает небрежно...» (*Basil. Magn. Asc. fus. 9. 1; 24; 34. 2; Asc. br. 150, 169; De bapt. II 5. 2; 6. 1; In Isaiam proph. 5. 164* (Иер 48. 10)). Излюбленным также является плач пророка о непокорности народа и неприятии им даров Бога (*Basil. Magn. Ep. 8. 2; 46. 3; De Spirit. Sanct. 13 // PG. 32. Col. 120–121; Asc. br. 75; Hom. in Ps. 7. 8; In Isaiam proph. // PG. 30. Col. 144, 153, 156, 348, 472, 564, 592* (Иер 2. 11–13, 21)). Слова Иеремии об «откормленных конях», к-рые «ржут на жену другого», должны, согласно Василию, напоминать о необходимости воздержанности (*Basil. Magn. Hom. 1. 9; Hom. in Ps. 44. 1; 48. 8* (Иер 5. 8)). Иеремия для святителя прежде всего пророк плача (*Basil. Magn. Hom. 4. 3*). Словами: «...кто даст голове моей воду и глазам моим — источник слез! я плакал бы день и ночь о пораженных дочери народа моего» — свт. Василий начинает письмо юной женщине, нарушившей обет девства. Ибо если пророк так оплакивает телесные ранения, сколь более должно оплакивать раненую душу (*Idem. Ep. 46. 1* (Иер 9. 1)). То же место приводится в письме павшему монаху (*Basil. Magn. Ep. 44. 2*). Отвержение божества Св. Духа еретиками дает свт. Василию основание оплакивать это заблуждение словами Иер 9. 1 (*Basil. Magn. Ep. 242. 4*). В большинстве случаев при выборе мест из И. п. к. решающим является их нравственное содержание. Так, слова: «...проклят человек, который надеется на человека и плоть делает своею опорой и которого сердце удаляется от Господа» — предостерегают людей самонадеянных (*Idem. Asc. fus. 42. 2;*

Asc. br. 298; Hom. in Ps. 7. 2; 45. 1; In Isaiam proph. 10. 245 (Иер 17. 5)) или хвляющихся собственными делами (*Basil. Magn. Asc. br. 218; Hom. in Ps. 33. 2; Hom. 20. 3* (Иер 9. 23)). Для нравственного назидания используется также Иер 23. 23–24, когда человеку необходимо напомнить о том, что он должен действовать, «как будто это происходит перед глазами Господа» (*Basil. Magn. Asc. fus. 5. 3*).

Как и Василий Великий, свт. *Григорий Богослов* нередко использует И. п. к. как источник, в к-ром можно почерпнуть примеры для иллюстрации событий собственной жизни. В *Or. 2. 67–68*, где Григорий Богослов, оправдывая свое бегство после рукоположения, говорит о большой ответственности, налагаемой священным саном, приводятся в качестве примеров такого же отношения к служению события из жизни пророков, в т. ч. и Иеремии (Иер 1. 5; 2. 8; 9. 1; 10. 21; 12. 10; 21. 1–2; 25. 34). В *Or. 1. 1* свт. Григорий пишет, что поступок Иеремии показывает, что на какое-то время можно уклониться от призвания Божия. О подобных параллелях между пониманием христ. служения и отношением Иеремии к пророческому призванию свт. Григорий говорит достаточно часто (*Greg. Nazianz. Or. 18. 14; 37. 14* (Иер 1. 6)). Во мн. случаях приводятся не цитаты из И. п. к., но лишь известные слова и выражения, к-рые вызывают однозначные ассоциации с текстами пророка: о благородной лозе (*Greg. Nazianz. Or. 35. 3* (Иер 2. 21)), о сеянии в терниях (*Greg. Nazianz. Or. 28. 1; 39. 10* (Иер 4. 3)), о похотливых жеребцах (*Greg. Nazianz. Or. 45. 18* (Иер 5. 8)), о кротком агнце (*Greg. Nazianz. Or. 38. 16* (Иер 11. 19)).

Для свт. *Григория Нисского* Иеремия прежде всего пророк, оплакивающий грехи людей. В надгробном слове еп. Мелетию свт. Григорий приводит пророчество о плаче Рахили в Раме: она, символизирующая Церковь, оплакивает уже не детей, но своего мужа и не сможет быстро утешиться и продолжает страдать из-за утраты епископа (*Greg. Nyss. Or. funebr. in Melet. (Иер 31. 15)*). Образ агнца, ведомого на заклание, и слова о ядовитом «дереве в пище» вместе с другими ветхозаветными и новозаветными местами аллегорически интерпретируются как указание на тайну Св. Троицы (*Greg. Nyss. De spatio. 1* (Иер 11. 19)). Пророчества о новом завете и духовном





обрезании Григорий Нисский цитирует чаще, чем др. каппадокийцы (*Greg. Nyss. De cognitione Dei // PG. 46. Col. 1121–1126*).

Свт. Кирилл Иерусалимский редко использует И. п. к. в своих произведениях. Только в «Поучениях огласительных» Иер 11. 19 становится основным аргументом свт. Кирилла для утверждения своих идей (*Cyr. Hieros. Catech. 13. 19*). Тем, кто сомневаются, что Христос знал заранее о Своем распятии, свт. Кирилл возражает: «Послушай Иеремии и убедись»: «А я не знал, что, как кроткий агнец, ведом на заклание». Предсказание о Христе святитель видит также в ряде др. стихов: напр., в Иер 12. 7–8 дается ответ на смущение по поводу того, что Христос допукает Свое осуждение, ибо «Сам Господь говорит у пророков» о том, что иудеи его оставят (*Ibid. 15*); в Иер 38. 6, 9 страдания брошенного в ров пророка понимаются как образ страданий Христовых (*Ibid. 12*). Иер 1. 5 служит обоснованием утверждения о непотыдности человеческого тела, принять к-рое Христос не усомнился (*Ibid. 12. 26*).

Одна из многочисленных гомилий свт. Иоанна Златоуста посвящена Иер 10. 23 (*Ioan. Chrysost. In Jerem. // PG. 56. Col. 153–162*) и отражает его понимание благодати и свободы воли. Златоуст составил не дошедший до нас комментарий на И. п. к. (CPG, N 4447; там же о возможной арм. версии; см. также: *Miller D. R. Found: A Folio of the Lost Full Comment. of John Chrysostome on Jeremiah // HarvSCPh. 1992. Vol. 94. P. 379–385*). Др. схолии Златоуста в катенах (CPG, N 65–66; *Faulhaber M. Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften. Freiburg i. Br., 1899. S. 2–3*), по мнению ряда исследователей, ему не принадлежат (*Dassmann. 1994. S. 594*). Мн. цитаты из И. п. к., иллюстрирующие идеи проповедника, встречаются в ряде его аутентичных произведений. Нек-рые стихи книги интерпретируются Златоустом в различных местах по-разному. Так, в толковании на евангелиста Матфея святитель приводит слова Иер 11. 14 («Ты же не проси за этот народ и не возноси за них молитвы и прошений; ибо Я не услышу, когда они будут взывать ко Мне в бедствии своем»), чтобы подчеркнуть, что, несмотря на молитвы нераскаявшихся грешников или кого-то, кто «имеет дерзновение к Богу,

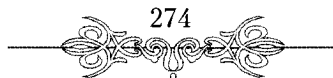
ходатайствовать за них», они не будут помилованы, ибо человеколюбивый Господь дает по молитве только просящим «полезного», делающим добро и живущим «жизнью апостольской» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 60. 2*). В 5-й беседе Златоуст на основании той же цитаты (соединенной с Иез 14. 14–16) настаивает на том, что верующий может покаяться только в собственных грехах: «После милосердия Божия ни на что другое не надеялся как только на собственную добродетель» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 5. 4*). Большинство цитат из И. п. к. у Златоуста вообще связано в основном с темой покаяния и прощения грехов. Цитаты из пророчеств о карах приводятся для побуждения верующих к стяжанию добродетели, за чем следует милость Господа (*Ibid. 64. 1* (Иер 18. 7–10); ср. также: *Ibid. 17. 7* (Иер 2. 10–11); *Ibid. 8. 4*; *26. 4*; *67. 4*; *86. 4* (Иер 8. 4); *Idem. De laud. S. Paul. 3. 4. P. 168* (Иер 14. 7 и Иер 10. 23)). Др. ключевой темой в рецепции И. п. к. Иоанном Златоустом было сравнение ВЗ и НЗ (*Idem. In Matth. 9. 3*; *17. 6*; *21. 3*; *30. 4* (Иер 2. 17–18; *4. 2*; *8. 7*; *13. 1–12*)).

Цитаты из И. п. к. и интерпретация текста книги чаще всего встречаются у свт. Епифания Кипрского. Неск. раз он ссылается на Иер 17. 9 (LXX) для подтверждения учения о двух природах во Христе (*Epiph. Ancor. 30. 4*; *32. 3*; *Adv. haer. [Panarion]. XXX 20. 5*; *XLII 11. 17*; *LIV 4. 1, 3*). Словами Иеремии он обличает еретиков, отвергающих божество Св. Духа (*Idem. Adv. haer. [Panarion]. LXXVIII 5. 2* (Иер 7. 28)), и ересь Ария (*Epiph. Adv. haer. [Panarion] LXIX 31. 3* (Иер 3. 23; *16. 19*)).

В IV в. на Западе подробно цитирует и толкует И. п. к. Иларий, еп. Пиктавийский (особенно в трактате о псалмах). С помощью ссылок на Вар 3. 36–38 и Иер 17. 9 (LXX) Иларий обосновывает доказательство божества Иисуса Христа (*Hilar. Pict. De Trinit. 4. 42*). Особенно многочисленны цитаты из И. п. к. в его Трактате о псалмах, типологический и нравственный смысл которых эти пророчества выявляют (*Idem. In Ps. 118. 10*; *127. 3*). Исполнение слов Господа: «...расспросите о путях древних, где путь добрый, и идите по нему, и найдете покой душам вашим» (Иер 6. 16) — Иларий видит в свидетельстве Самого Христа: «Я есмь путь и истина и жизнь...» (Ин 14. 6) (*Hilar. Pict. In Ps. 137. 13*). Притча о горшеч-

нике (Иер 18. 2–10, особенно Иер 18. 4: «И сосуд, который горшечник делал из глины, развалился в руке его; и он снова сделал из него другой сосуд...») является пророчеством о теле по воскресении, как о нем говорится в 1 Кор 15. 42 («Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении») (*Hilar. Pict. In Ps. 2. 39–41*). Иер 23. 23–24 понимается как указание на вездесущие Божие (*Ibid. 118. 8*; *129. 3*).

Более 300 раз И. п. к. цитирует свт. Амвросий, еп. Медиоланский, обосновывая свои аргументы (*Ambros. Mediol. Exam. 3. 10* (Иер 5. 22); *6. 19* (Иер 8. 7); *6. 15* (Иер 13. 23); *6. 50* (Иер 16. 16); *3. 59* (Иер 24. 5–6)), устанавливая типологические связи между ВЗ и НЗ (*Ambros. Mediol. In Ps. 37. 10* (Иер 31. 15)); плачущая Рахиль — Церковь; прор. Иеремию сравнивается с Иисусом Христом (*Ibid. 43. 10* (Иер 1. 9–10)); догматическое высказывание обосновано словами пророка (ср.: *Ambros. Mediol. In Ps. 36. 51* (Иер 8. 4–5); *In Luc. 2. 95* (Иер 50. 42); *De interpel. Iob. IV 3. 11* (Иер 28. 26)). У Амвросия есть излюбленные стихи из И. п. к., понимание к-рых отличает его от др. отцов Церкви (напр., «ржущие кони» — *Ambros. Mediol. In Ps. [118]. 10. 11*; *36. 32*; *40. 26*; *48. 20*). Христологически интерпретируется Иер 1. 5 (*Idem. In Luc. 6. 96*; *In Ps. 36. 57*), но эти же слова понимаются и как указание на Промысл Бога о человеке (*Idem. In Luc. I 33, 44*; *De interpel. Iob. IV 5. 21*). Не раз встречается толкование слова «водоемы разбиты» (Иер 2. 13), напр., когда святитель объясняет, что Бог может быть одновременно испепеляющим огнем и источником спасения (*Ambros. Mediol. De offic. 3. 105*), чтобы доказать ничтожество еретического крещения и иудейского омовения (*Idem. De Myst. 23*) или указать на стремление Церкви или души (*ecclesia vel anima*) к истинной божественной мудрости (*Idem. De Isaac. 1. 2*; *De Ioseph. 3. 15–17*; *De Spirit. Sanct. I 16. 165*). Иер 17. 9 (*et homo est, et quis cognosceret eum?*) традиционно приводится для доказательства истинности учения о двух природах во Христе. Часто используются Иер 11. 19 (о непорочном агнце), где указывается, согласно свт. Амвросию, на древо креста (*Ambros. Mediol. In Ps. 39. 16*; *43. 78*; *48. 13*; *61. 5*; *Ep. 11. 8*) и Иер 23. 24 (*Ambros. Mediol. De interpel. Iob. IV 4. 17*; *In Luc. 8. 46*;



5. 116; In Ps. 48. 39–41; De Spirit. Sanct. I 7. 86; Ep. 29. 15 и др.).

Единственное место И. п. к., к-рому блж. Августин посвятил подробное толкование, — Иер 31. 31–34 (*Aug. De Spirit. ad Marcel. 2. 19–25*), он почти не цитирует Иер 35–51. Из важнейших пророчеств Иеремии о Христе блж. Августин приводит Плач 4. 20 и Вар 3. 36–38, а также слова Иер 23. 5–6 о Христе как об Отрасли Давида, о Его отвержении иудеями (Иер 17. 9) и о Христе как о Посреднике нового завета (Иер 31. 31). Важным моментом блж. Августин считает призвание язычников в Иер 16. 19. Ла Бонардье выделяет 4 главные темы интерпретации И. п. к. блж. Августином. $\frac{1}{3}$ всех цитат приходится на 4 места. Слова Иер 17. 5: «...проклят человек, который надеется на человека и плоть делает своею опорой, и которого сердце удаляется от Господа» (цитируются 55 раз) — блж. Августин понимает как указание на лидеров донатистов, манихеев и пелагиан и относит сказанное к их ложному учению о гайнствах и благодати (*La Bonnardière. 1972. P. 57, 91–92*). Часто блж. Августин использует Иер 16. 19–21, он видит в этих стихах призыв языческих народов к обращению, что уже свершилось (*Ibid. P. 53–57, 89–90*). Еще чаще (22 раза) он цитирует редкое у др. авторов выражение *caelum et terram ego implebo* (я наполню небо и землю), особенно в полемике о духовном присутствии Бога в сотворенном мире («Бога, Который «создал небо и землю» и «наполняет их», ибо, наполняя, Он и создал их» — *Aug. Confess. IV 9. 14; ср.: Ibid. I 3. 3 (Иер 23. 24)*). 14 раз Августин приводит полустии Иер 1. 5, подчеркивая при этом исключительную творческую силу Бога, ибо не родители могут создать душу ребенка, но промысл Бога. Второе полустии (*priusquam exires de vulva, sanctificavi te* — «прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя») в большинстве случаев встречается в антипелагианской полемике (*La Bonnardière. 1972. P. 35–37*). Особое внимание, в отличие от др. отцов Церкви, но в согласии с североафрикан. традицией, уделяет блж. Августин стихам Иер 31. 31–34, в к-рых пророчески предречено исполнение обетования о новом завете в НЗ (*Aug. De civ. Dei. 17. 3; 18. 33; Ep. 138. 7*).

В обширном корпусе писем свт. Григория I Великого И. п. к. цити-

руется только дважды. Словами Иер 17. 24 свт. Григорий обличает тех, кто запрещают работать в субботу, т. к. видит в этом опасность усиления влияния иудаизма (*Greg. Magn. Ep. 13. 1*). В письме Кириаку, еп. К-польскому, он обосновывает словами пророка возможность временного оставления проповеднического служения (*Idem. Ep. 7. 4 (Иер 1. 6)*). Эта проблема часто интересовала его, прежде всего в «Правиле пасторском», где, несмотря на пример отказа Иеремии, он все же призывает проповедников спустя нек-рое время вернуться к служению (*Idem. Reg. pastor. 1. 7*). Неопытные христиане должны помнить предостережение Господа: «...учители закона не знали Меня» — и воздерживаться от учительного служения (*Ibid. 1. 1 (Иер 2. 8)*). В 3-й книге «Правил пасторского» Григорий Великий привлекает И. п. к., прежде всего чтобы предостеречь неискренних христиан, к-рые, не боясь кары, не воздерживаются от грехов плоти и продолжают совершать их осознанно (ср.: *Greg. Magn. Reg. pastor. 3. 7, 11, 13, 28, 32 (Иер 3. 3; 9. 5; 51. 9; 3. 1; 4. 4)*). Хорошо зная И. п. к., Григорий Великий использует помимо традиционных и места, редко встречающиеся у др. авторов. В гомилетических работах святитель приводит слова пророка, к-рые истолковывает аллегорически. Так, образ «поддуваемого ветром кипящего котла, и лица его со стороны севера» понимается как указание на непокорность иудеев (*Greg. Magn. In Ezech. I 2. 12 (Иер 1. 13)*). В интерпретациях И. п. к. свт. Григорий не стремится вывить букв., исторический смысл слов пророка (*Greg. Magn. In Ezech. I 6. 13; 8. 19; 10. 14, 16, 27; 11. 1; 12. 18; II 1. 6; 8. 20; 9. 16*). Для Григория Великого Евангелие, которое, как солнце, затмевает луну, важнее, чем слово пророка. Если говорит сама истина, пророк должен молчать, отмечает Григорий Великий при истолковании Иер 4. 19 со ссылкой на Иер 7. 38 (*Idem. In Ezech. I 10. 6*).

Раввинистическая традиция. Как и в др. таргумах, в Таргуме Ионатана в ряде мест изменен текст евр. оригинала: смягчены антропоморфизмы в изображении Бога, осуждения Израиля и пророка. Нек-рые действия уже не относятся непосредственно к Богу, но приписываются Его Слово (мемра), Славе или Присутствию (Шехина) (*The Tar-*

gum of Jeremiah. 1987. P. 32). Плач пророка о том, что Бог был «как чужой в этой земле» и не помог (Иер 14. 8–9), в таргуме заменен на противоположное высказывание: Бог присутствует и может спасти заблудший Израиль. В остальном суровые осуждения народа снимаются, смягчаются или относятся только к живущим там грешникам (*The Targum of Jeremiah. 1987. P. 23*). Благодаря небольшим изменениям, добавлениям или снятиям частиц, употреблению иного глагола или др. форм вопроса, таргумист в ряде мест существенно переделывает высказывание пророка (*Klein M. L. Converse Translation: A Targumic Technique // Biblica. 1976. Vol. 57. N 4. P. 515–537*).

Среди раввинистических комментариев особый интерес исследователей вызывают 2 собрания, содержащие экзегетический материал для проповеди во время синагогальных богослужений (*Elbogen I. Der jüdischen Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. Fr./M., 1931³. S. 174–180*). Трактат Пешикта де Раб Кахана, возможно, восходит к III в., но сформировался в V в. В нем пророчества о суде Божиим, к-рый Навуходоносор совершит над Иерусалимом, оканчиваются обетованием восстановления прежней жизни в последние дни (*Stemberger G. Midrasch: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel: Einf., Texte, Erläuterungen. Münch., 1989. S. 155–165*). Др. собрание мидришистских толкований на И. п. к. содержится в трактате Пешикта Раббаты (гл. 26; *Pisikta Rabbat / Transl. W. G. Brande. New Haven, 1968. Vol. 2. P. 525–538*). Судьба Иеремии пророчески прообразует буд. кары, к-рые постигнут Иерусалим. На слова пророка, что он не может принять служение, т. к. еще очень юн (Иер 1. 1), Бог отвечает: «Именно того, кто юн, Я люблю. Ибо сказано: «Когда Израиль был юн, Я любил его...» (Ос 11. 1)» (Пешикта Раббаты. 26. 5).

Э. П. С.

Некоторые тенденции современной библейской критики И. п. к. Общим местом в исследованиях И. п. к. стало утверждение о ее жанровом и смысловом разнообразии. В период развития историко-критического метода и, в частности, методов теории источников и истории редакции (см. в ст. *Библеистика*) в книге не раз выделяли различные



слои текста, принадлежащие к разным эпохам. Одним из главных принципов, объединяющих эти исследования, стало предположение о существовании в И. п. к. слоя собственных слов прор. Иеремии, которые могут быть отделены от текстов более позднего происхождения, либо принадлежащих перу учеников и последователей пророка, либо созданных редакторами, придававшими книге окончательный вид. Как правило, основным критерием принадлежности текста Иеремии являлось наличие в нем признаков поэтического строя, и наоборот: прозаические тексты в И. п. к. считались более поздними. Исследование нем. библеиста Б. Дума (*Duhm*. 1901) во многом определило основные пути анализа этой книги на неск. десятилетия. Дум выделил в И. п. к. 3 основных слоя или источника: поэзию Иеремии (ок. 280 стихов), «Книгу Варуха» (ок. 220 стихов), более поздние добавления (ок. 850 стихов). Из прозаических к текстам Иеремии отнесено только письмо (Иер 29), помимо этого к текстам пророка отнесены следующие, созданные в разные периоды жизни Иеремии: Иер 2. 2b – 3, 14–37; 3. 1–5, 12b, 13, 19–25; 4. 1, 3–8, 11b, 12a, 13, 15–17, 19–21, 23–26, 29–31; 5. 1–17; 6. 1–14, 16, 17, 20, 22–26a, 27–30; 7. 28–29; 8. 4–7a, 8, 9, 13–23; 9. 1–9, 16–21; 10. 19, 20, 22; 11. 15–16, 18–20; 12. 7–12; 13. 15–21a, 22–25a, 26–27; 14. 2–10, 17–18; 15. 5–12, 15–19a, 20–21; 16. 5–7; 17. 1–4, 9–10, 14, 16, 17; 18. 13–20; 20. 7–11, 14–18; 22. 10, 13–24, 28; 23. 9–15; (30. 12–15?); 31. 2–6, 15–22; 38. 22. К источнику, к-рый Дум назвал «Книгой Варуха», относятся повествовательно-биографические тексты: Иер 26. 1–4, 6–24; 27. 2–3; 28. 1a, 2–13, 15–17; 29. 1, 3–4a, 5–7, 11–15, 21–29; 32. 6–15; 34. 1–11; 35. 1–11; 36. 1–26, 32; 37. 5, 12–18, 20–21; 38. 1, 3–22, 24–28a; 38. 28b; 39. 3, 14a; 40. 6 – 42. 9; 42. 13a, 14, 19–21; 43. 1–7; 44. 15a, 16–19, 24–25, 28–29; 45. К более поздним добавлениям отнесены остальные части И. п. к., включающие как прозаические речи, или проповеди, так и повествования. Следующей работой, продолжившей анализ И. п. к. в соответствии с принципами, предложенными Думом, является книга З. Мовинкеля о композиции И. п. к. (*Mowinkel*. 1914). В качестве одного из аргументов наличия различных источников в И. п. к. Мовинкель приводит па-

раллельные места: 1. 10 = 18. 7, 9; 2. 25 = 18. 11–12; 7. 1–15 = 26. 1–6; 7. 16 = 14. 11–12 = 11. 14; 7. 17–18 = 44. 15–16; 7. 21–22 = 6. 20–21; 7. 25 = 26. 5; 7. 26 = 16. 12; 7. 34 = 16. 9 = 25. 10; 21. 9 = 38. 2; 27 (частично) = 28; 29. 1–23 = 29. 28; 34. 1–7 = 38. 14–23; 44. 1–14 = 43. 8–13; 44. 15–30 (*Mowinkel*. 1914. S. 6). Мовинкель выделяет в И. п. к. 4 источника: источник А (сборник разнообразных поэтических пророчеств Иеремии, главы 1–23 (25), за немногими исключениями); источник В (повествовательная биография Иеремии, включающая некоторые его речи, главы 26–44, за рядом исключений); источник С (как правило, пространные речи, снабженные заголовками: 7. 1 – 8. 3; 18. 1–12; 21. 1–10; 25. 1–11a; 32. 1–2, 6–16, 24–44; 34. 1–7, 8–22; 35. 1–19; 44. 1–14, а также отрывки без заголовков: 27; 29. 1–23; 3. 6–13; 22. 1–5; 39. 15–18; 45); источник D (пророчества о спасении, главы 30–31). Для Мовинкеля, как и для Дума, принципиальным является наличие прозы и поэзии: поэтические пророчества он называет «оракулы», а прозаические – «речи»; поэзия в целом, по его мнению – подлинные тексты Иеремии, проза – подражания редакторов. Мовинкель также подчеркивает стилистическое, лексическое и тематическое сходство прозаических речей источника С с девтеронимическим языком редакционных частей Второзакония, Судей и Царств (*Mowinkel*. 1914. S. 33–34).

Редакции И. п. к. Начиная с комментария В. Рудольфа, историко-критическая проблема И. п. к. стала решаться не через анализ ее источников, а в рамках теории редакций. Предположение Рудольфа, что прозаические речи источника С составили базовую структуру для книги и что автор источника С являлся автором самой книги (*Rudolph*. 1968), изменило подход к тексту книги. Анализ возможной девтеронимической редакции И. п. к. был проведен в 2 работах нем. исследователя В. Тиль (*Thiel*. 1973; 1981), выдвинувшего гипотезу о том, что автором большей части книги, а именно глав 1–45 (т. е. не включая пророчество о народах), является девтеронимический редактор. Тиль отнес к девтеронимическому слою значительно больше текстов, чем это делали Мовинкель и Рудольф (*Albertz*. 2003. S. 306). Тиль также пытался показать, что девтеронимический слой

И. п. к. не является прямым продолжением девтеронимического стиля книг Второзаконие, Судей и Царств, а обладает определенным своеобразием, связанным, в частности, с тем, что этот слой рождался в полемике с пророчествами Иеремии (*Ibidem*). В исследовании Х. Вайпперт утверждается обратное: своеобразие девтеронимических прозаических речей Иеремии объясняется как раз тем, что они являются творением самого прор. Иеремии. Вайпперт пыталась доказать, что эти речи лингвистически независимы и полны специфических языковых «иеремизмов» (*Weippert*. 1973). Девтеронимической редакции И. п. к. посвящено много работ, одним из общих моментов для них является формулировка основной цели авторов девтеронимического слоя И. п. к. – связать гибель Иудеи именно с нарушениями культурных предписаний закона. Вместе с тем в И. п. к. предлагаются и др. объяснения этой гибели, а точнее, обвинение направлено более конкретно – на народ Иудеи, царей Иудеи, пророков, священников и др. религ. лидеров.

Впоследствии были сформулированы неск. др. теорий и моделей редакции И. п. к., предполагавших совершенно иные идейные программы в основе этих альтернативных по отношению к девтеронимической редакций: теория редакции, сосредоточенной на особом статусе 1-го вавилонского изгнания в божественном плане спасения (*Pohlmann*. 1978); редакция аристократических кругов (*Stipp*. 1992). Кроме того, были предложены теории, в основе к-рых лежит мнение, что создание И. п. к. представляло собой более сложный процесс, чем одномоментная редакция, как считал Тиль. Среди работ этого направления – комментарии У. Маккейна (*McKane*. 1986. Vol. 1) и Кэрролла (*Carroll*. 1986) и исследование К. Шмида (*Schmid*. 1996).

Проблема текстов о враге с севера. Ряд поэтических текстов И. п. к. объединяет общая тема – вторжение в Иудею врага с севера, к-рый понимается как орудие Божия наказания. Не раз делались попытки отождествить этого врага с тем или иным народом Др. Востока. Наиболее популярным стало предположение, что данные тексты говорят о вторжении в Иудею скифов. Оно впервые было высказано голл. экзегетом Х. Венемой (1697–1787), к-рый предложил





отождествить со скифами героев Иер 5. 15–17. Впосл. многие комментаторы (Г. Г. Эвальд, С. Драйвер, О. Айсфельдт) приняли эту идентификацию, распространив ее на все отрывки И. п. к. о приходе врагов с севера. Так, Дум называл Иер 4. 5–8, 13–22, 27–31; 5. 15–17; 6. 1–8, 22–26; 8. 14–17; 10. 22 (или 10. 17–22); 13. 20 «скифские песни». Одним из основных аргументов в пользу такого отождествления считалось сообщение Геродота (*Herod. Hist. I 105*) о походе скифов в Египет и о пребывании их в Сирии и Палестине при фараоне Псамметихе I (664–610 гг. до Р. Х.); кроме того, некоторые данные клинописных источников, подтверждавшие присутствие скифов на севере Месопотамии, в целом рассматривались как подтверждение этой гипотезы. С вторжением скифских племен также связывались тексты Книги прор. Софонии (*Smith R. L. Micah—Malachi. Waco (Tex.), 1984*), в частности Соф 1. 10–11 (ср.: Соф 1. 10, «великое разрушение» в соответствующих пассажах Иер 4. 6; 6. 1). Нек-рые совр. историки Др. Востока не подвергают сомнению сообщение Геродота (см., напр.: *Sulimirski T., Taylor T. The Scythians // The Cambridge Ancient History. Camb., 1991². Vol. 3. Pt. 2. P. 567*), другие же подчеркивают, что черты неведомого врага в И. п. к. не соответствуют совр. представлениям о скифах (*Minns E. H. Scythians and Greeks. Camb., 1913*). Против скифской гипотезы в отношении этих текстов первым выступил нем. ученый Ф. Вильке (*Wilke F. Die politische Wirksamkeit der Propheten Israels. Lpz., 1913*). В качестве альтернативы скифам предлагались, как правило, вавилоняне. Так Драйвер (*The Book of the Prophet Jeremiah. 1906*) полагал, что в оракулах о враге с севера первоначально говорилось о скифах, а впосл. эти тексты были отредактированы с учетом более актуальной вавилонской угрозы.

Исследования жанров. Довольно обширный повествовательно-биографический материал в книге рассматривался исследователями как пример жанра биографии пророка в сравнении с биографиями пророков *Елисея, Илии* и др. (см.: *Baltzer. 1975; Рофэ. 1997*). Однако нек-рые существенные черты биографии в И. п. к. отсутствуют, напр. не сообщается о рождении, о кончине пророка.

Повествования о символических действиях построены по довольно

жесткой схеме: директива, обращенная к пророку, — выполнение ее — объяснение символического значения проделанного действия. Жанровые признаки этих текстов были подробно исследованы Г. Форером (*Fohrer. 1953*). Вероятно, что И. п. к. была 1-й книгой, в к-рой появились повествования о символических действиях. Косвенно это подтверждается структурированностью этих повествований в И. п. к. в отличие от таких же повествований в Книге прор. Иезекииля, к-рые, по-видимому, вторичны по форме по отношению к И. п. к.

Ряд текстов (Иер 2. 9, 29; 11. 20; 12. 1; 15. 10; 20. 12; 25. 31; 50. 34; 51. 36) был исследован с т. зр. их принадлежности к жанру «пророческой тяжбы» (*rib-pattern, prophetic lawsuit*). Однако со временем стало ясно, что помимо ключевых слов (с корнем *rib*) и общего тематического сходства у этих текстов нет общих формальных признаков.

К жанру «жалобы пророка» относят Иер 11. 18–12. 6; 15. 10–21; 17. 12–18; 18. 18–23; 20. 7–18. Их объединяет ряд общих черт: стиль и темы, близкие к стилю и темам псалмов. Это проявляется в сходстве характерной лексики и употреблении ее в тексте («Пусть постыдятся гонители мои...» — Иер 17. 18; ср.: «...спаси меня от всех гонителей моих» — Пс 7. 2; «почему путь нечестивых благоуспешен?» — Иер 12. 1; ср.: «Ибо знает Господь путь праведных, а путь нечестивых погибнет» — Пс 1. 6); ответы Господа, обещающего покарать врагов; нек-рая общая терминология, в частности производные от корня *rib* («...я стану судиться с Тобою...» — Иер 12. 1; «Горе мне, мать моя, что ты родила меня человеком, который спорит и ссорится со всею землею!» — Иер 15. 10).

Н. Иттман предполагает, что тексты жалоб Иеремии когда-то составляли единый текст, а при создании И. п. к. были разделены девтеронимическим редактором. Среди этих текстов выделяется 2 группы, созданные в 2 периода пророческой деятельности Иеремии и соответственно в разных исторических ситуациях: Иер 18, 11 и 12 — в более ранний период вместе с главами 4–6, когда предполагалось, что есть еще какая-то надежда на прощение от Бога; Иер 17, 15 и 20, по мнению Иттмана, — в более поздний период, когда в речах Иеремии (главы 7–20)

доминирует представление о необратимости наказания и когда пророк стал ненавистен большей части жителей Иерусалима (*Ittmann. 1981*). Неск. иную историю создания и редактирования текстов жалоб Иеремии предлагает нем. исследователь Ф. Ауис (*Ahuis. 1982*). По его мнению, к первоначальному слою текстов жалоб относятся Иер 12. 1–3, 4b, 5; 15. 10, 17, 18, 19b, 20ab и 20. 7–9, к-рые сопровождают процедуру «отсылки вестника» (*Botenvorgang*), а именно Божия посланника, возвещающего о наказании. Такая процедура предполагает 3 основных момента: приказание, исполнение и отчет об исполнении. Именно в рамках «отчета об исполнении» и происходит рождение таких текстов, как жалобы Иеремии. Тем самым Ауис считает, что жалобы составляют неотъемлемую часть деятельности «пророка наказания» (*Gerichtsprophet*), к-рым является Иеремия. К более позднему временному слою относятся Иер 17. 14–18 и 18. 19–20ab, 22b, 23; они отражают скорее специфичную для Иеремии ситуацию, в к-рой пророк оказался в определенный период, когда он был заключен под стражу и ожидал исполнения предсказанного им, показывающего истинность его провозвестия. Исследователь делает также вывод о том, что жалобы Иеремии подверглись девтеронимическому редактированию. При этом мотивы «обвинения Бога», игравшие ключевую роль в первоначальном слое жалоб, были сглажены, а на первый план выступили мотивы «жалоб на врагов»; т. о. жалобы Иеремии приобрели вид, сближающий их с т. н. индивидуальными жалобами, имеющимися в Псалтири.

Граф Ревентлов поставил под сомнение авторство Иеремии и предположил, в этих жалобах звучит коллективный голос общины Израиля и что эти тексты были вложены в уста пророка редакторами (*Reventlow. 1963*). Определенное отношение к этой интерпретации имеет сопоставительное исследование масоретского и греч. текстов жалоб Иеремии. П. Диамонд приходит к выводу, что коллективный голос общины, находящий выражение в речах-жалобах пророка, начинает звучать в этих текстах именно в греч. версии. Для версии МТ характерна более жесткая связь этих текстов с фактами биографии прор. Иеремии (*Diamond. 1990*).



Исследователями выделяются коллективные жалобы, гимны, псалмы и др. тексты литургического характера: Иер 8. 14–15; 10. 6–7, 10–16; 14. 1–9, 19–22; 16. 19–20; 17. 5–8, 12–13; призывы, увещания и проч. обращения к народу: Иер 3. 22; 4. 1–4; 10. 2–5; цитаты из др. пророков, к-рые косвенно указывают на текст Иеремии: Иер 25. 5–6; 35. 15; повествования, структурированные по схеме «вопрос–ответ» (Бленкинсоп подчеркивает их деутеронимический характер, ср.: Втор 29. 22–28, 3 Цар 9. 8–9); вопрос в Иер 5. 19а, ответ в 5. 19б; вопрос в 9. 12, ответ в 9. 13 или шире в 9. 13–16; вопрос в 16. 10, ответ в 16. 11–13; вопрос в 22.8, ответ в 22.9 (Blenkinsopp. 1983).

А. К. Лявданский

Лит.: Бажанов В. В. Речи прор. Иеремии: Опыт стихотворного переложения. СПб., 1861; Федор (Бухарев), архим. [Бухарев А. М.] Св. прор. Иеремия. М., 1864; Якимов И. С. Отношение греч. пер. LXX толковников к евр. мазоретскому тексту в кн. прор. Иеремии. СПб., 1874; он же. Толкование на кн. прор. Иеремии. СПб., 1879–1880. Вып. 1–2; Афанасьев Д. П. Толкование на Кн. прор. Иеремии. Ставрополь, 1894; Троицкий Н. И. Св. пророки Ветхого Завета. Тула, 1899. Т. 2. Кн. 1: Кн. прор. Иеремии; Кн. 2: Плач Иеремии; *Duhm B.* Das Buch Jeremia. Tüb., 1901; *Grützmacher G.* Hieronymus: Eine biogr. Studie z. alten Kirchengeschichte. Lpz., 1901–1908. 3 Bde; *Mitchell H. G.* The Theology of Jeremiah // JBL. 1901. Vol. 20. N 1. P. 56–76; *Михаил (Лузин), еп.* Библейская наука. Тула, 1902. Кн. 7: Св. прор. Иеремия: Кн. его пророчеств и Плач Иеремии; The Book of the Prophet Jeremiah // A Rev. Transl. with Introd. and Short Explanations by S. R. Driver. L., 1906; *Розанов Н. П.* Кн. прор. Иеремии // *Лопухин.* Толковая Библия. 1909. Т. 6. С. 1–152; *Юнгеров П. А.* Кн. прор. Иеремии и Плач Иеремии. Каз., 1910; *Mowinckel S.* Zur Komposition des Buches Jeremia. Kristiania, 1914; *Hyatt P. R.* The Foe from the North in Jeremiah // JBL. 1940. Vol. 59. P. 499–513; *idem.* The Deuteronomic Edition of Jeremiah // Vanderbilt Studies in Humanities / Ed. R. C. Beatty et al. Nashville, 1951. Vol. 1. P. 71–95; *Fohrer G.* Die Symbolischen Handlungen der Propheten. Zürich, 1953; *idem.* Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten // *Idem.* Studien zur alttestamentlichen Propheten (1949–1965). B., 1967. S. 92–112; *Miller J. M.* Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht mit besonderer Berücksichtigung der Prosareden Jeremias. Assen, 1955; *Rice T. T.* The Scythians. L., 1957; *Reventlow Graf H.* Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia. Gütersloh, 1963; *Holtz T.* Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus // ThLZ. 1966. Bd. 91. S. 321–330; *Luz U.* Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebraerbrief // EvTh. 1967. Bd. 27. S. 322–323; *Westermann C.* Jeremia. Stuttg., 1967; *Rudolph W.* Jeremia. Tüb., 1968; *Kannengiesser Ch.* Les citations bibliques du traité athanasien «Sur l'incarnation du Verbe» et les «Testimonia» // La Bible et les Pères: Colloque de Strasbourg, 1969. P., 1971. P. 135–160; *idem.* Le recours au livre de Jérémie chez Athanase d'Alex. // Epektasis: FS J. Daniélou. P., 1972. P. 317–325; *idem.* Jérémie: Chez les

Pères de l'Église // DSAMDH. 1974. Vol. 8. P. 889–901; *La Bonnardière A.-M.* Le livre de Jérémie. P., 1972; *Thiel W.* Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25. Neukirchen-Vluyn, 1973; *idem.* Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45. Neukirchen-Vluyn, 1981; *Weippert H.* Die Prosareden des Jeremiabuches. B., 1973; *Peri V.* Geremia secondo Origene: Esegisi y psicologia della testimonianza profetica // Aevum. Mil., 1974. Vol. 48. P. 1–57; *Schreiner J.* Jeremia 9. 22, 23 als Hintergrund des paulinischen «Sich-Rühmens» // NT und Kirche: FS R. Schnackenburg. Freiburg i. Br., 1974. S. 530–542; *Baltzer K.* Die Biographie der Propheten. Neukirchen-Vluyn, 1975; *Origenes.* Homélie sur Jérémie / Trad. P. Husson; ed., introd. P. Nautin. P., 1976–1977. 2 vol. (SC; 232, 238); *Tov E.* The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch. Missoula, 1976; *idem.* Exegetical Notes on the Hebrew Vorlage of the LXX of Jeremiah 27 (34) // ZAW. 1979. Bd. 91. N 1. S. 73–93; *Wolff Ch.* Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum. B., 1976; *Pohlmann K.-F.* Studien zum Jeremiabuch: Ein Beitr. zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches. Gött., 1978; *Bogaert P. M.* Le Livre de Jérémie. Leuven, 1981. P. 145–167; *Ittmann N.* Die Konfessionen Jeremias: Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten. Neukirchen-Vluyn, 1981; *Ahuis F.* Der klagende Gerichtsprophet: Stud. zur Klage in der Überlfg. von den alttestamentlichen Gerichtspropheten. Stuttg., 1982; *Blenkinsopp J.* A History of Prophecy in Israel. Phil., 1983; *Amsler S.* Les Actes des Prophètes. Geneva, 1985; *Hayward R.* Jewish Traditions in Jerome's Commentary on Jeremiah and the Targum of Jeremiah // Proc. of the Irish Bibl. Assoc. Phil., 1985. Vol. 9. P. 100–120; *Soderlund S.* The Greek Text of Jeremiah: A Revised Hypothesis. Sheffield, 1985; *Carroll R.* Jeremiah: A Comment. Minneapolis; L., 1986; *Holladay W. L.* Jeremiah 1: A Comment. on the Book of the Prophet Jeremiah, Chap. 1–25. Phil., 1986; *idem.* Jeremiah 2: A Comment. on the Book of the Prophet Jeremiah, Chap. 26–52. Minneapolis, 1989; *McKane W.* A Critical and Exegetical Comment. on Jeremiah. Edinb., 1986–1996. 2 vol.; *Rusche H.* Zum «jeremianischen» Hintergrund der Korintherbriefe // BiblZschr. 1987. Bd. 31. N 1. S. 116–119; *Smith M. S.* Jeremiah IX 9: A Divine Lament // VT. 1987. Vol. 37. N 1. P. 97–99; *idem.* The Laments of Jeremiah and their Contexts. Atlanta, 1990; The Targum of Jeremiah / Transl. R. Hayward. Wilmington, 1987; *Clements R. E.* Jeremiah. Atlanta, 1988; *Diamond A. R. P.* Jeremiah's Confessions in the LXX and MT: A Witness to Developing Canonical Function? // VT. 1990. Vol. 40. N 1. P. 33–50; *Craigie P. C., Kelley P. H., Drinkard J. F.* Jeremiah 1–25. Dallas (Tex.), 1991; *Stipp H.-J.* Jeremia im Parteienstreit: Stud. z. Textentwicklung von Jer 26, 36–43 und 45 als Beitr. zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jh. Fr./M., 1992; *Vieweger D.* Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel. Fr./M., 1993; *Dassmann E.* Jeremia // RAC. 1994. Bd. 17. S. 543–631; *Keown G. L., Salisse P. J., Smothers T. G.* Jeremiah 26–52. Waco (Tex.), 1995; *Schmid K.* Buchgestalten des Jeremiabuches. Neukirchen-Vluyn, 1996; *Рофэ А.* Повествования о пророках. М.; Иерусалим, 1997; *Friebel K. G.* Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts: Rhetorical and Nonverbal Communication. Sheffield, 1999; *Wells R. D., Jr.* The Amplification of the Expectations of the Exiles in the MT Revision of Jeremiah // Troubling Jeremiah / Ed. A. R. P. Diamond, K. M. O'Connor. Sheffield, 1999; *Parke-Taylor G. H.* The Formation of the Book of

Jeremiah: Doublets and Recurring Phrases. Atlanta, 2000; *Albertz R.* Israel in Exile: The History and Literature of the 6th Cent. B.C.E. Atlanta, 2003.

И. п. к. в богослужении. Согласно Иерусалимскому Лекционарию V–VIII вв., И. п. к. чаще всего использовалась за богослужением в течение Великого поста: отрывок Иер 5. 2–29 читался в 1-ю пятницу (*Tarchnischwili.* Grand Lectionnaire. T. 1. P. 50), Иер 1. 11–17 – в 1-ю субботу (Ibid. P. 54), Иер 10. 6–10 – во 2-е воскресенье (Ibid. P. 51), Иер 1. 1–10 – во 2-й вторник Великого поста (Ibid. P. 53), Иер 1. 18–2. 3 – во 2-й четверг (Ibid. P. 55), Иер 4. 36–5. 9 – в Неделю ваий (Ibid. P. 84), Иер 9. 2–10 – в Великий понедельник (Ibid. P. 86), Иер 11. 18–20 – в Великую пятницу (Ibid. P. 103, 105), Иер 31. 31–34 – в Великую субботу (Ibid. P. 112); отрывок Иер 23. 2–6 – на Рождество Христово (Ibid. P. 10), Иер 30. 23–28 – в неделю о Страшном Суде (Ibid. P. 42), Иер 31. 13–20 – в 3-й четверг по Пасхе (Ibid. P. 125), Иер 38. 1–3 – в день памяти прор. Иеремии (1 мая) (Ibid. T. 2. P. 8); также Лекционарий содержит перечень чтений из И. п. к., к-рые использовались на литаниях (литиях) (Ibid. P. 76–79).

В Типиконе Великой ц. IX–XI вв. указаны лишь 2 чтения из И. п. к.: Иер 11. 18–12. 15 – на тритекти в Великий четверг (*Mateos.* Turiscon. T. 2. P. 72) и Иер 38. 31–34 – на вечерне в Великую субботу (Ibid. P. 86).

В Мессинском Типиконе 1131 г., представляющем южноитал. редакцию *Студийского устава*, в Великий четверг и Великую субботу назначаются те же чтения из И. п. к., что и в Типиконе Великой ц.; паремии из И. п. к. указаны в день праздника Положения пояса Пресв. Богородицы (*Arranz.* Turiscon. P. 184) и в день памяти св. Григория Богослова (25 янв.) (Ibid. P. 113).

В совр. правосл. богослужении И. п. к. читается на Страстной седмице: Иер 11. 18–12. 15 – на 1-м часе в Великий четверг и на 9-м часе в Великую пятницу, Иер 38. 31–34 – на вечерне в Великую субботу.

ИЕРЕМИЙЛ [евр. ירמיהל – высота Божия, возвышение Божие], архангел (7-й из 7, имена к-рых известны из Свящ. Писания или сохраняются в Свящ. Предании, иногда вместо него 7-м называется Варахиил; ср.: Тов 12. 15) (пам. 8 нояб.), упомина-



Арх. Иеремиил.
Фрагмент иконы Божией Матери
«Честнейшая херувим». 1836 г.
(частное собрание, Германия)

ется в неканонической книге Библии — *Ездры третьей книге*. Он посылается от Бога к человеку, дабы содействовать возвышению, возвращению человека к Богу. Архангел Божий не только приоткрывает мрачную перспективу греховного мира, но и помогает узреть в умирающем мире св. зерна жизни вечной (ср.: Ин 12. 24).

И. присутствовал при 1-й беседе арх. Уриши с ветхозаветным свящ. *Ездрой* и отвечал последнему на вопрос о знаменьях, предшествующих концу грешного мира, и о начале вечного царства праведников. «Как же и когда это будет?» — вопрошал прав. Ездра. И. отвечал: «Когда исполнится число семян в вас, ибо Всевышний на весах взвесил век сей, и мерою измерил времена, и числом исчислил часы, и не подвинет и не ускорит до тех пор, доколе не исполнится определенная мера» (3 Езд 4. 33, 36–37). Т. е. Бог заранее определил, когда этот временный мир прекратит свое существование, и этот срок не может быть изменен.

Ездра обратился к И.: «...покажи мне: имеющее прийти более ли того, что прошло, или сбывшееся более того, что будет?» (3 Езд 4. 45). С помощью подобий — прошедшего пламени и оставшегося дыма, прошедшего облака, сильного дождя и оставшихся после него капель —

Небесный посланник открывал праведнику, что уже прошла большая часть того времени, к-рое отпущено Богом этому миру от его сотворения до его кончины («...как дождь более капель, а огонь больше дыма, так мера прошедшего превысила...» — 3 Езд 4. 50; ср.: «...век разделен на двенадцать частей, и девять частей его и половина десятой части уже прошли...» — 3 Езд 14. 11).

Тогда прав. Ездра спросил И., доживет ли он до этих дней «и что будет в эти дни?» (Ездра жил в V в. до Р. Х. — см. статью о нем; Третья книга Ездры, как считают исследователи, относится предположительно к I в. по Р. Х.). На это И. отвечал: «...о знаменьях, о которых ты спрашиваешь меня, я отчасти могу сказать тебе, а о жизни твоей я не послан говорить с тобою, да и не знаю» (3 Езд 4. 51–52). Архангел Божий поведал Ездре о мн. событиях, к-рые должны случиться перед концом мира, называя их знаменьями. «...Многие из живущих на земле, обладающие ведением, будут восхищены, и путь истины сокроется, и вселенная оскудеет верою, и умножится неправда...» (3 Езд 5. 1).

И. изображается держащим в правой руке весы.

См. также статьи *Ангелология*, *Архангел*.

Л. В. Литвинова

ИЕРЕМИЙ [Иеремия; греч. *Ἰερεμίας*] († 1-я пол. VI в.), прп. Палестинский (пам. в субботу сырную), ученик прп. *Саввы Освященного*. Согласно Житию прп. Саввы, написанному его современником *Кириллом Скифопольским*, в 491 г., вскоре после основания Великой Лавры, к преподобному пришел И. — «богоносный и славный божественными дарами муж», родом армянин, вместе с 2 учениками — Петром и Павлом. Прп. Савва разрешил им поселиться в пещере, дал небольшую келью и позволил совершать в малой церкви правило псалмопения по-армянски в субботу и воскресенье. Число армян в мон-ре постепенно увеличилось, и в 501 г. прп. Савва перевел их в «созданную Богом церковь» (Θεοκτιστος; пещерная ц. свт. Николая Чудотворца). Позволив армянам совершать правило псалмопения и читать Евангелие на родном языке, он установил приобщаться Св. Таин вместе с греками (*Cyr. Scyth. Vita Sabae. S. 117*).

В Житии также рассказывается об И., диак. Великой Лавры, к-рый вме-

сте с прп. Саввой и нек-рыми др. его учениками в апр. 529 г. прибыл в К-поль по поручению *Петра*, патриарха Иерусалимского, чтобы просить имп. *Юстиниана I* об освобождении от податей разоренных самарянами Первой и Второй Палестины. Пока император советовался с поданными об удовлетворении прошения, прп. Савва отошел в сторону и молился. И. спросил, почему он удалился от правителя? Преподобный ответил: «Они, сын мой, делают свое дело, а мы должны делать свое» (*Ibid. S. 178*). По возвращении в сент. 533 г. в Иерусалим прп. Савва обнаружил указы императора и разделил полученные средства между осн. монастырями им. И., недовольный распределением денег, ушел из Великой Лавры и поселился на расстоянии ок. 5 стадий к северу от Пещерного мон-ря. Узнав об этом, прп. Савва взял с собой неск. верных ему монахов, орудия, деньги и продовольствие и за короткое время построил там часовню и кельи. Прп. Савва назначил И. настоятелем обители и завещал жить согласно уставу Великой Лавры. По мнению издателя Жития прп. Саввы Э. Шварца, И., диак. Великой Лавры, не является одним лицом с И. из армян.

В «Настольной книге для священно-церковно-служителей» С. В. Булгакова среди преподобных, поминаемых в субботу сырную, упомянуты ученики прп. Саввы: Анфим, Афродисий, Дометий и И. (из армян).

Ист.: *Cyr. Scyth. Vita Sabae. S. 85–200*; ЖСв. Дек. С. 119–171.

Лит.: *Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей*. М., 1993^р. Ч. 1. С. 545–547; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 599.

А. Н. Крюкова

ИЕРЕМИЙ И АРХИЛИЙ, мученики (пам. 6 апр.). Краткие сведения об этих святых были внесены в составленную в сер. XII в. на Руси 2-ю (пространную) редакцию Пролога со ссылкой на 28-ю «Беседу на Евангелие» свт. *Григория I Великого* (Двоеслова) (*Greg. Magn. In Evang. 28. 3 // PL. 76. Col. 1212*). Эту проповедь святитель произнес в ц. мучеников Нерее и Ахилия в Риме (см. подробнее в ст. *Нерей и Ахилий*). При переводе имена рим. мучеников были искажены: в Прологе они названы *Иеремией* и *нереем Архилием*. Это сказание впоследствии вошло в состав стихного Пролога и затем — в ВМЧ, где святые именуются уже

Иереем и Ахилием. В «Житиях святых, на рус. яз. изложенных по руководству Четых Миней свт. Димитрия Ростовского», читаются имена Иеремий и Алхимий, в совр. календаре РПЦ — Иеремий и Архилий, иерей.

Ист.: ВМЧ. Апр. День 1–8. Стб. 168–169, 198; ЖСв. Апр. С. 123; Григорий Двоеслов, *свт. Беседы на Евангелия // Избр. творения*. М., 1999. С. 254–259.

Лит.: Сергий (Спасский). *Месяцеслов*. Т. 2. С. 100.

ИЕРЕМИ́Я [евр. יֵרֵמְיָהוּ, *yirmā-yāhū*] (ок. 645 г. до Р. Х. — 1-я пол. VI в. до Р. Х.), 2-й из великих ветхо-



Прор. Иеремия.
Миниатюра из Книги Пророков.
X — нач. XI в.
(Ath. Laur. Plut. V 9. Fol. 127)

заветных пророков (пам. 1 мая), по происхождению из священнического рода. Автор *Иеремии пророка книги* и, вероятно, нек-рых др. библейских книг, связанных с его именем (см. статьи *Иеремии послание*, *Иеремии плач*).

В Ветхом Завете. И. род. под Иерусалимом, в небольшом левитском городке *Анафофе*, его отцом был Хелкия (Иер 1. 1). В годы правления царя *Манассии*, когда пророки подвергались преследованиям, И. был еще ребенком (4 Цар 21. 16; Иер 2. 30); в юности он стал свидетелем восстановления Иудеи при благочестивом царе *Иосии*, который воспользовался упадком Ассирии и вернул под свою власть сев. области страны. В 13-й год царствования Иосии (ок. 627 г. до Р. Х.) Господь призвал И. к пророческому служению. «И простер Господь руку Свою,

и коснулся уст моих, и сказал мне Господь: вот, Я вложил слова Мои в уста твои» (Иер 1. 9). И. этому противился. «О, Господи Боже! — молился он, — я не умею говорить, ибо я еще молод». Но Господь определил его судьбу: «...прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя» (Иер 1. 5–10). Он призвал И. к служению: «Смотри, Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать» (Иер 1. 10).

В 622 г. до Р. Х. царь Иосия провел богослужебную реформу. Забытая книга закона, к-рую нашли в храме (4 Цар 22. 3–20), была объявлена священной для всего народа. В соответствии с указаниями книги по реформе Иосии были упразднены все святилища, кроме храма Соломона. И. поддержал эти преобразования (Иер 11. 2), но священники Анафофа были недовольны этими действиями и враждебно стали относиться к И. Первые проповеди И. были направлены против тех, кто слишком полагались на политическое возрождение царства. И. проповедовал, что благословение Божие сохранится, только если люди покаются, будут свято блюсти законы справедливости и станут уповать на Бога, а не на земную силу. Но в Иерусалиме слова пророка не были услышаны.

Царь Иосия выступил против егип. фараона, воевавшего с усилившимся Вавилонским царством, и погиб в битве при *Мегиддо* (609 г. до Р. Х.). Израиль на время стал данником Египта. Царем в Иерусалиме фараон Нехао II поставил *Иоакима* (607–597 гг. до Р. Х.), к-рый не собирался продолжать дело своего отца Иосии.

Пророк описывает нек-рые события царствования Иоакима. Вскоре после его восшествия на престол, в один из праздников, когда во дворе храма собралось мн. молящихся из всех городов Иудеи, И. по повелению Божию возвещает народу, что Иерусалим будет поражен проклятием, а храм постигнет участь Силома, к-рый был разрушен (Иер 26. 6). С этого времени начинается борьба И. со священниками и с лжепророками Иерусалима. Он проповедует, что иудеям нельзя уповать на святыню, пока они будут «притеснять иноземца, сироту и вдову», пока не покончат с нечестием и со злыми обы-

чаями. Пророка пытались схватить, и только вмешательство царедворцев спасло И. Однако царь Иоаким велел казнить одного из единомышленников И., прор. Урию (Иер 26.



Прор. Иеремия.
Роспись собора Св. Софии в Киеве.
40-е гг. XI в.

23). После этого события начинается крестный путь пророка. Свои переживания он изливает в псалмах, к-рые часто называют «исповеданиями» И. (Иер 11. 18–23; 12. 1–6; 15. 10–21; 17. 12–18; 18. 18–23; 20. 7–18). Он предвидел, что народу не избежать возмездия, но не имел возможности предотвратить его, т. к. правители не обращали внимания на его предсказания. И. не остановился и перед прямым обличением царя Иоакима (Иер 22. 15–19). Лжепророки схватили И. и, представив на суд князей и народа, требовали его немедленной смерти (Иер 26. 8). Только усилиями некоторых благорасположенных к нему князей он был спасен от расправы (Иер 24).

В 604 г. в Вавилоне царем стал Навуходоносор II. И. было открыто, что Израиль должен посвятить себя делам веры и не противиться новому владыке Востока. Пророчества об этом И. продиктовал своему ученику *Варуху*, к-рый прочел их перед народом в храме (Иер 36. 1–8), после чего царедворцы отнесли свиток царю. Иоаким слушал чтение по частям, отрывал прочитанные куски свитка и бросал их в жаровню. И. с Варухом едва спаслись от царского гнева, «но Господь сокрыл их» (Иер 36. 26). Позднее в тайном убежище И. и Варух вторично запи-

сали пророчества, и еще было «прибавлено к ним много подобных тем слов» (Иер 36. 32). Вскоре И. схватили и поставили у ворот в колодцах.

Осенью 597 г. царь Иоаким скончался. Престол перешел к его сыну *Иехонию*. Но и он не внимал голосу И. и поддерживал фараона в его войне против Навуходоносора. Свящ. и надзиратель при храме Пасхор, услышав пророчества И. о грядущих бедствиях, ударил его и «посадил в колоду» при Вениаминовых вратах храма. На следующий день, когда Пасхор его выпустил, пророк вновь возвестил, что Господь предаст всю Иудею в руки вавилонского царя, который разорит страну и уведет народ в Вавилон (Иер 20. 1–6). В 597 г. до Р. Х. Навуходоносор осадил город, без боя взял его и переселил в Вавилон Иехонию, часть иудейской знати и много жителей. В числе уведенных в плен находились и лжепророки, утешавшие народ надеждой на скорое возвращение домой.

На престол Иудейского царства возшел 3-й сын Иосии, Матфания, принявший тронное имя *Седекия* (597–586 гг. до Р. Х.), но и при нем положение И. не изменилось. Борьба с лжепророками продолжалась. Седекия решил укрепить свою власть и присоединиться к антивавилонскому союзу моавитского, идумейского и др. царей. Теперь И. надеялся только на «остаток» Израиля — на тех, кто были уже уведены на чужбину (Иер 24. 1–10; 29): они должны покаяться и понять свое истинное призвание. И. продолжал говорить о непротивлении вавилонянам, за что был объявлен изменником и брошен в ров, где едва не погиб. Пророк спялся благодаря ходатайству богобоязненного царедворца Авдемелеха, И. снова перевели в караульное помещение дворца, где царь тайком вопрошал его о будущем. И. тщетно внушал ему: необходимо оставить расчеты на союзников и сохранять верность Навуходоносору. Для вразумления Седекии И. по повелению Божию явился на улицах Иерусалима с узами и ярмом на шее (Иер 27. 2); такие же ярма он послал и к 5 царям, вступившим с Седекией в коалицию против Вавилона. Лжепрор. Ананию, сокрушившего ярмо на шее И. (Иер 28. 10) и предсказавшего возвращение из плена через 2 года (Иер 28. 3–4), И. уличил во лжи. В том же году Анания умер (Иер 28. 15–17).

В 588 г. вавилоняне вторглись в Палестину, разрушили основные крепости. В осажденном Иерусалиме начался голод. В 587/6 г. Иерусалим пал. Царь с нек-рыми царедворцами и частью воинов пытался скрыться за Иорданом. Его схватили и отвели в сир. город Риблу, где по приговору Навуходоносора царских сыновей закололи на глазах отца, а его самого ослепили, в оковах отвели в Вавилон, и он умер в темнице. Иерусалим был разрушен, а храм сожжен вместе с ковчегом, как предсказывал И.

После разрушения Иерусалима и переселения иудеев в Вавилон жители города освободили пророка. Навузардан, начальник царских телохранителей, по повелению Навуходоносора предоставил И. выбрать место жительства. Пророк пожелал остаться в своем отечестве и быть советником Годолии, нового наместника Иудеи. Но вскоре Годолия был убит сторонниками военной партии, к-рые, совершив это преступление, решили бежать в Египет от гнева Навуходоносора. Они заставили И. идти с ними. Какое-то время он жил и проповедовал в иудейской колонии Египта. В последние годы Господь вселил в сердце престарелого пророка надежду на возвращение в землю обетованную. Один из циклов его речей, условно называемый «Книга утешения» (Иер 30–31), возвещал уже о новом завете (см. *Иеремии пророка книга*).

В поздней библейской литературе. Автор книг Паралипоменон отмечает политические события, связанные со служением И. В 2 Пар 35. 25 упоминается плач, сложенный И. на смерть царя Иосии, к-рый погиб в 609 г. до Р. Х. у Мегиддо в битве с войсками фараона Нехао II (см. об этом также в ст. *Иеремии плач*). В 2 Пар 36. 12 о царе Седекии говорится, что «делал он неугодное в очах Господа, Бога своего» и «не смирился пред Иеремиею пророком, пророчествовавшим от уст Господних». Аллюзиями на события Книги прор. Иеремии исследователи считают 2 Пар 36. 13, 15 (*Rudolph W. Chronikbücher. Tüb., 1955. S. 334–337; Wolff. 1976. S. 6*). Указ Кира II об освобождении иудеев вышел «во исполнение слова Господня, сказанного устами Иеремии» (2 Пар 36. 22).

Иисус, сын Сирахов, среди ветхозаветных праведников упоминает И. (Сир 49. 6–7), к-рого цари иудейские «оскорбляли, хотя он еще во чреве

освящен был в пророка, чтобы искоренять, поражать и погублять, равно как строить и насаждать» (Сир 49. 9). В 2 Макк 15. 12–16 сообщается о сонном видении Иуде Маккавею: он должен был «возбудить к мужеству» своих воинов. Вместе с первосвященником Онией ему явился др. муж, «украшенный сединами и славою, окруженный дивным и необычайным величием», это, по словам Онии, был И., «который много молится о народе и святом городе». Он дает Иуде золотой меч, чтобы поразить всех врагов. (Образ И. как небесного ходатая присутствует в последующей иудейской традиции.)

Др. традиции, связанные с И., сохранили жившие в Египте иудеи. Из «записей пророка Иеремии» (2 Макк 2. 1) известно, что пророк не только предостерегал от забвения закона и призывал иудеев «не заблуждаться мыслями» перед изображениями языческих богов, но и приказывал взять с собой огонь жертвенника (2 Макк 2. 1–3), который сохранился до времени Неемии, когда от него вновь был зажжен огонь в алтаре. Кроме того, пророк «по бывшему ему Божественному откровению» взял с собой скинию, ковчег и жертвенник и спрятал их в пещере на горе Нево, где священные предметы должны были храниться, «доколе Бог, умиловослюбившись, не соберет сонма народа» «и явится слава Господня и облако, как явилось при Моисее, как и Соломон просил, чтобы особенно свяtilось место» (2 Макк 2. 4–8). Прор. Даниил сообщает, как он прочитал в Книге прор. Иеремии о 70 годах плена (Иер 25. 11; 29. 10), которые им истолкованы как 70 седмин (Дан 9. 2, 24). Мн. аллюзии на Книгу прор. Иеремии встречаются в 4-й книге Ездры (4 Ездр 1. 4–6, 25–26, 30–33; 2. 1, 18–19, 31; 15. 10–11, 23, 28–29, 57; 16. 9).

Во время земной жизни Иисуса Христа иудеи ожидали воскресения И. из мертвых (Мф 16. 14).

В апокрифах и экзегетической литературе. В первые века по Р. Х. возник ряд апокрифических писаний, сохранивших предания о судьбе И. и его секретаря Варуха. К этим произведениям относятся Апокалипсисы Варуха (сирийский (100–120 гг. по Р. Х.) и греческий (II в.)), к-рые позднее были отредактированы христианским автором, а также созданные в 1-й трети II в. Паралипомены Иеремии (об этих произведениях

см. в ст. *Варух*). Интерес иудеев к И. особенно очевиден после разрушения храма в 70 г. и до поражения восстания Бар-Кохбы (135), а также неск. десятилетий после этого события. Пророчества И. о катастрофе, постигшей Иудею в результате иноземного завоевания, понимаются также как предсказания более позднего по времени рим. завоевания, при этом сохраняются ожидания, что предреченные в древности пророком спасение и восстановление страны осуществляются и после разгрома, учиненного новыми завоевателями. В егип. диаспоре, где И. пребывал в последние годы жизни и, возможно, умер, сохранилось много произведений о пророке. В апокрифическом «Жизнеописании пророков», составленном после 70 г. (*Vitae prophetarum*. 46. 14 // *Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte* / Hrsg. Th. Schermann. Lpz., 1907. S. 81–89), добавляются сведения о его сестре Сусанне (*Propheten- und Apostellegenden*. S. 85). Так же как во 2-й книге Маккавейской, в «Жизнеописании пророков» сообщается о спасении в Египте пророком скинии, ковчега и жертвенника, а также людей от змей и крокодилов, о предсказании языческим жрецам гибели их богов (*Wolff*. 1976. S. 39–43). В «Жизнеописании...» говорится и о смерти пророка: он был побит камнями иудеями, умер в Тафне в Египте и похоронен при доме фараона. Позднее Александр Великий перенес его тело в Александрию (ср.: *Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 77, упом. памятник, к-рый был украшен царшей Еленой). В окрестностях города и в городе его прах изгонял змей и крокодилов.

Деятельность И. и его вражда с царем Седекией описаны в «Апокрифе Иеремии», первоначально греч. происхождения (Египет, III/IV в. по Р. X. (*Marmorstein*. 1928)). Его копт. и араб. редакции содержат поздние христ. добавления из Евангелий детства (изд.: *Kuhn*. 1970; *Mingana*. 1927; Апокриф. 2001; об этом см. также в ст. *Иеремии пророка апокрифы*). Навуходоносор решается напасть на народ Божий, когда узнает о расцвете идолослужения при Седекии (Апокриф. 2001. С. 231–232). Напрасно И. просит Бога помиловать народ Израиля, ибо среди этих людей нет ни одного праведника (Там же. С. 235; ср.: Быт 18. 20–33). И. прячет ключи от храма, уходит с на-

родом в вавилонский плен и молится за него (Апокриф. 2001. С. 240; *Kuhn*. 1970. P. 291–308; *Mingana*. 1927. P. 169–175). При персид. царе Кире II пророку позволено с почестями вернуться в Иерусалим вместе со своим народом (Апокриф. 2001. С. 241).

В соч. «Пещера сокровищ» (христианском по происхождению, но содержащем достаточно ранние евр. предания о пророках) имеются сообщения (их источник неизв.) об И.: после разрушения Иерусалима «никого не осталось в городе, кроме пророка Иеремии, который жил в нем и 20 лет оплакивал его. Пророк Иеремия умер в Самарии; его похоронил священник Ор в Иерусалиме, как его о том просил Иеремия» (*La caverne des trésors*. Lovanii, 1987. Vol. 2. P. 124–125).

Евсевий Кесарийский приводит фрагмент сочинения иудейского историка Евволема (сер. II в. до Р. X.) об И. (*Euseb. Praer. evang.* IX 39. 1–5), в к-ром сообщается, что ко времени царя «Ионакима» (т. е. Иоакима, 608–597 гг. до Р. X.) И. обличал служение Ваалу и возвещал о предстоящей катастрофе, имеются текстовые совпадения с Иер 1. 3; 4. 16; 36, с апокрифическими сочинениями, к-рые встречаются в др. источниках. Так, Навуходоносор принял решение о войне с иудеями, только когда узнал о проповеди И. о грядущей каре Божией и о том, что пророк смог спасти ковчег завета со скрижалями закона (ср.: 2 Макк 2. 4–8). Сообщается также о сожжении 1-го свитка пророчеств И. (ср.: Иер 36. 21–26), но с уточнением, что по приказу царя сжечь свиток должен был сам пророк, но ему удалось избежать этого (*Wolff*. 1976. S. 16–17).

Достаточно подробно рассказывает о личности и служении И. *Иосиф Флавий* (*Ios. Flav. Antiq.* X 78–XI 1), точно следуя тексту Книги прор. Иеремии. В 5 Езд 2. 18 И. упоминается среди помощников, к-рые, согласно обетованию, должны прийти к христианам. В предсказании суда в 6 Езд 15. 57 содержится аллюзия на Иер 18. 21. В Книге Сивилл И. — один из тех, кто предстоит у трона Христа во время последнего Суда (*Sib.* 2. 249).

О жизни И. упоминается в экзегетических произведениях раннехрист. авторов. *Феофил Антиохийский* (180) без указаний на конкретные места в Книге прор. Иеремии описывает



Прор. Иеремия.
Мозаика кафедрального мон-ря
вмц. Екатерины на Синае. 550–565 гг.

события истории Израиля — от гибели царя Седекии и завоевания Иерусалима до окончания 70-летнего вавилонского плена (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* 3. 25). Сщмч. *Инполит Римский* — 1-й раннехрист. автор, интересовавшийся личностью пророка и историческими обстоятельствами его служения. И. упоминается в «Хронике» (*Hipp. Chron.* 719) и в списке священников как сын Хескии, к-рый в 18-й год правления Иосии нашел в храме книгу закона (673–674) (*Ibid.* 675–680). В комментарии на Книгу прор. Даниила сказано, что Сусанна, жена Иоакима (Дан 13. 2), названа дочерью священника Хелкии, тогда И. можно считать ее братом. Со всеми пленниками он идет в Египет, живет и проповедует в Тафнисе, побит камнями иудеями (*Hipp. In Dan.* I 12. 8; ср.: *Clem. Alex. Strom.* I 120. 2–3, здесь же отмечается, что современником И. был прор. «Амбакум» — 122. 4).

Раввины рассматривали И. прежде всего как пророка, возвещавшего о Суде (Вавилонский Талмуд, Берахот. 57б; *Wolff*. 1976. S. 10). В то же время они не забывали традиц. образ И., известный уже из Маккавейских книг, — пророка — утешителя и молитвенника за народ. И. часто сравнивается с Моисеем (*Ginzberg L. The Legends of the Jews. Phil.* 1939. Vol. 6. P. 386). В последние дни И. вместе с Илней возьмет землю обетованную для народа Израиля (*Ibid.* P. 341). Иерусалим мог быть разрушен только после того, как И. оставил город, он ограждал его молитвами как каменной стеной (*Ibid.* P. 393). И. иногда причисляется к библейским праведникам, к-рые жи-

выми были взяты на небеса (Ibid. P. 400, 412), но в текстах сообщается о смерти и даже о мученичестве пророка в Египте, Палестине и Вавилоне. Иудейские легенды о рождении, юности, призвании и служении пророка во многом противоречивы (Rothoff A. Jeremiah // EJud. Vol. 9. P. 1359–1360).

Места, связанные с именем И. Наиболее достоверным, по мнению исследователей, является упоминание о том, что иудеи побили камнями И. и он был похоронен в доме фараона в г. Тафнисе (LXX: Τάφνας; в наст. время от города остался курган в окрестностях Телль-эль-Фарамы, близ Порт-Саида) (Jeremias. 1958. S. 108, 111). *Иоанн Мосх* сообщает о захоронении останков И. в Тетрапиле, на пересечении 2 основных дорог Александрии (Ioan. Mosch. Prat. spirit. // PG. 87. Col. 2929).

В позднем иудейском предании гроб некоего Иеремии в окрестностях г. Тивернада идентифицируется с гробом пророка (Jeremias. 1958. S. 111).

В путевых заметках мон. Эгерни (381–384) говорится о башне в г. Анафофе, в 4 рим. милях от Иерусалима, где И. написал плач (CCSL. Vol. 175. P. 96; Wilkinson J. Egeria's Travels. L., 1971. P. 186). В разных паломнических описаниях св. мест VI в. трижды упоминается яма, в к-рой был заключен И. (Иер 38. 6); архидиак. Феодосий указывает ее место в Иерусалиме, у претории Пилата, рядом с ц. Св. Софии (CCSL. Vol. 175. P. 118); согласно Иерусалимскому breviарию, И. был брошен в Силоамскую купель (Ibid. P. 112); по сообщению анонимного паломника из г. Пяченца, его бросили у городских ворот в стоячую воду (Ibid. P. 141).

Лит.: Писарев С. Д. Св. пророк Иеремия // ДЧ. 1863. № 6. С. 87–114; № 7. С. 177–209; № 8. С. 277–316; Бухарев А. М. Св. пророк Иеремия: Очерк его времени, жизни и пророческой книги. М., 1864; Афанасьев Д. П. Толкование на кн. пророка Иеремии. Ставрополь, 1894; Варфоломей (Ремов), еп. Пророк последних дней Первого Иерусалима // В память 100-летия (1814–1914) МДА: Сб. ст. Серг. П., 1915. Ч. 2. С. 537–548; Mingana A. A. Jeremiah Apocriphon // Woodbrooke Studies. Camb., 1927. Vol. 1. P. 148–191; Marmorstein A. Die Quellen des neuen Jeremia-Apocriphon // ZNW. 1928. Bd. 27. S. 327–337; Jeremias J. Heiligengräber in Jesu Umwelt. Gött., 1958; Bright J., ed. Jeremiah. Garden City (N. Y.), 1965, 1985². (Anch. Bible; 21); Wolff Ch. Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum. B., 1976; Kuhn K. H. A Coptic Jeremiah Apocriphon // Le Muséon. 1970. Vol. 83. P. 95–135, 291–350; Апокриф прор. Иеремии // Изречения

египетских отцов. СПб., 2001². С. 222–245; Штаудингер Р. Я., диак. Образ прор. Иеремии в Свящ. Писании // ЛиО. 2004. № 2(40). С. 19–43; № 3(41). С. 10–29.

Э. П. С.

Гимнография. Память И. отмечается 1 мая в Типиконе Великой ц. IX–XI вв. (Mateos. Turisop. T. 1. P. 278); указан тропарь на Пс 50 2-го гласа Τοῦ προφήτου σοῦ Ἱερεμίου (Пророка твоего Иеремии); на литургии назначается прокимен из Пс 67, Апостол — Деян 3. 19–26, аллилуарий со стихом из Пс 96, Евангелие — Мф 16. 13–18, причащен Пс 32. 1.

В Типиконах студийской традиции память И. также отмечается 1 мая. Согласно Студийско-Алексиевскому Типикону 1034 г. (по списку ГИМ. Син. № 333), поется отпустительный тропарь И. (отличный от Типикона Великой ц. — «Честное пророка...»); служба на литургии включает: прокимен из Пс 109, Апостол — Евр 4. 14 — 5. 6, аллилуарий, Евангелие, причащен (те же, что в Типиконе Великой ц.). В Евретидском Типиконе 2-й пол. XI в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 451) 1 мая помещен устав соединения последований И. и мч. Саввы Стратилата (переносится со 2 мая); последование И. состоит из тропаря, канона, цикла стихир-подобнов, седальна. Согласно Мессинскому Типикону 1131 г. (Arranz. Turisop. P. 148), последование И. соединяется только со службой Троицы; указан тропарь И. (тот же, что в Типиконе Великой ц.); на литургии назначается прокимен из Пс 109, Апостол — Иак 5. 10–20, аллилуарий со стихом из Пс 98, Евангелие — Лк 4. 22b–30, причащен Пс 111. 6b.

В различных редакциях Иерусалимского устава И. назначается общий отпустительный тропарь (тот же, что в Типиконе Великой ц.) и указываются те же чтения на литургии, что и в Мессинском Типиконе, за исключением Апостола — 1 Кор 14. 20–25. В ранних редакциях назначается тот же Апостол, что и в Мессинском Типиконе (Lossky. Turisop. P. 212; Миркович. Типикон. С. 105б; «Романов Типик» — Berolin. Preuss. Вук. N 49), иногда встречается чтение Рим 7. 14 — 8. 2 (см.: Апостол — РГБ. Троиц. 82). В слав. Минеях и Типиконах в XVII в. (в частности, в первопечатном моск. Типиконе 1610 г.) появляется кондак пророка, 3-го гласа.

Последование И., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 2-го гласа Τοῦ προφήτου σοῦ Ἱερεμίου (Пророка твоего Иеремии); кондак 3-го гласа Ἐκτίσις ἁγίου, велиκῆ προφήτου ἡ μάρτυρος (только в славянских); анонимный канон плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа без акростиха, ирмос: Ὑψῶν διδοεύσας (Воды прошеду); нач.: Πρό τοῦ σὲ πλασθῆναι προγνωστικῶς (Прежде твоего создания пророчествовав); цикл стихир-подобнов; седален.

А. А. Лукашевич

Иконография. Одно из самых ранних изображений И. встречается в мозаиках ц. Сан-Витале в Равенне (546–547), где пророк представлен могучим старцем в античных одеждах, с плотной фигурой,



Прор. Иеремия.
Миниатюра из Книги Пророков. 1489 г.
(РГБ. Ф. 304.1. № 90. Л. 291 об.)

с длинными седыми волосами, разложенными на прямой пробор и спускающимися косами на плечо, с густой округлой короткой бородой. В мозаиках кафедрального собора св. Екатерины на Синае (550–565) И. — молодой человек с темными пышными короткими волосами, падающими прядками на лоб, с узкой полоской усов и аккуратной короткой окладистой бородой. В IX в. в мозаиках Софии К-польской И. был изображен в виде среднего человека с темными волосами и резкими чертами лица (известно по рис. Г. Фоссати). В Толковании на Книгу пророков X — нач. XI в. (Laurent. Plut. V 9. Fol. 127) И. — стройный человек с суровыми, резкими чертами лица, с длинными черными волосами, со спускающейся на плечо косою, с длинной широкой бородой из волнистых прядей. Его поза статична и торжественна. Иной вариант в Книге пророков 1489 г. (РГБ. Ф. 304.1. № 90. Л. 291 об.): И. — седой старец с длинными прямыми прядями и клинообразной бородой. В отличие от миниатюры X — нач. XI в. образ дан в движении, разворачивающийся свиток имеет сложный абрис.

И. всегда облачен в античные одежды: хитон, как правило, с клавом и гиматий, по-разному задрапированный. Чаще И. изображают с непокрытой головой, с прядями, падающими на правое плечо. В иконографии позднего средневековья

на И. иногда появляется шапочка, как у прор. Даниила, или тюрбан. Жест его правой руки часто в именованном перстосложении обращен вверх, ко Господу (напр., собор Сан-Марко в Венеции, 2-я пол. XI — нач. XIII в.), в др. иконографическом варианте рука И. поднята перед грудью (собор Св. Софии в Вел. Новгороде, 1109). Исследователи постоянно отмечают сходство изображений И. и пророков Исая и Иезекииля.

Изображения И. с атрибутом — каменной скрижалю завета — редки (иконы «Похвала Богоматери, с Акафистом» — ок. 1502, ГРМ; 2-я пол. XVI в., ГММК). Как правило, в руках у пророка свиток, который в отдельных случаях свернут (напр., в Книге пророков) или по форме напоминает свиток ап. Петра (напр., в мон-ре Паммакарistos (Фетхие-джам) в К-поле), иногда пророк обеими руками держит развернутый поперек свиток (ц. Сан-Витале в Равенне). На развернутом свитке чаще всего присутствует текст Вар 3. 35 (напр., София К-польская, ок. 878; ц. вмч. Георгия в мон-ре Старо-Нагоричино, 1317–1318) или Вар 3. 36 — вероятно, самый ранний из известных текстов в монументальном искусстве (ц. Санта-Мария дель Аммиральо (Марторана), Палермо, Сицилия, 1143–1148; ц. Панагии Паригоритиссы

или Иер 31. 31 («Вот, наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет»).

В декорации храмов И., как и др. пророков, обычно изображали в куполе и в вост. части храма: в алтаре кафоликона (мон-рь вмч. Екатерины на Синае, 550–565), как один из больших пророков И. часто представлен в ряду пророков в куполе и барабане главы (мон-рь Хора; ц. Панагии Аракос близ Лагудеры на Кипре, 1192; Введенская ц. мон-ря Нова-Павлица; ц. праведных Иоакима и Анны (Кралева ц.) в Студенице; ц. Успения Богородицы в Дафнии, ок. 1100; ц. Панагии Паригоритиссы в Арте; монастырь Паммакарistos в К-поле, ок. 1315; ц. св. Апостолов в Фессалонике, 1312–1315; ц. Богородицы Одигитрии в Печче, ок. 1337), в центральной апсиде на арке (Токалы-килисе в Гёреме), в парусах (ц. Санта-Мария дель Аммиральо (Марторана), Палермо), на склоне подпружной арки (ц. Рождества Христова на Красном поле в Вел. Новгороде, 90-е гг. XIV в.), на стене в пресбитерии рядом с композициями «Гостеприимство Авраама» и «Жертвоприношение Авраама» (ц. Сан-Витале в Равенне). В базиликальных постройках фигура И. помещалась в среднем поясе на сев. и юж. стенах между окнами (ц. Сант-Аполлинаре Нуово в Равенне, ок. 520; ц. Сант-Анджело ин Фор-

«Похвала Богоматери» (кон. XVI в., ГИМ). Иногда И. изображают среди святых на полях Богородичных икон: «Богоматерь Знамение» (Курская-Коренная) (Знаменская ц. в Нью-Йорке, 1597), «Знамение-Курская с пророками» (сер. XVII в., Музей икон в Реклингхаузене), «Богоматерь Знамение Курская-Коренная» (1871, ГМИР).

В многофигурной композиции «Сошествие во ад», согласно Ерминии Дионисия Фурноаграфота (ок. 1730–1733), И. принято изображать стоящим рядом с пророками Ионой, Исаяей и прав. Авелем. На «Малом» и «Большом» саккосах (Византия, сер. XIV в., ГММК) образ И. находится рядом с «Распятием».

В разных списках Христианской топографии Космы Индикоплова на миниатюре, открывающей текст, изображен Голгофский крест, по сторонам которого представлены погрудные изображения пророков Исая и И. (Vat. gr. 699, посл. четв. IX в.). По мнению Е. К. Редина (*Редит.* 1916. С. 11–16), эти пророки, считавшиеся прообразами евангелистов, особо почитались среди старших пророков уже в VI в.

На рус. иконах имя И. иногда изменяли и писали Еремей или Еремея: на иконе «Пророк Иеремия» из Иоанно-Предтеченского монастыря в Москве (XVI в., СПГИАХМЗ), на окладе Евангелия (1577, ГИМ), на иконе «Богоматерь Одигитрия, с прор. Иеремией и св. Иоанном Предтечей» (3-я четв. XVI в., ГВСМЗ).

В иконописном подлиннике новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. под 1 мая И. представлен следующим образом: «Прор. Иеремия: сед, брада Иоанна Богослова, власы с ушей, риза вохра с белилы, испод лазорь; в свитке у него глаголет: Господи, силам суди праведный» (Иконописный подлинник. 1873. С. 28). Образ И. может быть помещен справа от центра пророческого ряда следом за прор. Ионой: «Аки Андрей апостол, риза вохра, испод лазорь, в свитке пишет. Путь ты видех, Израиле, жизни отроковице ко стези ведущей стое руко» (*Большаков*). Подлинник иконописный. С. 10). В Ерминии Дионисия Фурноаграфота И. упомянут как «старец с небольшою бородою, говорит: бысть слово Господне глаголя: прежде неже мне создати тя во чреве, познах тя (Иер 1. 4)» (Ерминия ДФ. Ч. 2. § 132. № 7. С. 562); в разд. «Как изображаются праздники Богородичные» И. единственный описан без атрибута: «Указывает на Богородицу и говорит: аз Тя видех, Отроковице Дево, новаго Израиля путеводящую по стюзам жизни» (Там же. Ч. 3. § 10. «Слыше пророцы Тя предвестиша». С. 557); также И. упомянут в связи с изображением сцен ВЗ: «Прор. Иеремия ввергается в ров», «Прор. Иеремия извлекается изо



Пророки
Авакум, Иеремия, Иона.
Икона. Ок. 1497 г. (ГРМ)

в Арте, ок. 1290; мон-рь Хора (Кахриеджами) в К-поле, ок. 1316–1321). Эти тексты на свитке И. наиболее часто встречаются в визант. и древнерус. искусстве XI–XII вв. Средневеков. богословской мыслью И. рассматривался как ревностный служитель Бога, провозвестник нового завета, т. к. предсказал воплощение Сына Божия и Его страдания. Текст Книги прор. Иеремии на свитках встречается реже: Иер 11. 18 (Введенская ц. мон-ря Нова-Павлица, Сербия, до 1389), Иез 11. 19 (Токалы-килисе в Гёреме, Каппадокия, кон. X в.), Иер 38. 31 (ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, ок. 1320; ц. праведных Иоакима и Анны (Кралева ц.) мон-ря Студеница, Сербия, 1314), Иер 11. 18–19 — часть литургического чтения в Страстной четверг, связанная со Страстями Христа, а Иер 38. 31 — часть службы в субботу Страстной седмицы, связанная с НЗ. На иконах текст свитка чаще из Книги прор. Иеремии — Иер 31. 21 («Обрати сердце твое на дорогу, на путь, по которому ты шла; возвращайся, дева Израилева, возвращайся в син города твои»)

мис, Капуа, между 1072 и 1087). Рельефная фигура И. украшала «Портик славы» собора в Сантьяго-де-Компостела, Испания (1166–1190), сев. портал в Шартрском соборе (ок. 1210), зап. портал в Амьенском соборе (1225–1236).

Изображение И. включалось в пророческий ряд высоких иконостасов на Руси: иконы «Прор. Иеремия» из т. н. Кашинского чина (2-я четв. XV в., ГРМ), из главного иконостаса Софийского собора в Вел. Новгороде (XVI в.), из новгородского Антониева в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря (60-е гг. XVI в., НГОМЗ) и из московского Иоанновского монастыря (2-я пол. XVI в., СПГИАХМЗ); икона «Пророки Иеремия и Геден» из Троицкого собора ТСЛ (1425–1427); иконы «Пророки Авакум, Иеремия, Иона» (ок. 1497, ГРМ) и «Пророки Даниил, Иеремия, Исая» из собора Рождества Пресв. Богородицы Феррантова мон-ря (ок. 1502).

Образ И. часто встречается в близкой к пророческому ряду композиции «Похвала Богоматери», напр. на иконах «Похвала Богоматери, с Акафистом» (сер. XVI в., ГРМ, и посл. треть XVI в., ВГИАХМЗ); на напрестольной пелене

рва Авимелехом», «Второе взятие Иерусалима» (Там же. Ч. 2. § 107–109. С. 549–550) — и НЗ: «Сошествие во ад», где по левую руку Христа стоят пророки Иона, Исаия, И. и прав. Авель (Там же. Ч. 3. § 97. С. 517–518), и «Притча о царе, сотворившем браки сыну», где И. ввергают в тинный ров (Там же. С. 526).

Лит.: Иконописный подлинник новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. с вариантами из списков Забелина и Филимонова. М., 1873. С. 28; *Редин Е. К.* Христианская топография Козьмы Индикоплова по греч. и рус. епискам. М., 1916. Ч. 1; *Mango C.* Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul, Wash., 1962. P. 60. Fig. 86. (DOS; 8); LCI. 1970. Bd. 2. Sp. 387–392; *Николаева Т. В.* Древнерус. живопись Загорского музея. М., 1977. С. 103; *Лазарев В. И.* Визант. и древнерус. искусство. М., 1978. С. 144, 146; *он же.* История визант. живописи. М., 1986; *Belling H., Mango C., Mouriki D.* The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos at Istanbul, Wash., 1978. (DOS; 16); *Gravgaard A.-M.* Inscriptions of Old Testament Prophecies in Byzant. Churches. Copenhagen, 1979. P. 59–65; *Popovich L. D.* Compositional and Theological Concepts in Four Prophets Cycles in Churches Selected from the Period of King Milutin (1282–1321) // *Cyrrilomethodianum.* Thessal., 1984/1985. T. 8/9. P. 290; *eadem.* Hitherto Unidentified prophets from Nova Pavlica // *Zograf.* Beograd, 1988. N 19. P. 30–31, 40; *Лелекова О. В.* Иконостас Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря 1497 г.: Исслед. и реставрация. М., 1988. С. 309–310; *Sinai: Treasures of the Monastery of St. Catherine.* Athens, 1990; Средневек. лицевое шитье: Византия, Балканы, Русь: Кат. выст. М., 1991. С. 38, 40, 44, 46; *Loeiden J.* Early Christian & Byzantine Art. L., 1997. II. 217, 254; *Вахрина В. И.* Иконы Ростова Вел. М., 2003. С. 224. Кат. 67; *Осташенко Е. Я.* Главный иконостас Успенского собора Московского Кремля // *Художественные памятники Моск. Кремля.* М., 2003. С. 27. (Мат-лы и исслед. ГММК; 16); *Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю.* Монументальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI — 1-я четв. XII в. СПб., 2004. С. 21, 300–303; Иконы Вологды XIV–XVI вв. М., 2007. С. 491. Кат. 78; С. 562–563. Кат. 87; С. 678. Кат. 107.

И. А. Журавлева

ИЕРЕМИЯ [греч. *Ἱερεμίας*], прп. (пам. визант. 29 мая), время и место жизни неизвестны. В посвященном ему неопубликованном каноне, сохранившемся в служебной Минее Sinai. gr. 672, XIV в., именуется аскетом и отшельником. Иногда отождествляется с одноименным учеником прп. Саввы Освященного, для чего нет достаточных оснований.

Лит.: *Торцев Ю. С.* 206 (N 628).

Гимнография. В совр. богослужебных книгах память И. не отмечается, однако в рукописях сохранился анонимный канон И. плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа с акростихом Ὑμνον δέχου, παλλάκορ Ἱερεμιά (Песнь прими, всеблаженный Иеремия), ирмос: Ἀσπεν τῷ Κυρίῳ (Поймь гдвн); нач.: Ὑμνος ψαλλοῦν θεῶν μὴ ἴσθαι σου λοβοῦντί μοι (Песнями почитать божественную память твою страждущему мне).

ИЕРЕМИЯ (XI в.), прп. (пам. 5 окт., 28 сент. — в Соборе преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов), Киево-Печерский, в Ближних пещерах почивающий, Прозорливый. И. упоминается в ПВЛ под 6582 (1074/75) г. со ссылкой на



Прп. Иеремия Киево-Печерский.
Гравюра мон. Или. 1656 г.
Патерик, или Отчешик, Печерский.
К., 1661. Л. 145а (РГБ)

несохранившееся Житие прп. Антония Печерского XI в. Рассказ об И. в летописи в свою очередь стал основой Слова в *Киево-Печерском патерике* «О первых чернецах печерских». По свидетельствам летописи и патерики, И. помнил Крещение Русской земли, имел дар прозорливости: «Если что кому предсказывал: доброе ли, злое ли, — сбывалось сказанное старцем» (Древнерус. патерики. 1999. С. 181). Святой, зная тайные помыслы людей, наставлял монахов, намеревавшихся покинуть мон-рь. В кратком Житии И., содержащемся в «Алфавите» мон. *Ионы Керженского* 1807–1811 гг., сказано, что И., крестившись во время Крещения Руси равноап. вел. кн. *Владимиром (Василем) Святославичем*, позднее пришел в *Киево-Печерский мон-рь* и умер здесь в глубокой старости (ЯМЗ. № 15544. Л. 63 об. — 64). Местонахождение мощей И. отмечено в «Тератургиме» *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638).

Имя И. под 5 окт. указано в «Анфологионе, или Избранной Минее на весь год» (К., 1619); данное издание стало 1-й попыткой прославления Печерских святых. Местная канонизация преподобного совершилась в 1643 г., когда по благословиению митр. Киевского св. *Петра (Могила)* протосинкелл и экзарх К-польского патриарха *Мелетий Сириг* составил «Канон преподобным отцам Печерским». И. как имеющий дар предвидения прославляется в 4-м тропаре 3-й песни канона. Отдельный день памяти И. — 5 окт. — указан в месяцеслове «Полуустава» (К., 1643). Память И. под 4 окт. отмечена в Месяцеслове *Симона (Азарьина)* (РГБ. МДА. № 201. Л. 304 об., сер. 50-х гг. XVII в.). В 1684–1690 гг., при киево-печерском архим. *Варлааме (Ясинском; впол. митрополит Киевский)*, установлено празднование преподобным, в Ближних пещерах почивающим, в 1-ю субботу по отдании праздника Воздвижения Креста Господня; в эти же годы была составлена служба Собору, И. упоминается в 4-м тропаре 8-й песни канона преподобным отцам Ближних пещер. Вероятно, в посл. трети XVII в. была написана служба И., преподобным *Дамиану* и *Матфею Прозорливому*, которые названы совместно с И. в летописном сказании 1074 г. Служба преподобным совершается со словословием. Общецерковное почитание И. установлено указами Святейшего Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно которым было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена в общецерковные московские месяцесловы. С 1843 г. совершается празднование Собору всех Киево-Печерских святых и святых, в Малой России просиявших.

Ист.: Канон прп. отцам Печерским / Творение Мелетия Сирига // Акафисты и каноны. К., 1686. Л. 366; Служба прп. Дамиану пресвитеру, Матфею и Иеремии прозорливым // Службы прп. отцам Печерским. К., 1763. Л. 1, 10; Патерик Киевского Печерского мон-ря / Под ред. Д. И. Абрамовича. К., 1911. С. 71, 96, 219, 247; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 189–190; Т. 2. Стб. 180–181; Древнерусские патерики / Изд. подгот. Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 76, 181; Минее (МП). Окт. С. 154–163; Сент. С. 822–823.

Лит.: Описание Киево-Печерской лавры. С. 105, 290, 292; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 309; Дива печер лаврских. К., 1997. С. 48, 56, 124, 126; *Артамонов Ю. А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского // Средневековая Русь. М., 2001. Вып. 3. С. 5–81.

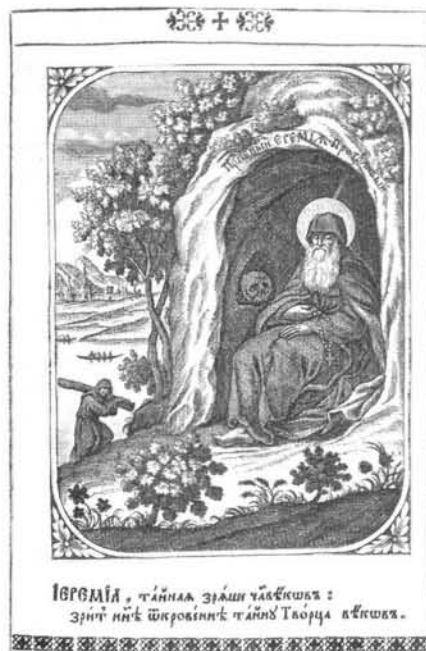
Е. В. Лопухина

Иконография. В иконописных подлинниках XVIII — 20-х гг. XIX в. об образе И. под 5 окт. сказано: «Сед, брада доле Григория Богослова и ширши, на главе клобук черн, риза преподобническа, испод бакан, обе руки сложил вместе у сердца» (БАН. Строг. № 66. Л. 312, «правая страна», 29-й); «подобием стар, сед, брада доле и уже Власиевы на конец, в клобуке черном, правая рука молебна, в левой лествика, риза преподобническа» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 44 об.). Вместе с преподобными Дамианом и Матфеем Киево-Печерскими он упомянут в рукописи XVIII в., принадлежавшей С. Т. Большакову (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 36). В руководстве В. Д. *Фартусова* 1910 г. И. описан как «глубокий старец русскаго типа; лицом худощав, с большой и узкой седой бородой; во власянице, короткой мантнии и круглом клобуке. Можно давать ему хартию с его изречением: Долготерпи и крепко стой в подвиже борения, противу ненавистника добра и врага нашего, ниже поколебим буди» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 38).

На ксилографии 1656 г. из цикла гравюр мастера *Илии* (выполнены для изд.: Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661. Л. 145а) И. представлен прямолично стоящим на холмистом берегу Днепра с проемом пещеры, на фоне Киево-Печерской лавры, в монашеском облачении и в кукле, с четками в левой руке, пальцы прижатой к груди десницы сложены в указующий жест; надпись по сторонам нимба: «Преподобный Еремия Прозорливый». Под изображением стихотворная подпись: «Иеремя, тайная зряше человек: зрит ныне шкворини тайны Творца вквша».

На гравюре «Родословное древо Киево-Печерского монастыря», выполненной мастером Акимом (монограмма АК) в 1643–1676 гг. в Киеве (ДМКДУ), а также предположительно на близкой по иконографии иконе «Древо Киево-Печерских святых» 60-х гг. XVII в. (УИХМ) из ц. Печерской иконы Божией Матери в Угличе (УИХМ) погрудное изображение И. вместе с др. святыми из Киево-Печерского патерика помещено в правой части композиции в одном из цветков древа. На

Печерской иконе Божией Матери с Киевскими чудотворцами 1724 г. письма игум. Корнилия (Уланова) из Ризоположенского мон-ря в Суздале (ГВСМЗ) И. представлен, согласно надписи, «со всеми преподобными отцы, яже обретаются напечатаны в Патерике Киево-Печерском» в левой части иконы (за прп. Антонием Киево-Печерским) в 3-м ряду 2-м слева (между преподобными Матфеем и Дамианом), с надписью на нимбе: «прп(д) иеремя». Он изображен старцем (вполоборота вправо) с впадыми щеками, голова покрыта клобуком, руки в молении. Единлично И. представлен на иконе 40-х гг. XIX в. письма иером. *Иринарха* с учениками из мастерской Киево-Печерской лавры, находящейся у раки И. в Ближних пещерах. Сохрани-



Прп. Иеремя Киево-Печерский.
Гравюра Л. Тарасевича.
Патерик, или Отечник, Печерский.
К., 1702. Л. 143 (РГБ)

лась икона кон. XIX в. с изображением преподобных Дамиана, Матфея и И. (НКПКИЗ).

В составе композиции «Собор Киево-Печерских святых» И., как правило, написан в левой группе чудотворцев Ближних пещер (за прп. Антонием Киево-Печерским) в 9-м ряду крайним слева, оглавно, в кукле. Так, на иконе посл. трети XVIII в. (1771?, Иркутский обл. художественный музей) он облачен в высокий клобук, борода с проседью, наименован прозорливым («пр(д) Иереми прозо»). На иконе 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР) И. имеет характерные черты внешности. На иконе 2-й пол. XIX в. (частное собрание) святой с таким именем представлен в правой части (за прп. Феодосием) в 6-м ряду 3-м

справа, средовек с небольшой русой бородой, в кукле, с поднятой в молении рукой (надпись: «Иереми»). Его образ присутствует на большом эмалевом образке 3-й четв. XIX в. (Нововалаамский мон-рь в Финляндии), на иконе посл. четв. XIX в. (ц. Воздвижения Креста в Женеве, Швейцария). На эстампах с таким сюжетом И. изображен 1-м слева в 9-м ряду; на гравюрах кон. XVIII — 1-й трети XIX в., на литографиях 1893 и 1894 гг. мастерской лавры (ГЛМ, РГБ). На раскрашенной литографии А. Абрамова 1883 г. (ГРМ) И. — 2-й справа в 6-м ряду левой группы.

В монументальной живописи образ И., трактованный в академической манере, был помещен в росписи интерьера храма Христа Спасителя в числе 34 Киево-Печерских святых на лестнице, ведущей на хоры юж. части зап. крыла (70-е гг. XIX в., худож. К. А. Горбунов — *Мостовский* М. С. Храм Христа Спасителя / [Сост. заклуч. части: Б. Споров]. М., 1996. С. 86). В стенописи галереи рус. святых в Почаевской Успенской лавре И. введен в группу подвижников XI в. (живопись кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконков Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в.).

В композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанной мон. *Иулианией* (*Соколовой*) под рук. свт. *Афанасия* (*Сахарова*), на иконах 1934 г., нач. 50-х гг., кон. 50-х гг. XX в. (2 в ризнице ТСЛ, СДМ) и на списках совр. иконописцев (храм Христа Спасителя, ц. свт. Николая в Клёвниках и др.) фигура И. расположена в нижней части композиции в группе чудотворцев Ближних пещер. На лицевых святцах рус. святых 1959–1962 гг., выполненных мон. *Иулианией* в виде прорисей (частное собрание, см.: *Juliana* (*Sokolova*), *unt. Russian Saints* = Святые Руси / Ed. N. Al-dolina. [Jyväskylä], 2000. P. 38), образ И. (в клобуке, с округлой бородой средней величины) помещен под 5 окт., между фигурами преподобных Дамиана и Матфея (согласно тропарю: «...тем же Троицы селение бысте тричисленнии отцы, Дамиане, Иеремие с Матфеем, от Него же благодать приемше, недужныя исцеляете, будущая возвещаете...»).

Лит.: *Ровинский*. Народные картинки. Т. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; Иркутские иконы: Кат. / Иркутский обл. худож. музей; Сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28; Рус. мон-ри: Искусство и традиции / ГРМ. СПб., 1997. С. 169; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 119; *Гончарук* В. М., *Кабанец* Е. П. Дереворит сер. XVII ст. «Родословие древо Киево-Печерского монастыря» як джерело з історії Печерської канонізації // Могильські читання, 1999. К., 2000. С. 56–63; *Горстка* А. Н. Об иконе «Древо Киево-Печерских святых» из Углича // ПКНО, 1999. М., 2000. С. 301–314; *он же*. Иконы Углича XIV–XX вв. М., 2006. С. 130–131, 190. Кат. 67. Ил. 110–111; *Алдошина* Н. Е. Благословенный труд. М., 2001.

С. 231–239; И по плодам узнается древо: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]; Киево-Печерські патерики з колекції Музею книги і друкарства України: Кат. К., 2003; Иконы Владимира и Суздалья. М., 2006. С. 474–479. Кат. 107; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: [Кат.] / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006.

И. Б. Вологодская

ИЕРЕМИЯ [греч. Ἱερεμίας] († 1821), сщмч. (пам. греч. во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Патмосских святых), иером., пострадал во время Греческой национально-освободительной революции. Единственное упоминание об этом святом содержится в синодике *Иоанна Богослова мон-ря на Патмосе*, называемом «Награда» (Βραβεῖον), в котором записывались имена умерших с 1552 г. насельников. В этом документе говорится, что иером. И., эконоом подворья мон-ря ап. Иоанна Богослова на Крите близ с. Стилос, был убит турками 24 июля 1821 г. (причины и обстоятельства не названы). Прославлен в Соборе Патмосских святых, празднование к-рому было установлено в 2005 г. Лит.: Ἀντίπας (Νικηταράς), καθηγούμενος. Βίος καὶ ἀκολουθία τῶν ἐν Πάτμῳ Διαλατψάντων Ἀγίων. Πάτμος, 2006. Σ. 62.

ИЕРЕМИЯ, прмч. (пам. 14 янв.) — см. в ст. *Синайские и Раифские преподобномученики*.

ИЕРЕМИЯ (Леонов Иван Михайлович; 1.01.1876, Курляндская губ. — 1918), прмч. (пам. 1 янв. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских, в Соборе Валаамских святых), мон. Из крестьянской семьи. 12 февр. 1908 г. поступил в *Спасо-Преображенский Валаамский муж. мон-рь*. В число братии официально зачислен 2 июня 1910 г. 4 авг. 1912 г. пострижен в монашество с именем Иеремия. Проходил послушание в слесарной мастерской, позднее был ее смотрителем. С 1917 г. находился в отпуске. Был убит в России в 1918 г. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. Арх.: Архив Спасо-Преображенского Валаамского мон-ря. Ф. 3. Оп. 8: Послужной список за 1917–1918 гг. Лит.: ЖНИР: Янв. С. 4.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ИЕРЕМИЯ, мч. Кесарие-Палестинский (пам. 16 февр.) — см. в ст. *Памфил*, сщмч., пресв., и др. мученики Кесарие-Палестинские.

ИЕРЕМИЯ [груз. იერემია], архиеп. Картли (Мцхетский), предстоятель Грузинской Православной Церкви (Мцхетского Католикосата). Вероятно, занимал кафедру в промежутке между архипастырскими служениями *Ионы* (20-е гг. V в.) и *Григория I* (20–30-е гг. V в.). Сведений об И. в груз. источниках нет. Однако имя Иеремии Иверийского (Иберии) упоминается среди имен 9 епископов (в т. ч. Василинопольского, Ариарафийского, Халкидонского и др.), обратившихся с посланием к Эфесскому *Вселенскому III Собору* (431) с осуждением *несторианства* (Bibliotheca Casinensis. 1873. Vol. 1; Exemplar epistolae. С. 190). Прот. Корнелий *Кекелидзе* считает, что И., выступавший против несториан в К-поле, умер по дороге в Эфес, поскольку среди участников Собора в качестве представителя Иверии (Грузии) упомянут только еп. Феодосий Моставрский (Самтаврский).

Ист.: Bibliotheca Casinensis. Monte Cassino, 1873. Vol. 1; Exemplar epistolae scriptae in Epheso saneto conelilio ab episcopis, qui inventi sunt in Constantinopolim // *Кекелидзе К., прот.* Иеремия Иберии // *Моамбе* (Бюллетень) / Тбилисский ун-т. Тбилиси, 1928. Т. 9. С. 190. Лит.: *Кекелидзе К., прот.* Иеремия Иберии // *Моамбе* (Бюллетень). Тбилиси, 1928. Т. 9. С. 187–198; *он же.* Иеремия Иберии, анти-несторианский деятель V в. // *Он же.* Этюды. 1956. Т. 4. С. 51–62; *Абашидзе З.* Иеремия // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 14 (на груз. яз.).

З. Абашидзе

ИЕРЕМИЯ (сер.— 3-я четв. X в.), болг. свящ. («презвитер»), книжник, к-рому приписывается авторство ряда апокрифических сочинений и компиляций. Имя И. упоминается в неск. источниках: в индексах *книг отреченных* (*Грицевская*. 2003), в послании «мниха Иерусалимского» Афанасия некоему Панку и в заглавии старшего дошедшего рус. списка «Сказания о крестном древе» (сер. XIV в.; ГИМ. Хлуд. № 30Д).

В исследовательской литературе деятельность И. принято датировать 2-й пол. или посл. четв. X в. (СтБЛ. С. 201, 334; *Грашева*. 1995. С. 146). Однако более вероятно, что он работал еще во время существования единого Болгарского царства, до визант. завоевания страны и образования в зап. ее части державы комитопулов. В пользу этого говорит тот факт, что послание Афанасия Панку, старший список к-рого находится в составе Новгородской Кормчей 1280 г. (ГИМ. Син. № 132), известно только в древнерус. традиции,

т. е. оно входило в болг. лит. корпус в период не позднее 60-х гг. X в., получивший известность на Руси вскоре после ее Крещения. Кроме того (хотя это известие не подтверждено греч. источниками), согласно спискам отреченных книг, имя И. было известно К-польскому патриарху *Сисинию II* (996–999), т. к. он предостерегал верующих от отождествления его с соименным святым (свт. *Сисинием I*, патриархом К-польским (V в.), о котором упом. И. («Великий же Сисений патриарх Константина града в своих ему словесех глаголаше сице: «Не мните мя онаго Сисения лживаго, его же написа Еремеа поп неразумным на соблазн людем»» — *Грицевская*. 2003. С. 170)). Маловероятной представляется попытка С. *Рансимена* (*Runciman*. 1940) отнести жизнь и творчество И. к XI в., поскольку болг. лит. памятники этого времени не получили известности у вост. славян.

В «Сказании о крестном древе» изложен ряд ветхо- и новозаветных сюжетов (от исхода евреев из Египта до распятия Спасителя), расположенных в хронологической последовательности и связанных в основном темой истории триединого древа, из к-рого был сделан Голгофский крест. М. И. Соколов, исследование которого лежит в основе совр. традиции изучения памятника, делит текст на следующие главы: 1) об услаждении прор. Моисеем горькой воды в Мерре; 2) о медном змие; 3) о разбойнике Амвросии; 4) о разбойнике Ероме во времена царя Давида; 5) о плане Иерусалимского храма, сообщенном Давидом Соломону; 6) о построении Соломоном храма; 7) об орлах Соломона; 8) о премирниках Соломона на царстве; 9) о рождении Христа в царство Ирода; 10) о черепе (главе) Адама; 11) о том, как Христос пахал плугом; 12) о том, как сын царя Пров нарек Христа братом; 13, 15) о послании царя Авгаря к Иисусу; 14) о посвящении Христа во иерея; 16) о предательстве Иуды и распятии Христа с разбойниками; 17) заключение. В списках отреченных книг тексту уделяется большое внимание, перечисляется ряд отрывков из него в качестве самостоятельных произведений («как Христос плугом орал», «и что Пров царь Христа другом называл», «как Христа в попы ставили», «лоб Адамль, что семь царей под ним сидели» и др.). Источниками «Сказания о крестном



дре» послужил ряд канонических библейских книг (в частности, Товит), ветхозаветных и новозаветных апокрифов (напр., *Иакова Протоэвангелие*, общий источник с *Палеей Толковой*, и др.). Между текстом И. и сказаниями о крестном древе, авторство которых приписывается свт. Григорию Богослову и Севериану, еп. Габальскому, прямой зависимости нет.

«Сказание о крестном древе» получило широкое распространение в болг., рус., серб. и хорватоглаголической средневековой книжности, его рукописная традиция (в особенности восточнославянская XVI–XVII вв. и позднейшая старообрядческая) остается недостаточно изученной. Древнейшие списки представлены серб. сборником попа Драголя 2-й пол. XIII в. (см. *Драголя попа сборник*), серб. (списанным с болг. оригинала) *Берлинским сборником* раннего XIV в., новгородским Хлудовским сборником сер. XIV в. и в наст. время утраченным Львовским сборником рубежа XIII и XIV вв. В заглавиях большинства этих сборников имя И. заменено именами прор. Иеремии, упоминаемого в начале повествования прор. Моисея, Александра (вероятно, Александра мниха — автора канонического слова на праздник Обретения Честного и Животворящего Креста Господня) и др. (о вариантах см.: *Георгиев*. 1966. С. 207).

Начало изучению «Сказания о крестном древе» положил в 1868 г. В. Ягич, атрибутировавший текст И. на основании его сопоставления (по глаголическому «Сборнику Петриса» 1468 г.) со свидетельствами списков отреченных книг; в 1873 г. он издал памятник по Берлинскому сборнику (о к-ром ранее сообщил А. Н. Веселовский; см.: *Веселовский А. Н.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и зап. легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872. С. 170–176). Вскоре после этого А. Н. Попов открыл и опубликовал рус. (Хлудовский) список с именем И. в заглавии (*Попов*. 1875. С. 31–45). Критическое издание и исследование памятника осуществил в 1888 г. Соколов.

В наст. время типологически «Сказание о крестном древе» классифицируется (без установления принадлежности его автора к определенной ереси) как «аканонический» апокриф, т. е. такой, «которые обычно не использовались Церковью, однако по-

скольку они не провозглашали отличных от нее истин, а лишь иначе освещали, то при словесном осуждении могли избегать безоговорочной огненной цензуры» (*Наумов*. 1976. С. 63, 65). Неканоничность «Сказания о крестном древе» осознавалась и была с осуждением отмечена уже современниками его автора. Афанасий, мних Иерусалимский, в «Написании... к Панкови о древе разумном добру излзу» дружелюбно обращается к адресату (читавшему сочинение И. и, вероятно, разделявшему в какой-то мере его взгляды) с довольно подробным разбором текста (к-рый именуется «лживыми баснями») и с призывом «пытати истинного писания» (*Георгиев*. 1966. С. 300–303). Мн. исследователи XIX в. (отчасти под влиянием свидетельства списка отреченных книг в редакции митр. Киевского Киприана, ошибочно именуемой И. учеником Богумила — см.: Там же. С. 204–205; *Кобяк Н. А.* Индекс ложных книг, приписываемый митрополитам Киприану и Зосиме // РФА. 1988. Вып. 4. Прил. 8. С. 712) почти безоговорочно считали И. приверженцем еретического учения богумилов. Ситуация коренным образом изменилась после исследования Соколова (*Соколов*. 1888), посвященного основному сочинению И. — «Сказанию о крестном древе». Основываясь на подробном анализе текста, автор разъяснил как его главные идеи, так и отдельные детали, к-рые решительно противопоставляют этот памятник богумильскому вероучению; наиболее существенно в этом отношении благоговейное почитание И. Креста Господня и др. орудий Его страстей (гвоздей, терния, виноградной лозы, из плодов которой был изготовлен уксус), Богоматери, ветхозаветных пророков и их писаний. Мнение Рансимена о том, что в «Сказании о крестном древе» отразились взгляды позднего (XI в.) богумильства, отошедшего от первоначальной павликианской направленности и перешедшего на мессалианско-гностицистские позиции (*Runcimen*. 1940), не получило признания у позднейших исследователей. В работах филологов 2 — 3-й четв. XX в. неоднократно высказывалось мнение об антибогумильской направленности этого сочинения (*История рус. лит-ры*. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 85–86; *Георгиев*. 1966. С. 205–206). Развивая эту мысль, Э. Георгиев выдвинул даже сомни-

тельный тезис, что И. не был ересиархом, а являлся своеобразным популяризатором христ. вероучения, стремившимся сделать его понятным простым болгарам; также, по его мнению, нет оснований видеть в деятельности И. проявления «оппозиционного настроения, охватившего болгарское общество после включения Восточно-Болгарской державы в Византийскую империю» (*Георгиев*. 1966. С. 206).

Наряду со «Сказанием о крестном древе» списки отреченных книг приписывают И. ложные молитвы против лихорадки («трясавиц»), упоминающие св. Сисиния («О недуге естественном, его же именуют трясавица, яко баеть Иеремеа поп болгарский, глаголет бо окаанный сей, яко седящу святому Сисену на горе Синайстей, и аггела Сихаила именует, еже есть на соблазн людем мнозем...» — *Грицевская*. 2003. С. 170). Они широко распространены в славянской письменности с древнейшего времени (старший список представлен болг. палимпсестом XII в. в кодексе библиотеки Иерусалимского Патриархата; *Hieros. Patr. Slav.* 19. Fol. 43–43 r — см.: *Иванова К.* За един ръкопис с палимпсест от б-ката на Йерусалимската патриаршия // *Palaeobulgarica*. 1994. № 2. С. 26–27), однако эти молитвы несомненно восходят к греч. оригиналу, поэтому И. мог быть лишь их переводчиком и редактором текста.

Кроме того, И. с разной степенью доказательности в лит-ре приписывается ряд др. апокрифических сочинений. Список отреченных книг в составе «*Кирилловой книги*» (М., 1644) относит к числу его творений вопросо-ответное «Сказание, от скольких частей сотворен бысть Адам», входящее обычно в «*Беседу трех святителей*» (*Грицевская*. 2003. С. 208). В 1859 г. А. В. Горский и К. И. Невоструев отметили наличие имени И. в выписках из апокрифической Книги Еноха (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 626–627). Георгиев (*Георгиев*. 1966. С. 217–224) склонен относить к сочинениям И. апокрифическое «Слово на Рождество Христово», изданное И. Я. Порфирьевым по соловецкой рукописи XVI–XVII вв. (*Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой б-ки. СПб., 1890. С. 155–164), в к-ром обнаруживаются частичные совпадения со



«Сказанием о крестном древе». Однако во всех этих случаях речь может идти только о переводе или редактировании И. уже существовавших текстов.

Индексы отреченных книг рисуют И. не только еретиком, но и колдуном, который общался с мертвыми, исходящими из гробов («навы», «навыи»), и с нечистой силой (*Соболевский А. И.* Навье и Верзиулово коло // РФВ. 1890. Т. 23. С. 79–80). Согласно им, сочинения И. «изъялгал, быв в навах на Верзилову (Верзеулову) колу». В последнем неясном определении чаще всего видят искаженное имя Вельзевул. Веселовский на основании легенды о св. Сисинии и его сестре колдунье (согласно эфиоп. версии, демона) допускал существование слав. текста (до сих пор не найденного), в котором сестра Сисиния носила имя Верзилия (*Веселовский А. Н.* Молитва св. Сисиния и «Верзилово коло» // ЖМНП. 1895. Ч. 299. Май. Отд. 2. С. 226–234). Ягич, используя серб. фольклорные материалы о «Верзином коле» (хороводе, в котором колдуны и ведьмы соревнуются в магическом мастерстве и совершенствуют его), предполагал, что речь может идти о поэте *Вергилии*, в средневековой традиции считавшемся волшебником (*Jagić V.* Die südslavischen Volkssagen von dem Grabancijaš dijak und ihre Erklärung // ASPH. 1877. Bd. 2. P. 470–478).

Изд.: *Jagić V.* Prilozi k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga // Arhiv za povjestnicu jugoslavensku. Zagreb, 1868. Knj. 9. S. 91–109; *idem.* Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovenskih rukopisa // Starine. Zagreb, 1873. Knj. 5. S. 79–95; *Попов А. Н.* Описание рукописей и каталог церковной печати б-ки А. И. Хлудова. М., 1875. Приб. 1-е. С. 31–45; *Соколов М. И.* Компильция апокрифов болг. пона Йеремии // Он же. Мат-лы и заметки по старинной слав. лит-ре. М., 1888. Вып. 1. С. 73–211; он же. Сисиниевы молитвы от трясавети // Там же. С. 23–50; Апокрифы новозаветни / Приред. и превод Т. Јовановић // Стара српска књижевност. Београд, 2005. Књ. 23. Т. 2. С. 201–219; *Миклас Х., Тасева Л., Йовчева М.* Берлински сборник: Среднобългарски книжовен паметник от нач. на XIV в. с допълнения от др. ръкописи. София; Виена, 2006. С. 231–252.

Лит.: *Runciman S.* Bogomil and Jeremiah // Сб. в памет на П. Ников. София, 1940. С. 379–383; *Георгиев Е.* Пон Йеремиа // Он же. Литература на изострени борби в средновеков. България. София, 1966. С. 202–231; *Найтов А.* Апокрифи в системите на литературата църковнословянската. Wrocław et al., 1976. S. 51, 63, 65, 67, 69–70; *Петканова-Тотева Д.* Апокрифа лит-ра и фолклор. София, 1978. С. 126–137; СтБЛ. 1992. С. 193, 201–202, 334–335; *Грашева Л.* Йеремиа // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 146–150 [Библиогр.]; *Podskalsky G.*

Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865–1459. Münch., 2000. S. 280–281; *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 170, 172–173, 176–178, 181, 194, 199, 201–202, 207; История на българ. средновеков. лит-ра. София, 2008 (по указ.).

А. А. Турилов

ИЕРЕМИЯ [серб. Јеремија] († 29.06.1815, мон-рь Житомирский), митр. Герцеговинский (1803–1815). По происхождению был греком из К-поля. На Герцеговинскую кафедру (см. *Захумско-Герцеговинская и Приморская епархия*) взшел после смерти митр. Аналии (1772–1802). В 1804 г., в период управления И., в Герцеговине было жестоко подавлено серб. восстание и часто разгорались конфликты среди местного мусульм. населения. И. призывал паству к сохранению мира, лояльности к светским властям и невмешательству в конфликты мусульман. Эти призывы были вызваны не антисерб. воззрениями И., свойственными многим иерархам-фанариотам, а пониманием того, что в данный период любая попытка восстания закончится для сербов жестокой мезью турок. Он поддерживал хорошие отношения с паствой и со священнослужителями и знал, кто из сербов активно выступает против турок, но не выдавал их властям. В сообщении, к-рое в 1803 г. архим. из мон-ря Пива Арсений (Гагович) передал рус. властям в С.-Петербург, отмечено, что народ в Герцеговине «посвящен» освобождению и Герцеговинский митрополит (без указания имени, но на кафедре в это время был И.) «предан русскому престолу». И. тайно поддерживал контакты с рус. консулом в Дубровнике. В 1808 г. его имя упоминается в жалобе К-польского патриарха султану. И. умер от чумы; похоронен в мон-ре Житомирский. Иером. Пахомий в записи о смерти И. отметил, что он был «честным и богобоязненным и смиренным» (*Стојановић.* Записи. Књ. 2. № 3942).

Лит.: *Иоанниќиј (Памучина), архим.* Летопис православне цркве далматинске и херцеговачке: Почетак долазка грчки владика у Херцеговину // Србско-далматински магазин. Задар, 1848. С. 173–177; *Слијепчевић.* Историја. Књ. 2. С. 466–468; Српски јерарси. С. 216–217; *Радослављевић Н.* Херцеговачки митрополити, 1766–1878 // ИЧ. 2008. Књ. 57. С. 211–212.

Н. Радослављевић

ИЕРЕМИЯ [польск. Jeremiasz] (Анхимюк Ян; род. 3.10.1943, дер. Одрынки, ныне Подляское воеводство, Польша), архиеп. Вроцлавско-Щецинский Польской Автокефаль-

ной Православной Церкви (ПАПЦ). По окончании средней школы поступил в Православную ДС в Варшаве (1957). В 1961–1965 гг. обучался в Христианской теологической академии в Варшаве (ХТА). В 1965 г. защитил диплом «Первородный грех в понимании русских православных богословов XX в.» и получил звание магистра.

С мая 1965 по июль 1966 г. профессорский стипендиат в МДА. Занимался разработкой темы «Искупление в русском богословии XIX в.» и сравнительным изучением аналитической психологии швейцар. психолога К. Г. Юнга и опыта древних отцов-аскетов, выраженного в «Добротолюбии».

С дек. 1966 по авг. 1968 г. учился на богословском отд-нии Цюрихского ун-та. Слушал также лекции в Ин-те К. Г. Юнга в Цюрихе и изучал методы терапевтической школы Юнга. Интенсивно работал в семинаре проф. А. Риха, а на 2-м курсе сосредоточился на вопросах совр. библиистики и догматического богословия, принимал участие в лекциях и семинарах проф. Э. Швейцера. В это же время начал работу над канд. дис. «Ориген и современные экзегеты. Общие черты и параллели», к-рую защитил в 1977 г. (*Orygenes a egzegeci współcześni: Paralele i cechy pokrewne* // *Rocznik Teologiczny ChAT.* 1977–1978. N 1).

После возвращения из Швейцарии в Польшу (1968) стал преподавателем в Православной ДС в Варшаве и воспитателем в интернате для семинаристов и студентов ХТА при Варшавской митрополии. В том же году был принят на должность ассистента на кафедру Свящ. Писания НЗ правосл. отд-ния ХТА. В 1981 г. получил ученую степень д-ра наук за научные достижения и защиту докт. дис. «Мы и ангелы будем судить: Элементы антропологии и ангелологии в Первом послании св. ап. Павла к Коринфянам» (*Aniołów sądzić będziemy: Elementy antropologii i angelologii w pierwszym liście św. Apostoła Pawła do Koryntian.* Warsz., 1981). Является профессором ХТА, зав. кафедрой Свящ. Писания НЗ.

2 янв. 1983 г. рукоположен митр. Варшавским и всея Польши *Василием (Дорошкевичем)* во диакона, а 9 янв. — во иерея. После принятия монашеского пострига малой схимы с именем Иеремиа был призван

Собором епископов ПАПЦ к епископскому служению. 13 марта 1983 г. в кафедральном соборе св. Марии Магдалины в Варшаве состоялась епископская хиротония И. 21 сент. возведен на кафедру Вроцлавско-Щецинской епархии.

С нач. 70-х гг. И. активно участвовал в экуменическом движении. С 1975 по 1991 г., т. е. на протяжении 2 семилетних сроков, был членом ЦК ВСЦ, участником мн. правосл. и экуменических международных конференций. В наст. время является членом Международной общей смешанной комиссии по богословскому диалогу между правосл. и католич. Церквями. Был одним из инициаторов составления истории Брестской унии 1596 г. при участии богословов и историков правосл. и католич. Церквей, а также униатов.

В 1996–2002 гг. И. — ректор ХТА. В 2002 г. выбран председателем Польского экуменического совета, в 2005 г. переизбран на следующий срок. В 2008 г. вторично избран ректором ХТА. И. — автор неск. сот статей, посвященных экзегезе НЗ, актуальным проблемам жизни правосл. Церкви, истории Церкви и проблемам диалога между христ. Церквями. Соч.: *Prymat w Kościele // Znak*. 1971. N 4; *Cuda Nowego Testamentu // Wiadomości PAKP*. 1972. N 1; *Konsepja grzechu pierwotnego w rosyjskiej myśli teologicznej XX wieku // Ibid*. 1974. N 2; *Odkupienie a kultura // Ibid*. 1975. N 3; *Światopogląd czasów nowożytnych a problemy egzegezy współczesnej // Ibid*. 1977. N 1/2; *Prawosławne rozumienie soborowości // Ibid*. 1977. N 1/2; *Ministry of the Eucharistic Liturgy and the Ministry of the Liturgy after the Liturgy: Orthodox Theological Education: Programme on Theological Education of the WCC*. Geneva, 1978; *Perykopa ewangeliczna Liturgii święta Pięćdziesiątnicy (Jan 7,37–52,8,12) // Rocznik Teologiczny ChAT*. 1980. N 1/2; *Osteuropa: Kirchlicher Wahrheitsanspruch-kirchliche Vielfalt // Säkularisierung und Pluralismus in Europa: Was wird aus der Kirche? Freising*, 1998; *Miejsce Biblii w Kościele Prawosławnym: Perykopy liturgiczne a problemy badań Pisma Świętego // Służcie Panu z weselem: Księga Jubileuszowa ku czci kardynała Henryka Gulbinowicza z okazji 50-lecia kapłaństwa*. Wrocław, 2000; *Papieżstwo, patriarchaty i Kościoły Autokefaliczne // Księga Pamiątkowa na 60-lecie prof. dr hab. k. Toeplitza*. Słupsk; Gdańsk, 2000; *Die communale Aufgabe und die synodale Einbindung der Bischöfe und Erzbischöfe in Ortskirche, regionalem Kirchenverband und Gesamtkirche // Ostkirchliche Studien*. 2002. Bd. 51. N. 2. September; *Problem terytoriów kanonicznych: Prawosławny punkt widzenia // Kościoły siostrzane w dialogu // Red. Ks. Z. Glaeser*. Opole, 2002; *Свобода и власть по учению св. ап. Павла: Докл. на Богосл. конф. РПЦ «Учение Церкви о человеке»*. М., 2001 // *АиО*. 2002. № 1(31). С. 5–12; *То же // Правосл. учение о человеке*. М.; Клин, 2004. С. 24–31; *Структура Церкви: Вселенская Церковь, Поместная Церковь, епархия,*

приход: Докл. на Богосл. конф. РПЦ «Правосл. Учение о Церкви». М., 2003 // *АиО*. 2004. № 1(39). С. 104–114; *То же // Правосл. Учение о Церкви*. М., 2004. С. 64–75; *Der Weg zur Union von Brest (1596) // Das christliche Osten*. Würzburg, 2004. Bd. 54; *Internationales Forschungsgespräch der Stiftung Pro Oriente zur Brester Union; Die Beziehungen zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Staat in der Zeit nach der Brester Union bis zum Tod von Peter Mogila // Internationales Forschungsgespräch der Stiftung Pro Oriente zur Brester Union / Hrsg. J. Marte*. Würzburg, 2005; *Вклад Православия в единство Европы // ЦиВр*. 2006. № 2(35). С. 21–28.

Свяц. Петр Никольский

ИЕРЕМИЯ [серб. Јеремија] (Папазоглу), митр. Белградский в 1766–1784 гг. Имя И., грека по происхождению, упоминается среди сербских иерархов в сент. 1766 г. в грамоте Печского патриарха *Каллиника II* (1765–1766) к султану Османской империи Мустафе III (1757–1774) и к К-польскому патриарху *Самуилу* (1764–1768, 1773–1774) с просьбой об упразднении автокефалии *Печской Патриархии*. После удовлетворения ходатайства И. была подчинена Сербская Церковь. Об этом свидетельствовал и посетивший Москву в 1779 г. иером. Софроний из мон-ря *Раваница*: «В Сербии нет Патриарха, а они подчиняются Белградскому митр. Иеремии, который находится в Цариграде» (*Димитријевић С. Грађа за српску историју из рус. архива и библиотека // ССКА*. 1922. Књ. 53. С. 219). Во время правления И. серб. священнослужители не подвергались гонениям, которые обычно происходили при иерархах-греках. При нем были обновлены некие церкви и мон-рь *Каленич*. 20 июля 1784 г. И. подал прошение об увольнении на покой по причине преклонного возраста и болезней. К-польский патриарх *Гавриил IV* (1780–1785) удовлетворил его просьбу и в том же месяце поставил на кафедру *Дионисия (Поповича)*; впол. митрополит Будимский). 19 сент. 1784 г. И. сообщил патриарху Гавриилу IV, что оставил кафедру и направляется на Афон. В ответ К-польская Патриархия потребовала от И. подтвердить отсутствие долгов, которые могли бы быть предъявлены его наследнику. И. прибыл в К-поль и на Архиерейском Соборе доказал, что не имеет денежных задолженностей, после чего уехал на Афон, где, вероятно, и скончался.

Ист.: *Стојановић*. Записи. Књ. 2. № 3281, 3282; *Алексијевић Д.* Прилози за историју Српске Цркве // *Весник Српске Цркве*. Бео-

град, 1909. Год. 20. С. 935–937; *он же*. Прилози за историју Српске Цркве // Там же. 1910. Год. 21. С. 36–38.

Лит.: *Слијетчевић*. Историја. Књ. 1. С. 430, 434; *Азбучник*. С. 22; *Српски јерарси*. С. 216; *Радослављевић Н.* Црква у Београдском пашалуку под управом Васељенске патријаршије: 1766–1831. Београд, 2007.

Н. Радослављевић

ИЕРЕМИЯ (Свистельницкий Евстафий; † после 1.06.1678), правосл. еп. Львовский, Галицкий и Каменецкий. Из мелкого шляхетского правосл. рода герба Сас, род Свистельницких известен в *Галицкой Руси* с 1-й трети XV в. Среди галицких шляхтичей, подписавших ходатайства к Киевскому митр. *Макарию* 1539–1540 гг. об учреждении во Львове правосл. кафедры, фигурирует Никандр Свистельницкий (АЗР. Т. 2. С. 350. № 193; С. 391. № 198). Род., вероятно, в родовом имении — Свистельники Галицкого повета Русского воеводства. Отцом архиерея предположительно был Илья, к-рого считают основателем правосл. прихода в Свистельниках (1630). Согласно не подтвержденному др. источниками заявлению оппонентов И., до монашеского пострига тот был дважды женат, причем в последний раз на вдове. Возможно, его сыном был фундатор ц. Воскресения Христова в Свистельниках (1699) Александр, портрет к-рого хранится в Национальном музее во Львове (*Жеплинська О.* Натрунный портрет Олександра Свистельницкого у збірці Національного музею у Львові // *Літопис Нац. музею у Львові*. Львів, 2001. № 2(7). С. 103–107).

В кон. 1667 г. *Антоний (Винницкий)*, признанный Киевским митрополитом в пределах Речи Посполитой, выдвинул Е. Свистельницкого кандидатом на замещение Львовской кафедры в противовес кандидатуре Шумлянского (см. *Иосиф (Шумлянский)*), избранного местной шляхтой в янв. того же года и 27 февр. получившего королевский привилей на епископство. После смерти в сент. 1666 г. Львовского еп. *Афанасия (Желиборского)* митр. Антоний управлял Львовской епископией и избранием Свистельницкого пытался сохранить над ней контроль. Свистельницкого поддерживали *Львовское братство*, шляхта Галицкой земли, бывш. гетман Правобережной Украины Павел Тетеря (1663–1665), незадолго до этого записавшийся во Львовское братство,



и часть духовенства. На стороне Шумлянского был *Иосиф (Нелюбович-Тукальский)*, избранный на митрополию кафедру почти одновременно с Антонием (Винницким) и, так же как и Антоний, получивший королевский привилей на митрополию.

11 янв. 1668 г. в кафедральном львовском соборе св. Юрия (Георгия), незадолго до этого захваченном сторонниками митр. Антония, на Львовскую кафедру из 4 кандидатов был избран Свистельницкий «немалым количеством духовенства, капитулы и обывателей рыцарского сословия Русского и Подольского воеводств», а также членами Львовского Успенского и др. церковных братств. В «Хронике города Львова» сообщается, что собор проходил «под председательством Киево-Галицкого митрополита Антония (Винницкого)». Оппоненты Свистельницкого пытались опротестовать результаты выборов, утверждая, что в них участвовало ограниченное число лиц, преимущественно из шляхты Перемышльской епархии, и правосл. греки Львовского братства. Несмотря на протесты, кандидатура Свистельницкого была предложена православными кор. *Яну II Казимиру*, к-рый в своей грамоте причиной утверждения Свистельницкого на кафедре указывал неканоничность избрания Шумлянского, осуществленного «частным способом, без ведома старших» и «в необычном месте». 5 марта 1668 г. Свистельницкий получил королевский привилей. Весной того же года он вступил в братство правосл. *Маняевского в честь Воздвижения Креста Господня скита*, где принял монашеский постриг с именем Иеремия. 17 апр. Иосиф (Шумлянский), уже рукоположенный во епископа в Яссах, во главе отряда из 200 солдат захватил львовский собор св. Юрия, изгнав оттуда сторонников митр. Антония. 30 апр. 1668 г. во львовской братской Успенской ц. И. был хиротонисан во епископа Львовского митр. Антонием и Перемышльским еп. Юрием (Гошовским). И. не удалось вернуть себе Свято-Юрский собор. В мае того же года архиерей покинул Львов и обосновался в Галиче, где получил широкую поддержку правосл. населения. Архиерей обустроил свою резиденцию, завладел мон-рем в Крылосе и его владениями. Он регулярно совершал богослужения, рукополагал священ-

нослужителей и управлял теми приходами и наместничествами Львовской епархии, где признавали его архипастырскую власть.

8 мая 1668 г. митр. Иосиф (Нелюбович-Тукальский) заявил о неправомерности поставления И. Такую же позицию заняли Александрийский патриарх *Паисий*, осенью 1669 г. находившийся в Могилёве, и К-польский патриарх *Мефодий III*, подтвердивший права Иосифа (Шумлянского) 8 апр. 1670 г. по просьбе гетмана Петра Дорошенко и митр. Иосифа. В то же время И. заручился поддержкой Иерусалимского патриарха *Досифея II Нотары*, в 1670 г. огласившего в Яссах проклятие Иосифу (Шумлянскому) как «фальшивому пастырю» и призвавшего православных Львовской епархии повиноваться И. как единственному «истинному епископу». Не было единого мнения по поводу спора епископов за Львов и у польск. властей. 12 июля 1668 г. кор. Ян II Казимир, приняв во внимание жалобы сторонников Иосифа (Шумлянского), отменил избрание Свистельницкого. Однако вступивший на польский престол в 1669 г. Михаил Вишневецкий 20 сент. 1670 г., 6 апр. 1671 г. и в 1673 г. подтвердил права И. в отношении Львовской кафедры, отвергнув притязания Иосифа (Шумлянского). По-видимому, позиция кор. Михаила Вишневецкого была обусловлена резко негативным отношением польск. властей к поддерживавшему Иосифа (Шумлянского) митр. Иосифу (Нелюбовичу-Тукальскому), к-рый в 1668–1673 гг. вместе с Петром Дорошенко прилагал активные усилия к подчинению правобережного гетманства Османской Порте.

В 1668–1673 гг. И. вел судебную тяжбу с Иосифом (Шумлянским) за Львовскую епархию, соперничавшие епископы совершали нападения на владения друг друга. Последствиями противостояния архиереев стали существенная дезорганизация епархиальной жизни и разделение духовенства и паствы на 2 лагеря. Отчетливо эти процессы отразились на епархиальном соборе, созванном Иосифом (Шумлянским) 26 апр. 1669 г. Из 37 наместников (протопопов) Львовской епархии большинство (21) не признавали власть Иосифа: на собор не прибыли 5 протопопов Львовского, почти все (13 во главе с кафедральным протопо-

пом) протопопы Галицкого и 3 (из 5) протопопы Каменецкого (Подольского) генеральных наместничеств («крылосов»), сохранившие верность И. и подчинявшиеся его генеральному наместнику («официалу») о. Михаилу Ловецкому. Епархиальный собор запретил в священнослужении иереев, получивших рукоположения от «пана Свистельницкого», собор также освободил от уплаты в пользу епископской кафедры налога — «куничего» («катедратика») — священников тех протопопий (наместничеств), к-рые отказались подчиниться И. Верные И. протопопы были осуждены Иосифом (Шумлянским) и запрещены в служении, сторонников И. Иосиф преследовал и отстранял от приходов и церковных должностей. В результате этих мер в нач. 70-х гг. XVII в. наметился переход части духовенства, в т. ч. протопопов, под власть еп. Иосифа, хотя большинство правосл. духовенства Галичины и Подолья поначалу поддерживало И., управлявшего правосл. приходами в юж. части Русского воеводства и частично в Каменецком наместничестве. В кон. сент. 1671 г. крылошане Свято-Юрского собора и ок. 20 протопопов поддержали владыку Иосифа во Львовском гродском суде.

В 1670 г. при посредничестве королевского двора, покровительствовавшего тогда И., между архиереями в Варшаве было заключено соглашение об отказе Иосифа (Шумлянского) от Львовской кафедры, о возможности его перевода на Мстиславско-Оршанско-Могилёвскую епископию и о выплате ему компенсации. Однако Иосиф нарушил эти условия и продолжал борьбу за епархию, игнорируя декреты короля об отстранении от кафедры и об уплате компенсации И.

После вступления в 1674 г. на королевский престол *Яна III Собеского*, поддерживавшего Иосифа (Шумлянского), к-рый неоднократно оказывал королю услуги в переговорах с властями правобережного гетманства, борьба И. за Львовскую кафедру была проиграна. Целью конфессиональной политики Яна Собеского стало введение «новой унии» в оставшихся православными епархиях Речи Посполитой. Король в своих действиях опирался на Иосифа (Шумлянского), который, хотя поначалу и не был сторонником такого рода проектов, но зарекомендовал себя лояльным по отношению



к гос-ву и достаточно эффективным политиком (а в 1677 еп. Иосиф начал переговоры с Римской курией о присоединении к унии). 16 сент. 1674 г. король издал грамоту, подтвердившую права Иосифа на Львовскую кафедру, мотивируя это решение его «заслугами перед Речью Посполитой». В грамоте от 10 марта 1675 г., адресованной правосл. иерархии в Польско-Литовском гос-ве, король, обвинив И. в симонии и во вмешательстве в чужую юрисдикцию, предложил ему удалиться в один из правосл. мон-рей. Игнорируя позицию шляхты Русского воеводства, изложенную на Вишнемском сеймике, Ян Собеский 6 февр. 1676 г. окончательно утвердил еп. Иосифа на Львовской кафедре (10 мая предшествующего года король назначил Иосифа управляющим Киевской митрополичьей вместо Иосифа (Нелюбовича-Тукальского), к-рый вскоре (26 июля) скончался). 25 мая 1677 г. люблинский трибунал объявил И. «инфамно» (бесчестье — юридическое состояние, сопряженное с лишением прав) и постановил изгнать его из страны. Место и дата кончины И. неизвестны. В последний раз его имя упоминается в постановлении Галицкого гродского суда от 1 июня 1678 г., касающемся родового имени архиерея Свистельники.

Арх.: НБУВ ИР. Ф. 18. № 73. Арк. 1; № 76. Арк. 1; № 77. Арк. 1; № 78. Арк. 1; № 79. Арк. 1; № 83. Арк. 1; № 88. Арк. 1; № 98. Арк. 1; № 106. Арк. 1; № 112. Арк. 1; Нац. музей ім. митр. А. Шенгитського у Львові. Відділ рукописної та стародруківаної книги. Ф. «Рукописи кириличні». Ркк-89. С. 2–132; Ркк-151. С. 23–30; Ф. «Рукописи латинські». Ркк-11. Арк. 168–168 зв.; Ркк-20. Арк. 558–561 зв.; ЦГИАЛ. Ф. 9. Оп. 1. Спр. 418. С. 1151–1155, 1157–1162; Спр. 419. С. 2162–2164; Ф. 129. Оп. 1. Спр. 653. Арк. 1.

Ист.: АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 10. С. 203–214, 248, 253–257, 263, 285–288, 290–293, 636–642; Т. 11. С. 147; *Зубрицкий Д. И.* Летопись Львовского ставропигийского братства: Пер. с польского. Львов, 1926. С. 78–79, 282–283, 376; *он же.* Хроніка міста Львова. Львів, 2002. С. 376–377; Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть / Упор. та іст. нарис: І. Скоциляс. Львів, 2006. С. 96, 99, 101–106, 108, 375–380. Лит.: *Крыловский А. С.* Львовское ставропигиальное братство: (Опыт церк.-ист. исслед.). К., 1904. С. 166–167; *Wyrostek L.* Ród Dragów-Sasów na Węgrzech i Rusi Halickiej // *Rocznik Polskiego towarzystwa heraldycznego.* Kraków, 1932. Т. 11. С. 101; *Andrusiak M.* Józef Szumlański, pierwszy biskup unicki Lwowski (1667–1708): *Zarys biograficzny.* Lwów, 1934. S. 25–30, 32–33, 36–65; *он же (Андрусак М.).* Борьба за епископскую кафедру: (Картина з історії правосл. Церкви на Україні в другій пол. XVII ст.) // *Записки Чину св. Василія Великого.* Жовква, 1935. Т. 6. Вып. 1/2. С. 85–200; *он же.*

Львівське, Галицьке й Кам'янець-Подільське православне (в 1539–1700 рр.) та й унійське (в 1700–1808 рр.) єпископство у Львові // *Логос.* Йорктон (Канада), 1959. Т. 10. Ч. 1. С. 43–49; Ч. 3. С. 201–205; Ч. 4. С. 256–264; 1960. Т. 11. Ч. 1. С. 30–36; *он же.* Львівський єпископ Йосиф Шумляньський та його змагання за права для духовенства й об'єднання церков // Там же. 1978. Т. 29. Ч. 1. С. 23–58; 1979. Т. 30. Ч. 3. С. 193–214; Ч. 4. С. 292–307; *Флоря Б. Н.* Отношения гос-ва и Церкви у вост. и зап. славян. М., 1992. С. 51–54, 66–67; *Макарий.* История РИ. Кн. 7. С. 532–543; *Mironowicz A.* Prawoslawie i unia za panowania Jana Kazimierza. Białystok, 1997². S. 243–244; *Szady B.* Prawo patronatu w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych: Podstawy i struktura. Lublin, 2003. S. 35–40.

И. Я. Скоциляс

ИЕРЕМИЯ (в схиме Иоанн; Соловьёв Иродион Иоаннович; 10.04.1799, с. Георгиевское Ливенского у. Орловской губ. — 6.12.1884, Н. Новгород), еп. Нижегородский и Арзамасский. Род. в семье пономаря.



Иеремия (Соловьёв), еп. Нижегородский. Фотогравюра. 80-е гг. XIX в. (МДА)

С благодарностью вспоминал семью, особенно деда и мать, Марию Феоктистовну, наставление к-рой: «Молись, молись, всегда молись, молись втайне, молись ночью, молись перед всяким уроком своим и всяким делом» — помнил всю жизнь. В течение жизни И. хранил узелок, к-рый мать дала ему в благословение перед поступлением в духовные школы. В узелке были икона, кисейное полотенец и монеты для раздачи милостыни нищим (*Виноградов.* 1886. С. 2, 4). Окончил Севское ДУ, в 1810 г. поступил сразу в 4-й класс Севской (Орловской) ДС.

21 нояб. 1814 г. Орловским еп. Досифеем (Ильиным) был посвящен во чтеца. В годы учебы познакомился с И. А. Борисовым (впосл. свт. *Иннокентий*, архиеп. Херсонский), дружба с к-рым оказала значительное влияние на буд. епископа. Обратил на себя внимание ректоров-архимандритов Владимира и св. *Гавриила (Городкова)*. По окончании Севской ДС 25 сент. 1819 г. состоял учителем греч. языка и одновременно инспектором Севского ДУ, ректором к-рого в тот период был иером. *Иаков (Вечерков)*. Орловский еп. Гавриил (Розанов) предложил Соловьёву священническую вакансию в Покровской ц. г. Болхова и благословил на брак. Но, побывав в Болхове и познакомившись с невестой, Соловьёв отказался от служения на приходе и вернул еп. Гавриилу «брачный билет». По преданию, посетил вместе со свящ. И. З. Вуколовым Елец, где старец прот. Иоанн *Жданов* предсказал Соловьёву служение в епископском сане. По благословению еп. Гавриила в марте 1822 г. пришел в Свенский Новопечерский Успенский мон-рь, где исполнял различные послушания, порой самую «черную» работу, с сент. того же года служил пономарем.

В сент. 1824 г. по распоряжению Комиссии духовных уч-щ Соловьёв был направлен в СПбДА для продолжения образования за казенный счет. Значительное содействие в этом оказал инспектор СПбДС Иннокентий (Борисов), убедивший послушника оставить мон-рь и продолжить образование. 21 нояб. 1824 г. Ревельским еп. *Григорием (Постниковым)* в академической церкви Соловьёв был пострижен в монашество, 25 дек. того же года в Казанском соборе рукоположен во диакона, 14 авг. 1827 г. архиеп. Рязанским *Филаретом (Амфитеатровым)* в Рождественской ц. Псковского подворья на Васильевском о-ве рукоположен во иерея. Некоторое время служил на Псковском подворье учителем певчих архиеп. Рязанского Филарета, с 1827 г. законоучитель и настоятель Александроневской ц. 2-го Кадетского корпуса С.-Петербурга. В 1828 г. причислен к соборным иеромонахам Александроневской лавры, в 1829 г. Комиссией духовных уч-щ назначен бакалавром СПбДА по богословскому классу.

В 1830 г. состоялось назначение архим. Иннокентия (Борисова) ректо-



ром КДА. Знавший о крепкой дружбе И. и архим. Иннокентия С.-Петербургский митр. *Серафим (Глаголевский)* предложил Комиссии духовных уч-щ назначить И. инспектором КДА. Это произошло 4 сент., а 5 окт. того же года в Александро-Невской лавре Ревельским еп. *Никанором (Клементьевским)* И. был возведен в сан архимандрита. С 1834 г. ректор Киевской Духовной семинарии, член консистории и настоятель *киевского Выдубицкого Всеволожа во имя арх. Михаила мон-ря*. В 1832 г. обозревал Орловскую и Воронежскую семинарии и уч-ща, в 1837 г. по поручению Киевского митр. Филарета (Амфитеатрова) — мон-ри Киевской епархии, в 1838–1840 гг. — Волынскую, Херсонскую и Кишинёвскую семинарии. С 1837 г. председатель Комитета по устройению Киево-Софийского ДУ, с 1838 г. настоятель *киевского Братского мон-ря*, с 1839 г. ректор КДА. Внутренняя жизнь Киевских духовных школ, взаимоотношения И., архим. Иннокентия и журналиста В. И. *Аскоченского* описал Н. С. *Лесков* в очерке «Печерские антики».

8 марта 1841 г. И. был утвержден, 3 апр. наречен, 6 апр. того же года хиротонисан во епископа Чигиринского, викария Киевской митрополии. Хиротонию в Великой ц. Киево-Печерской лавры совершили митр. Киевский Филарет, еп. Вологодский Иннокентий (Борисов) и бывш. еп. Смоленский Иосиф (Величковский). Став ближайшим помощником митр. Филарета (Амфитеатрова), пользовался уважением и монашествующих и профессуры. Совершил постриг, рукоположил во иерея св. *Феофана Затворника*, рукоположил в сан иерея буд. митр. Московского *Макария (Булгакова)*.

Согласно запискам И., однажды в сонном видении ему открылось, что надлежит «зажечь свечку» в темном храме — возглавить новую епархию (Предуказания свыше // ДБ. 1866. № 43. С. 295). 2 янв. 1843 г. по рекомендации митр. Киевского Филарета И. возглавил новооткрытую Кавказскую и Черноморскую епархию. Выехав из Киева 19 марта, И. посетил *Мгарский в честь Преображения Господня муж. мон-рь*, где поклонился мощам особо чтимого им К-польского свт. *Афанасия III Пательлария*. По прибытии 10 апр. в Ставрополь первые 2 года проживал в доме купца И. Волобуева, где уст-

роил домовую ц. в честь Воздвижения Креста Господня. Впосл. купец передал под архиерейское подворье свою усадьбу на Кузнечной ул. (ныне ул. Г. Голенева).

Основное внимание И. уделял христ. просвещению, что было невозможно без подготовленного к миссионерской деятельности духовенства. В 1844 г. выступил с инициативой преобразования Екатеринодарского ДУ в уездное уч-ще, к-рое состоялось лишь в 1858 г., при еп. Кавказском свт. *Игнатии (Брянчанинове)*. Уже в кон. 1843 г. И. направил в Синод предложения об учреждении на Кавказе ДС. 13 нояб. 1846 г. она открылась в Ставрополе, причем архиерей тайно пожертвовал на выплату стипендий семинаристам ок. 10 тыс. р. серебром. По указанию И. торжественное открытие семинарии было приурочено ко дню памяти свт. Иоанна Златоуста. В сент. 1846 г. митр. Московский свт. *Филарет (Дроздов)* направил И. письмо, в к-ром горячо поддержал его просветительские начинания. В 1847 г. в память о своих родителях, Иоанне и Марии, в 3 верстах от Ставрополя устроил Иоанно-Мариинскую жен. общину (см. *Ставропольский Иоанно-Мариинский жен. мон-рь*). Проявляя заботу о нуждающихся клириках, И. при поддержке купца Гонимовского построил обширный 2-этажный каменный дом для общежития беднейших детей кавк. духовенства. По инициативе И. был возведен новый кафедральный собор в честь Казанской иконы Божией Матери (1845) в Ставрополе, отремонтирован старый Троицкий собор, построено 12 храмов.

В 1845 г. начальник Кавказской обл. ген.-лейтенант В. И. Гурко в письме обер-прокурору Синода называл И. «пастырем, достойным всякой похвалы». При строгом образе жизни он соединяет в себе истинную кротость, любовь к ближнему, глубокую набожность и пламенное усердие к вере. В его управлении почти не слышно жалоб, которые доходили прежде до областного начальства на лиц духовного ведомства». Однако когда епископ решил искоренить раскол в вост. части Кавказской епархии, возник конфликт с гребенскими (терскими) казаками-старообрядцами, с атаманом Кавказского линейного войска С. С. Николаевым. Гр. М. С. Воронцов доложил имп. Николаю I о том, что пре-

освященный притесняет гребенских линейных казаков, запрещает им разрешенные с 1836 г. богослужения по их обряду, прибегая к помощи полиции. Тогда указом Синода от 19 июля 1845 г. духовенство ок. 100 линейных казачьих станиц было отделено от Кавказской епархии и подчинено обер-священнику Кавказского отдельного корпуса Михайловскому. Центром церковного управления стал Тифлис (ныне Тбилиси). После этого «разделения» число приходов, оставшихся в Кавказской епархии, стало незначительным (охватывало лишь Черноморию и часть Ставрополя), а раскольнические настроения в отделившихся станицах лишь усилились. В нач. 1849 г. И. послал кавк. наместнику Воронцову докладную записку, в к-рой просил содействия в возвращении линейных казачьих станиц в ведомство Кавказской епархии, перечислив вредные последствия отделения церквей для духовной жизни края. Но усилия архиерея не увенчались успехом. И. крайне болезненно воспринял эту ситуацию и в 1848–1849 гг. неоднократно обращался в Синод с прошением об увольнении на покой в Киево-Печерскую лавру.

20 нояб. 1849 г. И. возглавил Полтавскую епархию. Архиерей тяготился назначением на обширную епархию, признавался, что увидел в сне «печальное предзнаменование» — черный архиерейский жезл (Предуказания свыше // ДБ. 1866. № 43. С. 296). Недолгое служение на этой кафедре И. называл «Крестом Полтавским», конфликтовал с привыкшим к роскоши, «превознесенным и разукрашенным отличиями» полтавским духовенством. Современники отмечали, что И. «недолюбливал праздных посетителей», в общении с подчиненными был «прост, открыт, иногда резок и горяч... не скупился на выговоры и обличения» (*Виноградов*. 1886. С. 50–51). «Пасху провел не без грусти, как будто на чужбине», — записал И. весной 1850 г. в своем дневнике (Там же. С. 44). «От всего сердца разделяю с Вами скорби Ваши среди трудностей новой Вашей паствы», — поддерживал И. в письме от 28 марта 1850 г. митр. Киевский Филарет. В апр. того же года И. переселился из роскошного 3-этажного Полтавского архиерейского дома в небольшую келью Мгарского Преображенского монастыря, о котором проявлял особую заботу,





направлял на благоустройство обители пожертвования. 28 июля 1850 г. И. вновь подал в Синод прошение об увольнении на покой. Однако в дневниковой записи 24 дек. И. отметил, что увидел во сне «новый жезл архиерейский» (Там же. С. 47).

2 янв. 1851 г. И. был назначен на Нижегородскую кафедру, что воспринял как исполнение обетования — «мне действительно вручен новый жезл правления паствой Нижегородской». 11 янв. И. выехал из Полтавской епархии, 14 февр. того же года прибыл в Н. Новгород. Вступил в конфликт с губ. властью. До назначения И. на Нижегородскую кафедру доходы, имущество и даже порядок богослужений городского Спасского Староярмарочного собора (1824) контролировались непосредственно губернатором. В 1851–1852 гг. И. добивался полного подчинения Староярмарочного собора епархиальному начальству.

И. проявил себя ревностным архипастырем, храмостроителем и попечителем о нуждающихся. Почти все жалованье анонимно передавал в Нижегородское епархиальное попечительство о бедных духовного звания; капитал попечительства возрос с 22 тыс. р. в 1851 г. до 85 тыс. р. в 1858 г. Регулярно посещал Нижегородские духовные школы, учредил в семинарии 4 стипендии. По инициативе И. была основана церковь при Нижегородской муж. губ. гимназии, построено неск. храмов, в т. ч. Троицкий на Ст. Сенной и Трехсвятительский на Н. Сенной площадях, а также Георгиевский в Высоковской роще, принадлежавшей архиерейскому дому. 28 авг. 1851 г. в нижнем помещении кафедрального Преображенского собора И. освятил главный придел в честь Казанской иконы Божией Матери. 26 февр. 1852 г. освятил придел того же храма во имя святых Космы и Дамиана, 26 окт. 1853 г. — придел во имя вмч. Димитрия Солунского.

Владыка не раз сознавался в «неодолимом стремлении к уединенной жизни». 3 мая 1857 г. направил в Синод очередное прошение об увольнении от «епархиального бремени». Указом Синода от 17[11] июня того же года И. был уволен на покой в нижегородский Печерский монастырь с пожизненной пенсией в 1 тыс. р. В 1860 г. от иеросхим. Мардария принял схиму с именем Иоанн в память об отце. 15 февр. 1864 г. И. был

назначен настоятелем Нового монастыря при Алтайской духовной миссии, но не смог выехать туда по старости. Притеснения со стороны управлявшего мон-рем Балахнинского еп. Поликарпа (Гонорского) вынудили И. в 1877 г. удалиться в *городецкий в честь Феодоровской иконы Божией Матери мон-рь*. В 1879 г. И. поселился в *нижегородском в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-ре*. Отличался скромностью в повседневной жизни, продолжал помогать Кавказской, Орловской, Полтавской, Нижегородской семинариям, другим учебным заведениям, сиротствующему жен. уч-щу пожертвовал 5966 р. в билетах и 272 р. наличными, «в пользу бедных духовного звания» — 804 р. в билетах, губ. муж. гимназии «на стипендию» — более 1,3 тыс. р. (Титов. 1887. С. 45). За 4 дня до кончины передал на престольные крест и Евангелие в московский храм Христа Спасителя.

Ежедневно служил в примыкавшей к келье домовой церкви. По словам современника И., «двери его убогой келлии, в два окна, украшенной только большим живописным портретом Киевского святителя Филарета да изображением преподобного Серафима Саровского, отверзались только для Нижегородских преосвященных, изредка — для настоятеля монастыря, часто — для духовника иеромонаха и редко-редко — для некоторых других благочестивых лиц» (Алексий (Воскресенский). 1915).

За 10 дней до кончины принял Нижегородского еп. Макария (Миролюбова), 3 дек. 1884 г. после исповеди и причащения скончался со словами: «Пора мне домой». 9 дек. был погребен в правом приделе Алексиевской ц. Благовещенского мон-ря. В 20-х гг. XX в. храм был закрыт, переоборудован под планетарий; после восстановления церкви в нояб. 2007 г. останки И. были подняты, помещены на хранение в братский корпус мон-ря, в посл. перезахоронены в Алексиевской ц. на прежнем месте. Панихидная память И. совершается в Нижегородской епархии 6/19 дек.

Всю жизнь И. тщательно изучал творения свт. Тихона Задонского, свт. Ростовского Димитрия (Савича (Тутало)), к-рые использовал в сочинениях «Изложение христианского учения...» (1869), «Врачевство духовное...» (1897), «Иноческий катихизис» и др. Написанные в основ-

ном в форме диалога старца и новоназначенного, они посвящены главным этапам духовной жизни, покаянию, смирению, возрастанию в вере. Переписывался со мн. выдающимися архиереями XIX в., в т. ч. со святителями Филаретом (Дроздовым), Иннокентием (Борисовым), Феофаном Затворником, Гавриилом (Городковым), митр. Филаретом (Амфитеатовым) и др. Многочисленные рукописи И.: 24 молитвы, Слова, толкования на новозаветные тексты, личная корреспонденция и др. (всего ок. 60) — хранились в нижегородском Благовещенском мон-ре, в Орловской, Кавказской и Нижегородской семинариях, ставропольском Иоанно-Мариинском мон-ре, а также у родственников. Нек-рые из них изданы.

Награжден орденами св. Анны 2-й (1836) и 1-й (1845) степени, св. Владимира 2-й степени (1848).

Соч.: Слово на день свт. Николая. К., 1832; Слово на Новый год, сказанное в Киево-Софийском соборе. К., 1833; Изложение христ. учения правосл. католич. Церкви в письмах, извлечениях из творений св. отцов и учителей Церкви, преимущественно свт. Тихона Задонского. СПб., 1869; Пребывание арх. католика Нарзеса в Ставрополе, в 1845 г. // Кавказские Ев. 1885. № 18. С. 720–725; Восп. о высокопреосв. Иннокентии [Борисове], архиеп. Херсонском // *Виноградов И. З., прот.* Преосв. Иеремия, еп. Нижегородский, и воспоминания его о преосвященнейшем Иннокентии [Борисове], архиеп. Херсонском и Таврическом. Н. Новг., 1886. Прил. С. 1–26; Письма к архиеп. Херсонскому Иннокентию [Борисову] // *Барсов Н. И.* Мат-лы для биографии Иннокентия [Борисова], архиеп. Херсонского и Таврического. СПб., 1888. 2 вып.; Моление ко св. вмч. и целителю Пантелеюмону. М., 1889; Поучения, говоренные к нижегородской пастве, с присовокуплением келейных записок, 1851–1853 гг. Н. Новг., 1890; Св. Иоанн Креститель. (Изъяснительные письма) // ПрибЦВед. 1890. № 33. С. 1077–1082; Врачевство духовное, от мира собираемое, или Духовный лечебник. М., 1897; Зап. преосв. Иеремии (Соловьёва), архиеп. Нижегородского (1799–1884), за время бытности его еп. Кавказским и Черноморским в г. Ставрополе в 1846, 1847 и 1848 гг. / Публ., предисл. и послесл.: К. Н. Евтропов // Томские Ев. 1901. № 11. С. 6–17; № 12. С. 6–18 (отд. изд.: Томск, 1901); Народная сокровищница духовная. Орел, 1902; «Господи, дай мне очи видеть Тебя!»; Основы духовной жизни в вопросах и ответах. Ставрополь, 2008.

Лит.: *Чистович И. А.* История СПбДА. СПб., 1857. С. 342, 371, 386, 446; 50-летний юбилей КДА. К., 1869. С. 274–275, 383, 385; *Крамаренко И., прот.* Пребывание преосв. Иеремии в Переславле // Полтавские Ев. 1881. № 5. С. 212–227; № 10. С. 510–514; *П. М. Г.* Памяти... преосв. Иеремии [Соловьёва], бывш. еп. Полтавского // Полтавские Ев. 1885. № 12. С. 623–650; *Виноградов И. З., прот.* Преосв. Иеремия, еп. Нижегородский, и восп. его о преосв. Иннокентии [Борисове], архиеп. Херсонском и Таврическом. Н. Новг., 1886; Три письма Филарета, митр. Московского,





к Иеремии, еп. Нижегородскому // ДЧ. 1886. Ч. 1. № 1. С. 124–126; *Титов А. А.* Преосв. Иеремия, в схимонашестве Иоанн, еп. Нижегородский и Арзамасский: Биограф. очерк // ЧОИДР. 1887. Кн. 3. Отд. 5. С. 1–47; *Васильев А. И.* Ист. записка о Кавказской, ныне Ставропольской семинарии. Ставрополь, 1896. С. 41–42, 53–56; *Адриан [Демидович], иером.* Жизнеописание иером. Николая, духовника Киево-Печерской Успенской Лавры. К., 1900. С. 10; *Андросов Е.* Иеремия (Соловьев) как благодетель Нижегородской семинарии // Нижегородские Ев. 1900. № 16. С. 556–563; № 17. С. 581–589; *Евтропов К. Н.* Об еп. Нижегородском Иеремии (Соловьеве) // *Иеремия (Соловьев), еп.* Записки. Томск, 1901; Переписка архиеп. Нила с еп. Иеремией о месте кончины Арсения Мацеевича // РА. 1901. Кн. 1. № 1. С. 41–44; *Савва [Тихомиров], архиеп.* Хроника моей жизни. Серг. П., 1902. Т. 4. С. 631; 1904. Т. 5. С. 492, 493, 813, 857, 863; *Родосский.* Словарь студентов СПбДА. С. 179–181; *Щегольков Н. М.* Ист. сведения о г. Арзамасе. Арзамас, 1911. С. 70, 87, 217, 242, 246; *Алексий (Воскресенский), мон.* Свт. Иеремия (Отшельник) — отец совр. рос. иночества // Рус. инок. 1915. № 12/13. С. 735–742; *ЖПодв. Дек. Ч. 1.* С. 147–158; Святители земли Нижегородской. Н. Новг., 2003. С. 138–140; Преосв. Иеремия, в схиме Иоанн, еп. Нижегородский и Арзамасский // *Иеремия Затворник (Соловьев), еп.* «Господи, дай мне очи видеть Тебя!»: Основы духовной жизни в вопросах и ответах. Ставрополь, 2008. С. 5–57.

Д. Б. Кочетов

ИЕРЕМИЯ (Тиссаровский Евстафий; † 1641), еп. Львовский и Каменец-Подольский. Из правосл. шляхетского рода. После смерти еп. *Гедеоана (Балабана)* в февр. 1607 г. Львовскую кафедру пытался «унаследовать» племянник усопшего архим. Исаия (Балабан). Однако *Львовское братство* выдвинуло Е. Тиссаровского, к-рого поддержали клирошане и шляхта. С целью не допустить поставления православного епископа Львовский католич. архиеп. Ян Замойский заявил о своем праве утверждать кандидатуру епископа греч. обряда, и в апр. 1607 г. Тиссаровский начал тайные переговоры о принятии унии. 12 июля 1607 г. кор. *Сигизмунд III* подписал грамоту о номинации Тиссаровского на епископскую кафедру, причем указывал, что сделал это по просьбе знати и духовенства. 31 окт. он утвердил избрание Тиссаровского. 14 нояб. 1607 г. Тиссаровский в Кракове в присутствии папского нунция Косме де Торреса произнес католическое исповедание веры и подписал присягу о принятии унии. Однако 22 янв. 1608 г. Тиссаровский в грамоте львовскому духовенству и мирянам утверждал следующее: «А если бы я по козням духовного

врага или по принуждению от мирской власти отступил от святой православной веры и от послушания Цареградскому патриарху, если бы вопреки правилам святых отцов стал своевольно править епархией без участия клирошан или отнимать у них церковные доходы и делать им вымогательства, в таком случае я подлежу на светском суде штрафу в тысячу гривен, а на суде духовном — низвержению и удалению от кафедры». Тиссаровский дал обязательство поддерживать «науки школьные» и типографию Львовского Успенского братства, сохранять за местной православной шляхтой, мещанами и всеми братствами право избирать местного епископа, а за клирошанами — право избирать епископского наместника, сохранять в целостности всю церковную утварь.

Тиссаровский тайно выехал в Яссы, где по благословению К-польского патриарха Неофита II его хиротонию во епископа Львовского и Каменец-Подольского возглавил митр. Сучавский Анастасий (Кримка). Перед хиротонией И. отрекся от вынужденной присяги униатам и подтвердил свою верность Православию и К-польскому патриарху. К нач. мая И. вернулся во Львов.

27 авг. 1608 г. униат. митр. Ипатий *Потей* прислал И. грамоту. Он вызвал И. на суд, во-первых, за то, что тот без его ведома получил от короля епархию, к-рая принадлежала униат. Киевским и Галицким митрополитам, и, во-вторых, за то, что принял посвящение не от своего архиепископа, а за границей «вопреки канонам Церкви и законам государства». И. на суд не явился и продолжал управлять епархией. 16 нояб. 1611 г. Потей получил королевское разрешение назначить архим. виленского Троицкого мон-ря Иосифа Вельямина *Рутского* своим коадьютором и наместником, епископом Львовским и Галицким, однако это решение вызвало протесты духовенства и шляхты, и власть Рутского в епархии была номинальной.

3 марта 1609 г. И. издал грамоту с благословением Львовскому Успенскому братству. Он призывал православных делать пожертвования на постройку братской церкви, школы и госпиталя. И. неоднократно давал братству деньги.

С 1610 г. И. оставался единственным действующим правосл. епископом *Западнорусской митрополии*.

В 1613 г. он издал окружную увещательную грамоту, в к-рой призывал православных бороться с унией. Не позднее 1614 г. он стал экзархом К-польского патриарха *Тимофея II*. При восстановлении православной иерархии патриархом Иерусалимским Феофаном в 1620–1621 гг. И. был признан законным правосл. архиереем, и никаких действий по отношению к Львовской кафедре предпринято не было.

Намерения т. н. рус. партии архиереев во главе с митр. *Иовом (Борецким)* присоединиться к Московскому Патриархату не получили поддержки И., однако в 1625–1626 гг. он регулярно писал грамоты царю *Михаилу Феодоровичу* с жалобами на притеснения со стороны поляков и с просьбами о милостыне. И. не участвовал в Киевских Соборах 1627 и 1628 гг., осудивших проуниат. произведения архиеп. *Мелетия (Смотрицкого)*; на Соборе 1629 г. в Киеве был лишь его представитель некий Федор, выбранный маршалком.

В 1631 г. И. был назначен экзархом К-польского патриарха *Кирилла Лукариса*. 26 янв. того же года экзарх освятил львовскую Успенскую ц. в присутствии киево-печерского архим. св. *Петра (Могила)* и неизвестного архимандрита из Молдавии, представителя молдав. господарей. 1 нояб. 1632 г. И., единственный из правосл. епископов, был признан польск. правительством в отличие от иерархов, поставленных Иерусалимским патриархом Феофаном.

В апр. 1633 г. во львовской Успенской ц. И. возглавил хиротонию Петра (Могила) в Киевского митрополита. В хиротонии также участвовали посвященные патриархом Феофаном епископы Авраамий Стагонский (бывш. епископ Пинский и Туровский), Исаакий (Борискович-Черничский) (бывш. епископ Луцкий) и Паисий (Ипполитович-Черковский) (бывш. епископ Холмский). На церемонии присутствовал Молдавский митр. Варлаам, а также черное и белое духовенство со всей митрополии.

И. были посвящены изданные иером. Памвой (Бериндой) книги «О священстве» свт. Иоанна Златоуста (1614) и «Вирши на Рождество Христа Бога» (1616). В 1639 г. типограф Михаил Слёзка опубликовал панегирик в честь И., к-рый католич. консистория признала оскорбительным для Папского престола,





прилюдно сожгла 1 экз. книги, а остальные потребовала уничтожить.

День смерти И. неизвестен. Львовская летопись утверждает, что он скончался в среду, в день памяти вмч. Феодора Тирона (17 февр.), митр. *Макарий (Булгаков)* называл 1 марта, А. С. Петрушевич и Д. И. Зубрицкий — 12 марта 1641 г. И. был погребен в приходской церкви с. Жолчев (ныне Ивано-Франковская обл.). Ист.: АЗР. 1851. Т. 4. С. 164; *Петрушевич А. С.* Сводная Галицко-русская летопись: С 1600 по 1700 гг. Львов, 1874. С. 87–91; АрхЮЗР. 1904. Ч. 1. Т. 10: Акты, относящиеся к истории Галицко-рус. правосл. Церкви (1423–1714). С. 128, 130; *Welykiy A. G.* Prima Unio Eparchiae Leopoliensis (1607) // *Analecta OSBM.* 1954. Sect. 3. Vol. 4: (1740–1769). P. 553–567; *Бевзо О. А.* Львівський літопис і Острозький літописець. К., 1971². С. 177; *Зубрицкий Д. И.* Хроніка міста Львова. Львів, 2002. С. 259. Лит.: *Макарий.* История РЦ. Кн. 6. С. 205–206, 254–255; *Чистович И. А.* Очерк истории Западнорус. Церкви. СПб., 1884. Ч. 2; *Петров Н. И., Городецкий М. И.* Подолия: Ист. описание / Изд.: П. Н. Батюшков. СПб., 1891; ППБЭС. Т. 1. С. 1040, 1041; РБС. Т. 8. С. 165; *Блажейовський Д. Т.* Ієрархія Київської Церкви: 861–1996. Львів, 1996. С. 232.

С. С. Лукашова

ИЕРЕМИЯ I [греч. Ἱερεμίας] (XVI в.), патриарх К-польский (31 дек. 1522 — 13 янв. 1546), преемник патриарха *Феофита I*. Согласно Хронике Псевдо-Дорофея Монеувасийского, И. происходил из Зицы (Эпир). До вступления на Патриарший престол был митрополитом Сердики (ныне София). Через неск. месяцев после избрания патриархом совершил длительное путешествие на Кипр, затем в Египет, на Синай и в Палестину. В его отсутствие усилиями враждебной партии иерархов в 1524 г. на кафедре был возведен Иоанникий, еп. Созопольский. И. созвал в Иерусалиме Собор, куда пригласил других вост. патриархов, чтобы осудить Иоанникия, и летом 1525 г. возвратился в К-поль. Здесь он был с восторгом встречен народом и осенью того же года вернул себе престол при посредничестве великого везира Ибрагима. Предположение о том, что в 1537 г. Патриарший трон перешел на несколько месяцев к митр. Никомидийскому Дионисию (ставшему патриархом после И.), необоснованно. Будучи предстоятелем, И. неоднократно совершал пастырские поездки в различные области Греции: посещал Афон, Метеоры, Эпир, Беотию, Македонию. При И. произошло восстановление афонского

мон-ря *Ставроникита*, в ризницу и в 6-ку к-рого патриарх неоднократно делал щедрые вклады. В соборе мон-ря сохранилась фреска, изображающая И. как благотворителя этой обители. И. скончался во Враце (Болгария), возвращаясь из пастырского путешествия по Валахии.

Лит.: *Γεδεών. Πίνακες.* 1890. Σ. 500–507; *Πατρινέλης Χ. Γ.* Ἱερεμίας Α΄ // *ΟΗΕ.* Т. 6. Σ. 779–780; *Podskalsky G.* Das Verhältnis von Griechen und Bulgaren: Nach einem Brief von Patriarchen Jeremias I. (1541) an das Athoskloster Kutlumus // *Bsl.* 1978. Т. 39. P. 29–43; *Jérémie I,* patriarche de Constantinople // *DHGE.* Т. 27. Col. 995.

Н. Е. Новиков

ИЕРЕМИЯ II [Транос; греч. Ἱερεμίας Τρανός] (между 1530 и 1536, Анхиал, ныне Поморие, Болгария — 1596, К-поль), патриарх К-польский (5 мая 1572 — 29 нояб. 1579, 13 авг. 1580 — 22 февр. 1584, 19 апр. 1587 — сент. 1595), один из участников учреждения Патриаршества на Руси.

Основными источниками сведений о жизни И. являются «Турецкий дневник» Стефана Герлаха (*Gerlach.* 1674), капеллана посольства имп. Свящ. Римской империи Максимилиана II Габсбурга к Высокой Порте во главе с Давидом фон Унгнадом (1573–1578); записки З. Швайггера (*Schweigger.* 1608), сменившего Герлаха в К-поле; дневник проф. Тюбингенского университета М. Крузия (неизд. часть), другие дневники, воспоминания, посольские реляции и письма того времени. Среди эпистолярных источников следует выделить переписку И. с православными иерархами и зап. лютеранскими учеными и богословами, а также переписку Крузия с И. и отцом и сыном *Зигомалами*. Среди греч. корреспондентов И. были *Гавриил Севир*, Александрийский патриарх *Мелетий I Пугас*, Максим Маргуний. Сведения об И. также содержатся в «Политической истории Константинополя», к-рая была опубликована Крузием вместе с «Патриаршей историей» (новогреч. перевод Мануила Малакса соч. «О патриархах Константинопольских» *Дамаскина Студита*). К главным источникам о визите И. в Москву и об учреждении им Патриаршества на Руси относятся помимо офиц. греч. грамот рус. записи в Греческой посольской книге (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Кн. 3; Посольская книга. 1988), а также ст. «О пришествии на Москву антиохийского патриарха Иоакима... и Иеремиа патриарха Царяграда»

в сб. ГИМ. Син. № 703 (2-я пол. XVII в.). Важным источником являются грамоты И.

Происхождение. И. род. в знатной семье, связанной с родом Кантакузинов. Воспитывался в небольшом мон-ре Иоанна Крестителя на Чёрном м., близ Созополя, где, вероятно, и принял монашество. Учился у *Иерофея*, митр. Монеувасийского, Арсения, митр. Тырновского, и Дамаскина Студита, одного из самых ярких филологов и проповедников той эпохи. С юных лет И. отличала любовь к просвещению. В период Патриаршества он основал в К-поле изд-во. Митр. Иерофей Монеувасийский, сопровождавший И. в путешествии на Русь, называет его «мудрым» (σοφός) и характеризует как знатока канонического права. Однако в хронике Псевдо-Дорофея Монеувасийского И. именуется «малограмотным и необразованным» (ἀγράμματος, ἄπειρος παιδείσεως), хотя не исключено, что такое определение принадлежит к числу ошибок и искажений, нередко встречающихся в этом сочинении (см.: *Лебедева И. Н.* Поздние греч. хроники и их рус. и вост. переводы. Л., 1968. (ППС; 18)). Уже будучи первосвященником, И. продолжил образование в патриаршей школе в К-поле, изучая диалектику, риторику и этику под рук. Иоанна Зигомалы, а также сочинения классических авторов с его сыном Феодосием. В течение всей жизни И. продолжал изучать богословие, философию, историю Церкви и др. науки.

Ок. 1568 г. И. был избран митрополитом Ларисы. В период его епископства в г. Трикала (Фессалия) была основана школа, где преподавали грамматику, лит-ру и риторику. Здесь учился буд. архиеп. *Арсений Элассонский*, к-рому И. покровительствовал.

Патриаршество. В мае 1572 г. И. сменил на Патриаршем престоле *Митрофана III*, обвиненного в симпатиях к Риму. Избранию И. способствовала протекция его родственника и земляка Михаила Кантакузина, весьма богатого человека, пользовавшегося покровительством великого везира Мехмед-паши Соколлу. И. сразу проявил себя как активный церковный деятель и реформатор. Одним из первых его шагов в качестве первоиерарха было принятие решительных мер по борьбе с симонией. И. занялся реставрацией здания патриаршего собора (ц. Богоро-





дицы Паммакариснос (Всеблаженной)) и патриаршей резиденции, совершил неск. поездок по территории Греции с целью укрепления контроля над иерархией и восстановления церковной дисциплины. В это время К-польский Патриархат испытывал серьезные финансовые затруднения из-за возраставших требований отоманского фиска, а также из-за того, что значительное число церковных налогов не поступало в казну Патриархии, оседая в епархиях.

После смерти покровителей И. — Михаила Кантакузина (5 марта 1578) и Мехмед-паши Соколу (11 окт. 1579) — Свящ. Синод низложил И. и вернул престол Митрофану III. Однако И. успел заслужить поддержку и любовь народа, и после кончины Митрофана, в авг. 1580 г., Свящ. Синод снова избрал И. Вскоре он встретил противодействие со стороны партии иерархов, стремившейся сделать патриархом состоятельного племянника Митрофана Филиппопольского митр. Феопипта. Противники И. стали распространять ложный слух, что И. проповедует христианство среди турок, что было запрещено османскими законами. Феопипт договорился с Кесарийским митр. Пахоимом, человеком честолюбивым и имевшим хорошие связи при султанском дворе, чтобы тот за деньги добился у султана назначения на Патриарший престол и передал его Феопипту, получив взамен Филиппопольскую митрополию. В результате султан без церковного избрания объявил Пахомию патриархом, а И. был сослан на о-в Родос (1584–1587). Заняв Патриаршую кафедру, Пахоимий не собирался уступать ее, но он не встретил поддержки со стороны иерархов и народа и вскоре был низложен партией Феопипта. Посредством подкупа влиятельных лиц и интриг Феопипт занял К-польскую кафедру, однако большинство в Церкви его не признало. Известие же о заточении И. вызвало острую реакцию среди православных. В Риме появился проект освобождения И. и переноса резиденции Вселенского Патриарха на территорию Речи Посполитой. В благодарность за освобождение И. должен был содействовать заключению унии между Римом и Россией. Сведения об этих планах сохранились в переписке иезуита Антонио Поссевино, папского нунция Альберта Болоньетти и кардинала ди Комо

(*Welykyj A. G. Litterae Nuntiorum Apostolicorum, historiam Ucrainae illustrantes. R., 1959. Vol. 1. P. 197–198, 263–265*).

Благодаря вмешательству франц. посла в К-поле И. вернулся из ссылки и в 3-й раз взошел на Патриарший престол (*Stiernon. 2000. P. 1000*). За время правления Пахомия и Феопипта мн. храмы были разграблены, патриаршая казна опустела. Тур. правительство конфисковало за долги патриаршью резиденцию — ц. Богородицы Паммакариснос, превратив ее в мечеть Фетхие-джамеи. И. ненадолго нашел пристанище во дворце валашских господарей, где те останавливались во время пребывания в столице. Нужно было устраивать новый кафедральный собор и резиденцию. В 1588 г. И. в поисках средств, подобно *Иоакиму V*, патриарху Антиохийскому, ездившему в 1586 г. на Русь с целью сбора пожертвований для своей Церкви, решил отправиться в Москву.

Поездка на Русь и учреждение Патриаршества на Руси. В нач. мая 1588 г. И. со свитой, в к-рую входили митр. Иерофей Монеувасийский, архим. Христофор, архидиак. Леонтий и др., прибыл на границу Османской империи и Польши. Выбор пути в Москву через польско-литов. земли определялся желанием И. посетить *Западнорусскую митрополию*, входившую в К-польский Патриархат. О проблемах и нестроениях в митрополии И. знал по письмам кн. *Константина Константиновича* Острожского, правосл. Львовского братства и др. И. обратился к великому коронному гетману Яну Замойскому с просьбой о проезде через земли Речи Посполитой и о возможности сделать 1-ю остановку в Замостье (Замосце), имении Я. Замойского близ османско-польск. границы. 20 мая в Замостье к свите И. присоединился вызванный И. из Львова свт. Арсений Элассонский. 3 июня к-польское посольство прибыло в Вильно, где оставалось 12 дней. И. утвердил здесь устав Свято-Троицкого виленского братства и благословил по всем храмам митрополии читать его грамоту о защите правосл. веры. Пообещав рассмотреть дела митрополии на обратном пути, И. продолжил поездку в Москву.

В кон. июня И. прибыл в Смоленск, откуда обратился к царю Федору Иоанновичу с просьбой о раз-

решении посетить Москву. На Руси еще не было известно о переменах на К-польской кафедре, и в Москве ожидали, согласно грамоте 1587 г., прибытия К-польского патриарха Феопипта и Иерусалимского патриарха с наказом от всех вост. патриархов, «как соборовать и учинить Патриарха» на Руси. Поэтому, послав на встречу И. почетного пристава С. Пущечникова с разрешением приехать в Москву, царь поручил приставу узнать у И., «каким обычаем патриарх к государю поехал и ныне патриаршество Цареградское держит ли, и нет ли кого другого на этом месте, где Феопипт, бывший прежде патриархом, кто из них двух по возвращении Иеремию будет патриаршествовать, и кроме его нужды, что едет за милостынею, есть ли с ним от всех патриархов с соборного приговора к государю приказ; честь же к патриарху держать великую, такую же, как к нашему митрополиту» (*Макарий. История РЦ. Кн. 6. С. 31*).

11 июля И. прибыл в Москву, где был встречен с большими почестями и размещен на Рязанском подворье. Через 5 дней И. был принят царем Феодором Иоанновичем и царицей Ириной, одарен серебром, деньгами, соболями. И. передал царю и царице привезенные в Москву святыни, в т. ч. шуйцу ап. Иакова, перст свт. Иоанна Златоуста, часть мощей равноап. имп. Константина. После торжественного приема состоялись переговоры И. с Борисом Годуновым, во время к-рых выяснилось, что И. не готов обсуждать договоренности 1586 г. рус. правительства с Антиохийским патриархом Иоакимом об учреждении Патриаршества на Руси и приехал только «ради милостыни на церковное строение». И. настаивал, что без соборного обсуждения он такой важный вопрос решить не может. Оказавшись фактически под домашним арестом на Рязанском подворье, И. пошел на уступки, предложив Москве автокефалию, подобную той, что имела Охридская архиепископия. При этом необходимо было поминать К-польского патриарха за богослужением и получать от него св. миро. Но к этому времени Русская Церковь полтора века была фактически автокефальной. Советник И. митр. Иерофей Монеувасийский осудил патриарха даже за эту уступку русским. Однако И. продолжил поиски компромисса: он был готов сам, устав от бесконечных невзгод





в К-поле, остаться патриархом на Руси. Рус. сторона предложила И. в таком случае резиденцию во Владимире, в Москве при государе останется митр. *Иов*. И. соглашался стать рус. патриархом только при условии размещения его в Москве. Переговоры Годунова с И. продолжались почти полгода. После 13 янв. 1589 г. И. дал обещание поставить на Руси патриарха из русских и благословить дальнейшее поставление патриарха на Руси Собором рус. архиереев; царь же должен был отпустить его в К-поль.

17 янв. 1589 г. Феодор Иоаннович созвал боярскую Думу вместе с церковным Собором: в Москву прибыли 3 архиепископа, 6 епископов, 5 архимандритов и 3 соборных монастырских старца. Царь объявил, что И. не желает быть патриархом во Владимире. Феодор Иоаннович решил просить у И. благословения на поставление Иова в патриархи града Москвы. В тот же день была собрана Дума с Освященным Собором и государь обратился к Иову, испросив у митрополита мнение относительно учреждения Патриаршества. Иов ответил, что он вместе со всеми архиереями и Освященным Собором «положили на волю благочестивого государя царя и великого князя». Процедура избрания и поставления патриарха была утверждена на основе чина Патриаршего поставления в Византийской Церкви и рус. чина митрополичьего поставления 1564 г. В греч. чине рус. сторону не устроило отсутствие повторной (а в случае с патриархом Иовом третьей) епископской хиротонии (повторение хиротонии принято на Руси при перемещении архиерея с кафедры на кафедру). 19 янв. И. был представлен чин наречения и поставления, и в тот же день И. определил датой наречения 23 янв., а поставление должно было совершиться в ближайшее воскресенье — 26 янв.

23 янв. в Успенский собор прибыли И. и члены Освященного Собора, за исключением митр. Иова. В приделе в честь Похвалы Богородицы, традиц. месте избрания кандидатов в митрополиты, было совершено избрание 3 кандидатов на Патриаршество. Затем все участвовавшие в выборах архиереи во главе с И. прибыли во дворец. Здесь И. доложил царю о кандидатах, и Феодор Иоаннович выбрал Иова. Только после

этого избранного патриарха Московского призвали во дворец, и он впервые встретился с И. Здесь же, в царских палатах (а не в Успенском соборе, как предусматривалось в чине, согласованном с И.), состоялось наречение Иова в патриархи. В Успенском соборе И. и нареченный патриарх Иов отслужили краткий молебен.

Поставление 1-го русского патриарха происходило в Успенском соборе Московского Кремля 26 янв. 1589 г.; И. с сонмом архиереев совершил над Иовом полную архиерейскую хиротонию.

В первых числах февр. И. несколько дней провел в Троице-Сергиевой лавре, с началом Великого поста вновь обратился с просьбой отпустить его в К-поль, однако Годунов, ссылаясь на трудности пути зимой, уговорил его подождать еще нек-рое время. Это было необходимо, чтобы подготовить для подписания И. документ об учреждении Патриаршества в Москве — т. н. Уложенную грамоту. Характерной деталью этой грамоты, составленной в царской канцелярии, является упоминание о согласии всех вост. патриархов на учреждение в Москве Патриаршества, что на тот момент не соответствовало действительности. Следующим этапом утверждения Московского патриарха должно было стать внесение его в Патриаршие диптихи на достаточно высокое место. Русские претендовали на то, чтобы Московский патриарх поминался в диптихе 3-м, после К-польского и Александрийского, перед Антиохийским и Иерусалимским патриархами. После подписания грамоты И., получив от царя щедрые подарки (в т. ч. 1 тыс. р. на строительство здания Патриархии в К-поле), уехал в мае 1589 г. из Москвы.

15 июля И. прибыл в Вильно, где к этому времени уже находились митр. *Онисифор*, епископы и значительная часть священнослужителей. Недавно вступивший на престол кор. Сигизмунд III по просьбе кн. Острожского дал патриарху универсал, которым подчинил ему всех духовных лиц правосл. вероисповедания и предоставил свободу суда в делах Западнорусской митрополии (АЮЗР. Т. 1. С. 226–227). 21 июля И. издал окружную грамоту ко всем епископам митрополии с требованием низложить священников двоеженцев и троюженцев (Monumenta.

1895. Р. 181–182). И. вместе с западнорус. архиереями низложил митр. Онисифора как двоеженца. 27 июля кор. Сигизмунд пожаловал грамоту на митрополию архим. минского Вознесенского мон-ря *Михаилу (Рогозе)*. И. сначала отказывался рукополагать архим. Михаила, но затем согласился под давлением власти, предупредив, что не берет на себя ответственность за этот выбор. Хиротония состоялась в Вильно 1 авг. 1589 г. В связи с поставлением нового митрополита И. издал грамоту ко всем православным о непозволительности под угрозой отлучения кому-либо из духовных лиц самовольно священнодействовать и собирать милостыню в польских землях (Ibid. Р. 188–189).

6 авг. И. прибыл в Брест, на литургии в день Преображения Господня он поставил своим экзархом Луцкого еп. *Кирилла (Терлецкого)*. В изданной в тот же день грамоте И. предоставил экзарху право надзирать за западнорус. священниками и судить их. Грамота была подписана также Киевским митр. Михаилом и большинством епископов митрополии (Ibid. Р. 193–194). Введением в Западнорусской митрополии должности Патриаршего экзарха И. стремился создать противовес власти митр. Михаила, не вызывавшего у него доверия, и обеспечить контроль над положением в митрополии. Особой грамотой И. наделил экзарха теми же правами, к-рые он ранее предоставил митрополиту.

Из Бреста И. отправился в Замостье, где встретился с епископами, а также издал неск. грамот, регулирующих взаимоотношения между епархиями (Ibid. Р. 194–201, 203–210). Особое внимание И. уделил укреплению правосл. братств. В Вильно он добился издания кор. Сигизмундом грамоты, утверждавшей права Свято-Троицкого виленского братства, а в Замостье защитил права Львовского братства в конфликте с еп. *Гедеоном (Балабаном)*. Деятельность И. в Западнорусской митрополии получила неоднозначную оценку в историографии. Историки Православия в Речи Посполитой митр. *Макарий (Булгаков)* (см.: *Макарий*. История РЦ. Кн. 5. С. 367–368), П. Н. *Жукович (Жукович П. Н.* Сеймовая борьба правосл. западнорус. дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб., 1901. С. 90–92), К. Ходыницкий (*Chodynicki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska: Zarys





historyczny, 1370–1632. Warszawa, 1934. S. 339–340) и др. считали, что во многом непоследовательные и небескорыстные действия вост. патриархов, в первую очередь И., способствовали углублению конфликтов среди православных в Польско-Литовском гос-ве и подтолкнули западнорус. епископов к заключению *Брестской унии 1596 г.* Однако анализ документов, связанных с вмешательством И. в дела Западнорусской митрополии в 1588–1589 гг., не подтверждает эту т. зр. Напротив, можно полагать, что поддержка, оказанная К-польским патриархом братствам в их противостоянии епископам, выступления первоиерарха против нарушителей канонов, включая низложение митрополита-двоеженца, свидетельствуют об искреннем и бескорыстном стремлении И. к исправлению церковной жизни своей западнорус. паствы. Благодаря И. в Западнорусской митрополии возобновилась практика созыва Соборов с участием архиереев, духовенства и мирян. Сообщение о намерении патриарха созвать такой Собор в Вильно читается в неск. документах 1588 г. (Monumenta. 1895. N 105, 107). Собор прошел с участием И. в 1589 г., на нем обсуждались мн. вопросы, в т. ч. издание правосл. богослужебных книг. С того времени Соборы в Западнорусской митрополии проводились ежегодно (см. *Брестские Соборы*). Деятельность И. способствовала укреплению среди православных в Речи Посполитой авторитета К-польского патриарха как верховного пастыря, стремящегося к устранению нарушений в церковной жизни, а также как учителя, от которого можно ждать наставления в вопросах веры (в 1591 львовские братчики просили патриарха прислать его антикатолич. сочинения для публикации в братской типографии и использования в полемике с иезуитами).

В К-поль И. вернулся лишь весной 1590 г. В мае был созван Собор, на котором предстояло утвердить Патриаршее достоинство Московского первосвященителя. На этом Соборе в К-поле присутствовали 3 вост. патриарха: И., Иоаким Антиохийский и Софроний V Иерусалимский. *Сильвестр* Александрийский был болен и к началу Собора скончался. Замещавший его Мелетий Пигас, вскоре ставший новым Александрийским патриархом, не поддерживал И., а по-

тому приглашен не был. На Соборе было 42 митрополита, 19 архиепископов, 20 епископов. И. должен был оправдывать свои действия в Москве. Собор признал патриарший статус за Русской Церковью в целом, а не за одним лишь Иовом, но утвердил за Московским патриархом 5-е место в диптихе. Соборную грамоту в Москву отвез митр. Тырновский Дионисий. Проведенное в 70-х гг. XX в. палеографическое исследование подписей под этой грамотой выявило значительное количество (66 из 106) неподлинных подписей, а также нек-рое количество подписей, полученных уже после окончания Собора (*Фонкич*. 1974). Вероятно, И. пошел на подлог в расчете на скорейшее получение милостины из России и хотел создать более представительное впечатление о Соборе, чем он был на самом деле. Расчет И. оправдался, ему была послана щедрая милостыня: омофор, осыпанный жемчугом, золотые богослужебные сосуды, сорок сороков соборей, драгоценные меха. Однако русское правительство было недовольно отсутствием подписи Александрийского патриарха и решением о 5-м месте патриарха Московского в диптихе. Поэтому царь Феодор в посланиях к И. и Александрийскому патриарху Мелетию настаивал на утверждении грамоты об учреждении Патриаршества на Руси Александрийским патриархом и на 3-м месте в диптихе.

Александрийский патриарх Мелетий, к-рый критиковал И. за его действия в Москве, изменил свое отношение и на состоявшемся в К-поле 12 февр. 1593 г. Соборе вост. патриархов признал учреждение Патриаршества на Руси. На Соборе еще раз со ссылкой на 28-е прав. Халкидонского Собора было подтверждено, что Патриаршество в Москве, в городе правосл. царя, законно и что в дальнейшем право избрания Московского патриарха будет принадлежать рус. архиереям, тем самым был окончательно решен вопрос об автокефалии Русской Православной Церкви: К-польский Собор признал ее законной. Собор 1593 г. подтвердил 5-е место рус. Первосвященителя в диптихе.

Отношения с Римско-католической Церковью в период Патриаршества И. со стороны греков отличались сдержанностью. Помня печальный опыт своего предшественника патриарха Митрофана III, И.

хотя и переписывался с папой *Григорием XIII* (в частности, по поводу реформы календаря) и даже принимал от него подарки, но переговоров об унии избегал. Католики вели активную работу, направленную на заключение унии с правосл. Церковью. В 1577 г. папа основал в Риме Коллегию св. Афанасия, где могли обучаться правосл. юноши, преимущественно греки с островов, находившихся под венецианской властью (Хиос, Корфу (Керкира), Крит, Кипр); поступали туда и выходцы из К-поля. И. отправил туда на учебу 2 племянников (*Дмитриев М. В.* Между Римом и Царьградом: Генезис Брестской церковной унии 1595–1596. М., 2003. С. 271). Подобные школы *иезуиты* основывали и на территории Османской империи — в Фессалонике и Смирне (ныне Измир, Турция). Действия Римского престола, направленные на пропаганду идей унии Церковью среди православных, не могли не вызвать возражения со стороны К-поля. В частности, отправка иезуита Антонио Поссевино в Москву в качестве папского представителя в 1582 г., пытавшегося склонить к унии царя Иоанна IV; основание тем же Поссевино Папской коллегии на территории Литовского княжества в Вильно, где могли учиться и русские, принявшие католичество; перевод на греческий, издание и распространение среди греков в Османской империи актов Ферраро-Флорентийского и Тридентского Соборов и проч. действия, призванные внедрять идею унии среди православных.

Одной из тем переписки между И. и Григорием XIII была реформа календаря, проведенная папой в окт. 1582 г. (см. ст. *Григорианская реформа*). Это событие не стало неожиданностью для И., поскольку в мае того же года он был извещен о реформе папским легатом Ливием Челлини де Фолиньо. Первоначально И. отнесся к проекту реформы положительно и был согласен ее принять (во всяком случае так сообщал де Фолиньо в письмах кард. Джироламо Сирлетто). В февр. 1583 г. Григорий XIII направил патриарху офици. обращение с предложением принять реформу, где изложил ее мотивы, указав, что этот вопрос уже поднимался на Соборе во Флоренции. Ответ И. сопровождался драгоценными дарами: перстом свт. Иоанна Златоуста и рукой прмч. Андрея Критского. И. просил отложить введение нового



календаря на 2 года, «чтобы наши братья совершенно не беспокоились по поводу реформы в течение этого срока». В письме дожу Николо да Понте И. предостерегал, что следует избегать нововведений, поскольку они могут привести к смущению среди паствы и даже к расколам. В июле 1583 г. патриарх подтвердил свой отказ от реформы в письме киевскому воеводе кн. Константину Константиновичу Острожскому, с которым ранее переписывался по поводу подготовки к 1-му печатному изданию слав. Библии в 1581 г. Князь, чьи дети были католиками и который благосклонно относился к идее календарной реформы, переслал Антонию Поссевино письмо И. для перевода его на латынь. Сам Поссевино написал патриарху пространное письмо о преимуществах перехода на новый календарь. В авг. 1583 г. И. пытался воспрепятствовать введению нового календаря среди правосл. общин в Молдавии. Он предупреждал арм. общины в Польше и православных в Зап. Руси о неприемлемости григорианской реформы. Однако группа иерархов в Галиции, склонных к унии, воспротивилась призывам И.; в послании Львовского еп. Гедеона (Балабана) к пастве предписывалось принять реформу, введенную польским кор. Стефаном Баторием (позже он разрешил своим подданным использовать тот или иной календарь на выбор). Наконец, в письме Гавриилу Севиру, датированном июлем 1588 г., И. ответил на просьбу греч. общины в Венеции перейти на григорианский календарь категорическим отказом.

Отношения с протестантами, которые также не приняли григорианскую реформу в период правления И., были активными. Еще Филипп Меланхтон, ученик Лютера, интересовался греч. культурой и искал контакта с К-полем. Незадолго до смерти (1560) Меланхтон познакомился с черногорским клириком Димитрием, который согласился отвезти в К-поль *Аугсбургское исповедание*, переведенное на греческий язык ученым-эллинистом Павлом Дольциусом. К-польский патриарх *Иоасаф II* (1556–1565), прочитав исповедание, был смущен многими его положениями, но, не желая портить отношения с лютеранами, не ответил, как будто не получал письма.

В 1570 г. в К-поль прибыл посол Габсбургов Давид фон Унгнад; вмес-

те с ним приехал лютеран. ученый Герлах, имевший тесные контакты с протестант. ун-тами Германии. Герлах подружился с пронотарием Великой ц. Феодосием Зигомалой, который представил его патриарху. Герлах познакомил Зигомалу с Крузием. Через Зигомалу Крузий вступил в переписку с И., что повлекло за собой установление более тесных контактов греч. Церкви с лютеранами. В 1574 г. при посредничестве Унгнада и Герлаха из Германии в К-поль были высланы 6 копий Аугсбургского исповедания. К патриаршей копии лютеран. богословы приложили письмо, в котором говорилось, что, по их пониманию, они приняли и сохранили веру апостольскую и св. отцов, к-рая была утверждена на Вселенских Соборах. 24 марта 1575 г. Герлах лично передал И. греческий перевод Аугсбургского исповедания и письма Крузия и Якоба Андреа. Теперь уже К-польская Церковь не могла игнорировать вероуचितельное послание лютеран, т. к. Унгнад и Герлах настойчиво просили дать на него ответ. Посоветовавшись со Свящ. Синодом, И. при помощи Ф. Зигомалы и его отца Иоанна составил полный ответ, представлявший собой комментарии на 21 статью исповедания (подробнее см. в ст. *Аугсбургское исповедание*).

Письмо И. было доставлено в Германию в 1576 г. Крузий и богослов А. *Озиандер* составили ответ на возражения патриарха, пытаясь доказать, что их взгляды мало отличаются от т. зр. И. Письмо пришло в К-поль, вероятно ок. 1578 г. И. по настоянию Герлаха написал ответ, где четко обозначил неприемлемые для правосл. Церкви пункты: *Filioque*, оправдание одной верой, признание только 2 таинств вместо 7, отказ от почитания икон и мощей. В июне 1580 г. лютеран. богословы, собравшись в Виттенберге, составили новое письмо в примирительном тоне. Ответ на него И. написал, по-видимому, в 1581 г., после своего возвращения на престол. Патриарх еще раз перечислил пункты разногласий, указал на то, что, судя по всему, их не преодолеть, и просил лютеран больше не писать ему по догматическим вопросам. На следующее письмо лютеран, почти повторявшее предыдущее, И. не ответил.

Соч.: Ответы лютеранам / Пер.: архим. Нил. М., 1866.

Ист.: *Chytraeus D.* Oratio de statu Ecclesiarum hoc tempore in Graecia, Asia etc. Witebergae,

1580; *Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani Hieremiae. Witebergae, 1584; Crusius M.* Turcograeciae. Basiliae, 1584; *idem.* Diarium Martini Crusii: 1596–1605 / Hrsg. W. Götz. Tüb., 1927–1958. 3 Bde; *Schweigger S.* Ein neue Reyssbeschreibung aus Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem. Nürnberg, 1608. Fr./M., 1995; *Δαρόθεος Μονεμβασίας, μητρ. Βιβλίον ιστορικόν.* Έβελήσιον, 1631; *Gerlach S.* Tagebuch. Fr./M., 1674; *Historia politica et patriarchica Constantinopoleos* / Ed. I. Bekker. Bonnae, 1849; *Σάθας Κ.* Βιογραφικόν σχεδιάσμα περί πατριάρχου Ίερεμίου Β' (572–1594). Ἀθήναι, 1870; *Analecta Byzantino-Russica* / Ed. W. Regel. Petropoli, 1891. N. Y., 1964. P. XCVIII–CIV, 85–91; *Monumenta confraternitatis Stauropigiane leopoliensis* / Ed. W. Mikloszecz. Leopoli, 1895. T. 1; *Pirri P.* Lo stato della Chiesa ortodossa di Costantinopoli e le sue tendenze verso Roma in una memoria del P. Giulio Mancinelli S.I. // *Miscellanea P. Fumasoni-Biondi.* R., 1947. Vol. 1. P. 79–103; *Kresten O.* Das Patriarchat von Konstantinopel im ausgehenden 16. Jh.: Der Bericht des Leontios Eustratios in Cod. Tyb. Mb. 10. W. etc., 1970; *Посольская книга по связям России с Грецией (правосл. иерархами и монахами), 1588–1594 гг.* / Подгот. изд.: М. П. Лукичев, Н. М. Рогожин. М., 1988. Лит.: *Макарий.* История РЦ. Кн. 6 (по узко.); *Муравьева А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Ч. 1. С. 129, 136, 149, 189–231, 237–241, 250–260; *Vogüé E.-M., de.* De Byzance à Moscou: Les voyages d'un patriarche // *Revue des deux Mondes.* 1879. T. 14. N 3. P. 5–35; *Мальшевский И.* Патр. Иеремия II и кн. К. Острожский // ТКДА. 1886. № 1. С. 68–82; *Γεδεών. Πίνακες.* Σ. 518–536; *Μυστακίδης Β.* Ὁ Πατριάρχης Ἰερεμίας Β' ὁ Τρανός καὶ ἡ πρωτοπογραφία αὐτοῦ // *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια.* 1894. T. 14. Σ. 283–285; Ὁ Πατριάρχης Ἰερεμίας Β' ὁ Τρανός καὶ αἱ πρὸς τοὺς Διαμαρτυρομένους σχέσεις κατὰ τὸν ἰστ' αἰῶνα // *Ibid.* Σ. 300–320; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.* Πατριαρχειοὶ κατὰ τοὺς (1453–1636) // *BZ.* 1899. Bd. 8. S. 392–401; *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Моск. гос-ве: Царствование Федора Ивановича; Учреждение патриаршества в России. Од., 1912; *Florovsky G.* An Early Ecumenical Correspondence: Patriarch Jeremias II and the Lutheran Divines // *World Lutheranism of Today: A Tribute to A. Nygren.* Stockholm, 1950. P. 98–110; *Καρυίρις Ι.* Ἰερεμίας Β' // *ΘΝΕ.* 1965. T. 6. Σ. 780–784; *Runciman S.* The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. L., 1968 (рус. пер.: *Рансимен С.* Великая Церковь в пленении: История Греч. Церкви от падения К-поля в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 253–257, 259–262, 335–337); *idem.* Patriarch Jeremias II and the Patriarchate of Moscow // *Aksum-Thyateira: A FS for Archbp. Methodios of Thyateira and Great Britain.* L., 1985. P. 235–240; *Фонкич Б. Л.* Из истории учреждения патриаршества в России: Соборные грамоты 1590 и 1593 гг. // Проблемы палеографии и кодологии в СССР. М., 1974. С. 251–260; *он же.* Акт К-польского Собора 1593 г. об основании Моск. Патриархата // *Cyrrilomethodianum.* Thessal., 1987. Vol. 11. P. 9–31; *Tillyrides A.* Jeremias II Tranos, Patriarch of Constantinople (1536–1595) // *ΕΦ.* 1977. T. 59. Σ. 242–265; *idem.* An Unpublished Letter of Jeremias II, Patriarch of Constantinople // *Θεολογία.* Ἀθήνα, 1980. T. 51. N 1. S. 186–190; *Amato A.* Il sacramento della penitente nelle «Riposte» del



patriarca Geremia II ai teologi luterani di Tübingen (1576, 1579, 1581) // *Κληρονομία. Θεολογική*, 1979. Τ. 11. Ν. 2. Σ. 289–316; *Travis J.* Orthodox-Lutheran Relations: Their Historical Beginnings // *GOTR*. 1984. Vol. 29. P. 303–325; *Kowalchuk A. D.* The Correspondence of Patriarch Jeremias Tranos with the Lutheran Scholars of Tübingen as it Relates to East-West Christian Relations // *The Patristic and Byzantine Review*. Kingston, 1985. Vol. 4. P. 202–208; *Tsirpanlis C.* A Prosopography of Jeremias Tranos (1536–1595) and His Place in the History of the Eastern Church // *Ibid.* P. 155–174; *Zoppi J. J.* The Correspondence of 1573–1581 between Lutheran Theologians at Tübingen and the Eastern Orthodox Patriarchate of Constantinople, and the Dispute concerning Sacred Tradition // *Ibid.* P. 175–195; *Moroziuk R. P.* The Role of Patriarch Jeremias II Tranos in the Reformation of Kievian Metropolis // *Ibid.* 1986. Vol. 5. P. 104–128; *Wendebourg D.* Reformation und Orthodoxie: Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1575–1581. Gött., 1986; *Podskalsky G.* Die Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453–1821. Münch., 1988. S. 103–107 et passim; *idem.* Die Einstellung des Ökumenischen Patriarchen (Jeremias II) zur Erhebung des Moskauer Patriarchats (1589) // *ОСР*. 1989. Vol. 55. N 2. P. 421–437; *Флоря Б. Н.* Вост. патриархи и западнорус. церковь // Брестская уния 1596 г. и общецерковно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в кон. XVI – нач. XVII вв. М., 1996. Ч. 1. С. 117–130; *Stierner D.* Jérémie II, patriarche de Constantinople // *DHGE*. T. 27. Col. 995–1001; *Hannick Ch., Todt K.-P.* Jérémie II Tranos // *TByz*. 2002. T. 2. P. 551–615; *Гронек А.* Портрет К-польского патриарха Иеремии II из музея Ягеллонского ун-та в Кракове // *Россия и Христ. Восток*. М., 2004. Вып. 2/3. С. 136–148.

Н. Е. Новиков

ИЕРЕМИЯ III [греч. Ἰερεμίας] († окт. 1735), патриарх К-польский (23(25) марта 1716 – 15 (20) нояб. 1726, 15 сент. 1732 – март 1733). Род. на о-ве Патмос. Церковное служение начал священником на о-ве Халки. В нояб. 1707 г. стал митрополитом Кесарии Каппадокийской, сменив призванного на К-польскую кафедру патриарха *Киприана*. Десятилетнее Патриаршество И. было самым долгим периодом непрерывного правления одного иерарха в XVIII в., притом что османские власти практиковали частую смену даже предстоятелей К-польской Церкви и были неоднократные попытки свержения И. со стороны других иерархов. По окончании 2-го служения на той же кафедре И. удалился на Афон в Великую Лавру, где почил спустя 2 года.

В начале правления И. попытался ввести нек-рые изменения в порядок соблюдения Петровского поста. Согласно мнению греч. историка А. Комнина-Ипсиланти, в 1719 г. нек-рые жители Фанара начали на-

рушать Петровский пост. И. решил добиться того, чтобы и нарушители поста, к-рые только сокращали его продолжительность, не порицались, и строго постившиеся успокоились. Он созвал Собор в К-поле и предложил принять постановление о том, чтобы впредь Петровский пост имел определенную продолжительность, как и др. церковные посты, а именно не более 20 дней. На Соборе помимо нек-рых архиереев и клириков К-польского Патриархата присутствовал Иерусалимский патриарх *Хрисанф Нотара*. Однако принятию решения И. о посте помешали его противники из народа – гл. обр. продавцы рыбы и сыровары. Заинтересованные в деле с коммерческой т. зр., они собрались у здания патриархии и начали громко кричать, что архиереи хотят исказить христ. веру. Этот протест повлиял на участников Собора, и, несмотря на согласие с предложением патриарха, они не приняли решения о посте.

В 1718 г. рус. царь *Петр I* в письме спрашивал мнение И. по поводу признания действительности крещения протестантов. И., опираясь на решение своего предшественника патриарха Киприана в отношении католиков, признал, что протестанты, перешедшие в Православие, нуждаются не в перекрещивании, а только в миропомазании (если они не проходили конфирмацию ранее). Однако после того как принятие унии с Римом внесло раскол в Антиохийский Патриархат, И. вместе с остальными восточными патриархами в 1722 г. осудил «зablуждения латинян». В 1721 г. Петр I обратился к И. и др. вост. патриархам с ходатайством о признании ими Святейшего Синода как руководящего органа Русской Православной Церкви вместо института Патриаршества. В кон. 1723 г. К-польский и Антиохийский патриархи особой грамотой признали Святейший Синод своим «во Христе братом», обладающим равным Патриаршему достоинством.

Лит.: *Γεδεών. Πίνακες*, 1890. Σ. 622–632; *Γριτζόπουλος Τ.* Ἰερεμίας Γ' // *ΟἩΝΕ*. Т. 7. Σ. 785–786; *Aubert R.* Jérémie III, patriarche de Constantinople // *DHGE*. T. 27. Col. 1001–1002.

Н. Е. Новиков

ИЕРЕМИЯ IV († 5.03.1824, о-в Лесбос), патриарх К-польский (23 апр. 1809–4 марта 1813). Родом с острова Крит. И. не получил систематического образования, прекрасно знал

турецкие язык, обычаи и законы, высоко ценил просвещение. При патриархе *Феодосии II* был протосинкеллом К-польского Патриархата. В февр. 1772 г. избран митрополитом Христианупольским. В окт.–дек. 1780 г. был Местоблюстителем Патриаршего престола (после смерти патриарха *Софрония II*), участвовал в избрании патриарха *Гавриила IV*. С 1783 г. митрополит Митилинский, с 1809 г. патриарх К-польский.

И. своими постановлениями утвердил устройство столичной школы в Эдирнекапы, поддержал Евангелическую школу в Смирне. Ряд указов был направлен на упорядочение жизни в мон-рях Сумела близ Трапезунда, Пресв. Богородицы на Андросе, Иоанна Предтечи в Зинджидере (Каппадокия). В дек. 1810 и 1811 гг. И. издал грамоты об искоренении обычая при вступлении в брак делать большие подарки и давать дорогое приданое. Др. актами были внесены поправки в брачное законодательство: запрещались браки по принуждению, разводы по ложному обвинению. В мае 1811 г. И. утвердил завещание дидаскала Самуила, основавшего на о-ве Итака школу, для к-рой Самуил приобрел дом, пожертвовал б-ку и деньги на жалованье учителю.

И. энергично защищал привилегии и права Церкви от посягательств тур. властей, особенно во время войн и беспорядков; стремился освободить Церковь от обременявших ее долгов; осуждал стремление к роскоши.

4 марта 1813 г. И. отрекся от престола и удалился на о-в Лесбос.

Лит.: *Χαριουδώνουκος Μ.* Πατριарχικαὶ πινάκιδες // *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*. 1882. N 19. Σ. 294; *Γεδεών. Πίνακες*, 1890. Σ. 681–682; *Сokolov И. И.* Константинопольская Церковь в XIX в. СПб., 1904. С. 428–436; *Μουτζούρης Γ.* Ἰερεμίας ὁ Δ' // *ΟἩΝΕ*. Т. 6. Σ. 786–787.

ИЕРЕМИЯ ИВЕРИЙСКИЙ (Ибериели) – см. *Иеремия*, архиеп. Картли (Мцхетский).

ИЕРИЙСКИЙ СОБОР (10 февр.–8 авг. 754), церковный Собор, утвердивший иконоборческое учение. Осужден как еретический VII Вселенским Собором и К-польским Собором 843 г.

Источники, сообщающие об И. С., весьма скудны: его деяния не сохранились, а вероучительное определение (орос) дошло лишь фрагментарно в составе Деяний VII Вселенского Собора. Оно было включено





в зачитывавшийся на 6-м заседании VII Вселенского Собора 6 окт. 787 г. документ «Опровержение коварно составленного толпою христианообвинителей и лжеименного определения» (*Mansi*. Т. 13. Р. 205–364; ДВС. Т. 4. С. 512–584), автором которого предположительно был К-польский патриарх *Тарасий* (*Alexander*. 1958. Р. 13, 21. N 1; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 489). Фрагменты иконоборческого определения зачитывались Григорием, еп. Неокесарийским, опровержения — сначала диак. Великой ц. Иоанном, затем диак. и *кувуклисием* Епифанием. Большинство исследователей признают цитированные фрагменты подлинными и не подвергавшимися редакции иконопочитателей. Текст ороса И. С. доступен либо в издании Дж. Манси, либо в отдельных совр. изданиях (напр.: *Die ikonoklastische Synode*. 2002).

Др. источники менее достоверны. По большей части они относятся к 787–815 гг. («Житие Стефана Нового» (см. ст. *Стефан Новый*), исторические сочинения прп. *Феофана Исповедника* и патриарха К-польского *Никифора I* и др.) или ко 2-му периоду иконоборчества (богословско-полемиические трактаты патриарха Никифора, *Scriptor incertus de Leone Armenio* и др.) и составлены с позиций иконопочитателей. Тем не менее эти тексты дают представление о рецепции И. С. в кон. VIII — 1-й пол. IX в.

Историческая ситуация. Большинство источников приписывают инициативу созыва И. С. имп. *Константину V* (*Theoph. Chron.* Р. 427–428). Это подтверждается и текстом ороса (*Mansi*. Т. 13. Р. 209, 225, 229). Будучи воспитанным в иконоборческом духе и проявляя живой интерес к богословским вопросам, имп. Константин в первые годы правления в основном занимался внешнеполитическими делами и только через 10 лет после воцарения принял решение о созыве Собора. При этом созыву И. С. предшествовали как сознательные меры, ослаблявшие авторитет и политическое влияние Патриархата (*Афиногенов*. 1997), так и упомянутые в «Хронографии» Феофана под 752/3 г. народные собрания (т. н. *силении* — *Theoph. Chron.* Р. 427). Но с формальной т. зр. имп. Константин предпочел намеренно отстраниться и лично присутствовал только на последнем заседании И. С.

(*Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit*. 1999. S. 82. Anm. 102).

Вопрос о соотношении богословских взглядов имп. Константина и положений учения И. С. неоднозначен: большинство ученых склонны полагать, что богословские труды императора — «Вопрошания» (Πεῦσαις, восстанавливаемые на основе трактата Никифора К-польского «*Apologeticus atque Antirrheticus*») — предшествовали И. С. и содержали радикальные (возможно, монофизитские) формулировки, позже отвергнутые или смягченные участниками И. С. (*Ostrogorsky*. 1929. S. 22–45; *O'Connell*. 1972. Р. 14). В действительности реконструируемый текст «Вопрошаний» не дает оснований датировать его периодом до 754 г.: некоторые фрагменты политического содержания свидетельствуют о том, что они могли быть составлены как раньше (в ходе конфликта с *Артаваздом*), так и значительно позже — в сер. 60-х гг. VIII в. (о политической позиции имп. Константину в этот период см.: *Rochow*. 1994. S. 30–31; *Auzéry*. 1999. Р. 305–308). В то же время есть все основания полагать, что император участвовал в отборе патристических свидетельств, включенных в орос И. С., хотя в некоторых случаях участники Собора отказывались согласиться с его решениями в этом вопросе (*Niceph. Const. Refut.* 150; см.: *Alexander*. 1958. Р. 129–130. N 1).

В И. С. принимали участие 338 епископов. В отсутствие К-польского патриарха (патриарх Анастасий, вероятно участвовавший в подготовке И. С., скончался либо в янв. 754, либо в день открытия Собора — см.: *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit*. 1999. S. 27–28) председателем стал архиеп. Эфесский Феоdosий. В числе идеологов И. С. называют также митр. Перги Памфилийской Сисиния Пастилласа и еп. Антиохии Писидийской Василия Триаккава. Все трое были анафематствованы в 787 г. (*Mansi*. Т. 12. Р. 1010) и в 843 г. (*Gouillard*. Synodikon. Р. 293, 296). В И. С. не принимали участия представители Римского престола и Восточных Патриархатов, хотя первые, вероятно, находились в тот момент в К-поле (*O'Connell*. 1972. Р. 15. N 9). Это обстоятельство в посл. дало возможность правосл. полемистам оспаривать претензию И. С. на статус вселенского (*Niceph. Const. Apol.* // PG. 100. Col. 836–837; *Idem*. Refut. 4; *Mansi*. Т. 13. Р. 208–209).

Первые заседания И. С. проводились в имп. дворце в Иерии (пригород К-поля на азиат. берегу прол. Босфор на п-ове к югу от Халкидона, ныне р-н Фенербахче в черте Стамбула; об истории и о местонахождении дворца см.: *Janin R. Constantinople byzantine*. Р. 1964². Р. 148–150; *Pargoire P. J. Hiéria* // ИРАИК. 1899. Вып. 4. С. 9–78), последнее — во Влахернской ц. Богородицы в К-поле (*Janin*. Eglises et monastères. Р. 169–179). 8 авг. император провозгласил новым патриархом бывш. еп. Силейского Константина (*Theoph. Chron.* Р. 428; *Niceph. Const. Brev.* Р. 66), который, возможно, уже председательствовал на этом заседании (о нем см.: *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit*. 1999. S. 30–44; *Auzéry*. 1999. Р. 289–298). По завершении И. С. 27 авг., как сообщает Феофан, епископы собрались на форуме, где в присутствии патриарха *Константина II* и императора было публично прочитано вероучительное определение и произнесены анафемы свт. *Герману I*, патриарху К-польскому, свт. *Георгию I*, архиеп. Кипрскому, и прп. *Иоанну Дамаскину*.

Несмотря на офици. осуждение VII Вселенским Собором, И. С. признавался некоторыми епископами вселенским и в период между 787 и 815 гг. С целью пресечь подобные настроения в 809 г. по заказу патриарха Никифора I *Стефаном Диаконом* было создано «Житие Стефана Нового», в котором в доступной форме излагалось сложное для понимания и пространное осуждение ороса И. С. VII Вселенским Собором (*Auzéry*. 1999. Р. 103–120). В то же время известно, что текст ороса И. С. имел и самостоятельное хождение (вне опровержения) по крайней мере в самом начале 2-го периода иконоборчества, т. е. спустя немногим менее 30 лет после осуждения. По сообщению др. источника, комиссия, к-рой руководил буд. патриарх К-польский *Иоанн VII Грамматик*, созванная летом 814 г. имп. *Львом V Армянином* для поиска святоотеческих свидетельств в пользу иконоборчества, не могла справиться со своей задачей до тех пор, пока не отыскался орос И. С. (Συνοδικὸν Κωνσταντινου τοῦ Ἰσαύρου — *Scriptor Incertus*. Р. 47. 275–276), из к-рого и были взяты необходимые цитаты. Год спустя иконоборческий Собор 815 г. подтвердил статус И. С. как вселенского и признал его решения (*Alexander*.





1953. P. 58. Fr. 2, 5; P. 60. Fr. 16). Окончательное осуждение И. С. и всей иконоборческой доктрины произошло только в 843 г.

Учение. Основные положения учения И. С. нашли отражение в его оросе. Структурно он распадается на неск. частей. В 1-й части приводятся краткие сведения о том, кем и где создан И. С. (*Mansi*. Т. 13. P. 208, 209). Во 2-й части изложена история возникновения иконопочитания, названного в оросе «ересью»: ненавидя установленный Богом порядок и спокойствие, денница заставил человека поклоняться твари вместо Творца, однако Бог через Воплощение (Ibid. P. 212–213) освободил человека от идольского служения и научил поклонению «в духе и истине» (Ин 4. 23). Учение Христа и апостолов защищалось св. отцами, которые собирались для этого на Вселенские Соборы (Ibid. P. 216–217). Дьявол не вынес такого благолепия и «под личиной христианства» (ἐν προσχήματι χριστιανισμοῦ) вновь обманом ввел идолопоклонство, убедив «почитать Богом тварь, называя ее именем Христа» (Ibid. P. 221). В 3-й части рассказывается о том, как был создан И. С. (Ibid. P. 225, 229). В 4-й — изложена история 6 Вселенских Соборов и декларируется преемственность И. С. по отношению к ним: перечисляются имена императоров, при к-рых были созваны Соборы, имена еретиков, чьи учения были осуждены, приводятся основные положения этих еретических учений. 4-я часть завершается кратким фрагментом вероисповедного характера, суммирующим христологическое учение Вселенских Соборов (Ibid. P. 232–237). В действительности орос И. С. прямо противоречит 82-му прав. Трулльского Собора (см. ст. *Вселенский VI Собор*), что было позже отмечено правосл. полемистами (*Niceph. Const. Refut.* 18; *Mansi*. Т. 13. P. 220).

5-я часть представляет собой осуждение иконописи и содержит следующую христологическую дилемму: изучив соборные определения, участники И. С. пришли к выводу, что «искусство живописи» (ζωγραφικὴ τέχνη) противоречит им, поскольку напоминает одновременно и ересь *Нестория* (Ibid. P. 240–241), и ересь *Ария* (Ibid. P. 244). Поэтому цель ороса заключается в том, чтобы доказать заблуждения создающих иконы и поклоняющихся им (Ibid. P. 245). Ико-

нописец пытается совершить нечто невозможное (Ibid. P. 248): поскольку к иконе применимо имя Христос, к-рое обозначает и человека и Бога, то иконописец либо «описал (т. е. ограничил)... вместе с описанием тварной плоти и неопишемое Божество» (συμπεριέγραψεν... τὸ ἀπερίγραφον θεότητος τῆ περιγραφῆ τῆς κτιστῆς σαρκός), либо «подверг слиянию неслитное... соединение» (συνέχεε... τὴν ἀσύγχυτον ἔνωσιν — Ibid. P. 252). Возможный ответ иконопочитателей: изображается лишь видимая и осязаемая плоть, ведет к несторианству, поскольку ни плоть, ни душу Христа нельзя мыслить отдельно от Божества. Изображение Христа ведет либо к признанию полного слияния природ и описуемости Божества, либо к признанию плоти отдельным лицом, «имеющим собственную ипостась» (πρόσωπον ἰδιοῦπλάστατον ἐπὶ τῆς σαρκός), что ведет к прибавлению четвертого лица к Троице. Эти ереси противоположны друг другу, но одинаково нечестивы (Ibid. P. 256–260).

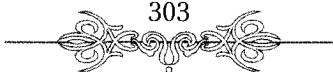
В 6-й части речь идет об «истинной иконе» Христа: в понимании участников И. С. такой «иконой» является *Евхаристия* (Ibid. P. 261–264). Согласно гипотезе С. Геро, именно в этом вопросе позиции имп. Константина и участников И. С. различались наиболее сильно: учение Константина, отвергнутое И. С. как чрезмерно радикальное, предполагало «единосущие» тела Христова и Евхаристии, в тексте ороса эта идея отражена не была (*Gero*. 1975).

7-я часть посвящена вопросу об основаниях иконопочитания в традиции и об образах святых и Пресв. Богородицы: иконы «лжеименны» (ψευδώνυμοι), они не имеют основания в традиции, нет молитвы, к-рая бы освящала их (*Mansi*. Т. 13. P. 268–269). При этом отрицание икон распространяется и на образы святых и Пресв. Богородицы, поскольку, согласно оросу И. С., такие иконы являются идолами (Ibid. P. 272–273). Святые всегда живы для Бога, хотя и преставились, отсюда и богохульно пытаться оживить их мертвым искусством (νεκρῶ τέχνῃ — Ibid. P. 276). «Эллинское искусство» не может изобразить Богородицу, вместившую полноду Божества, и святых, к-рых «мир не был достоин» (Евр 11. 38; *Mansi*. Т. 13. P. 277).

8-я часть представляет собой сборник цитат из Свящ. Писания (Ин 4.

24; 1. 18; 5. 37; 20. 29 — *Mansi*. Т. 13. P. 280; Втор 5. 8 — *Mansi*. Т. 13. P. 284; Рим 1. 23–25; 2 Кор 5. 7, 16; Рим 10. 17 — *Mansi*. Т. 13. P. 285) и творений отцов Церкви. Патристическая часть состояла из 7 свидетельств, принадлежащих прп. *Епифанию Кипрскому* (*Mansi*. Т. 13. P. 292; VII Вселенским Собором признано подложным — Ibid. P. 292–296), свт. *Григорию Богослову* (Ibid. P. 297), свт. *Иоанну Златоусту* (Ibid. P. 300), свт. *Афанасию I Великому* (Ibid. P. 300), свт. *Амфилохию*, еп. Иконийскому (Ibid. P. 301), *Феодоту Анкирскому* (Ibid. P. 309–312; VII Вселенским Собором признано подложным — Ibid. P. 312) и *Евсевию*, еп. Кесарийскому (Ibid. P. 313; подробнее об этом фрагменте см.: *Сидоров*. 1991; об оросе в целом см.: *Alexakis*. 1996. P. 31–34). Значительная часть свидетельств приводилась в защиту положения о добродетелях святых как об их «одушевленных иконах» (εἰκόνας ἑμψυχῶν; об этой теории см.: *Anastos*. 1954). Из Деяний VII Вселенского Собора известно, что в ходе заседания И. С. обсуждались и иные патристические свидетельства, не включенные в орос. В частности, рассматривались выдержки из письма *Нила Анкирского* Олимпиодору (*Thümmel*. 1978). Эти цитаты распространялись среди участников И. С. в виде листков с выписками (πιττάκια), о подложном характере к-рых вписл. писали иконопочитатели, называя их «лжелистками» (ψευδοπιττάκια — *Mansi*. Т. 13. P. 173).

В 9-й части ороса были сформулированы решения И. С.: всякая икона должна быть извергнута из церквей (Ibid. P. 324); налагался запрет на изготовление, поклонение (προσκυνησαι), установку в церкви или в частном доме и сокрытие иконы; уличенный в чем-либо из перечисленного иерей должен быть извержен из сана, а мирянин или монах — подвергнут анафеме. Это наказание будет сопровождаться также преследованием со стороны светских властей. В то же время особо оговаривалось, что данные положения не дают права без санкции патриарха или императора налагать руки на священные сосуды под предлогом наличия на них к.-л. изображений (τοῦ εἶναι αὐτὰ ἐνζῶδα). Такая мера вводилась для пресечения злоупотреблений, к-рые могли бы привести к запустению церквей, что уже случалось в прежние годы (Ibid. P. 328–329, 332).





В 10-й части ороса формулировались анафемы. Здесь особо подчеркивается, что они находятся в полном соответствии с определениями Вселенских Соборов. Первые 7 анафем не имели непосредственного отношения к вопросу об иконах. 8-я анафема была направлена против тех, кто изображают Христа «вещественными красками», вместо того чтобы поклоняться Ему «умственными очами». 9-я анафема осуждает тех, кто пытаются представить в человеческом облике неопишемую сущность и Ипостась Бога Слова, не признавая, что Он неопишаем и по Воплощению (Ibid. P. 333–337). Анафемы 10–14 кратко повторяют сформулированную ранее христологическую дилемму: иконописец либо признает слияние двух природ (Ibid. P. 340), либо наделяет плоть Христа ипостасным бытием, считая ее необожженной, что ведет к признанию Христа «лишь человеком», а Святой Живоначальной Троицы — «четверицей» (тетράδα — Ibid. P. 341, 344). 15-я анафема направлена против тех, кто не исповедуют Приснодеву Марию Богородицей. В 16-й анафеме подвергались осуждению те, кто не признают добродетели святых их «одушевленными иконами» и изображают их лики «бездушными красками» (Ibid. P. 345); в 17-й — те, кто не просят молить у святых как имеющих дерзновение перед Богом; в 18-й — те, кто не признают воскресение из мертвых и Страшный Суд. 19-я анафема направлена против тех, кто не признают во всей полноте решений И. С. (Ibid. P. 348–349).

В заключительной части ороса повторяется, что его обязаны принять все епископы и клирики под угрозой извержения из сана, а также миряне и монахи под угрозой отлучения от Церкви. Орос завершается славословием императорам Константину V и Льву IV (Ibid. P. 352–353) и анафемами патриарху свт. Герману, свт. Георгию Кипрскому и прп. Иоанну Дамаскину, который назван «искажителем» отеческого учения и «злумышляющим против императорской власти» (Ibid. P. 356; нек-рые ученые считают, что положения И. С. были в какой-то мере ответом на антииконоборческие сочинения прп. Иоанна Дамаскина, см.: Die ikonoklastische Synode. 2002. S. 26–27).

Вопрос о влиянии учения И. С. на дальнейшую иконоборческую мысль решается исследователями по-разному:

одни утверждают, что иконоборческое богословие в IX в. было полностью зависимо от учения И. С. и Собор 815 г. всего лишь повторил ранние аргументы, не привнеся новых (Anastos. 1954), другие видят в решениях Собора 815 г. и сочинениях Иоанна Грамматика новый этап развития иконоборческого богословия, говоря о значительно более проработанном учении о добродетелях святых как «одушевленных иконах» (Alexander. 1953) или же о признании иконоборцами IX в. того, что Христос неопишаем только после Воскресения (Лурье. 2006. С. 451–461, 467–471). Ист.: Mansi. Т. 12–13; Gouillard. Synodikon; Icon and Logos: Sources in 8 Cent. Iconoclasm / Transl. D. Sahas. Toronto, 1986; Stephen le Deacon. La Vie d'Étienne le Jeune / Éd. et trad. M.-F. Auzépy. Aldershot, 1997; Die ikonoklastische Synode von Hieréia 754: Einl., Text, Übers., Komment. ihres Horos / Hrsg. T. Kranich et al. Tüb., 2002. (Studien und Texte zu Antike und Christentum; 15).

Лит.: Ostrogorsky G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreits. Breslau, 1929; Alexander P. J. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definitions (Horos) // DOP. 1953. Vol. 7. P. 35–66; idem. The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Eccl. Policy and Image Worship in the Byzant. Empire. Oxf., 1958; Anastos M. V. The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815 // Ibid. 1954. Vol. 8. P. 151–160; idem. The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754 // Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend. Princeton, 1955. P. 177–188; O'Connell P. The Ecclesiology of St. Nicephorus I (758–828), Patriarch of Constantinople: Pentarchy and Primacy. R., 1972. (OCA; 194); Gero S. The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources // BZ. 1975. Bd. 68. S. 4–22; idem. Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V. With Particular Attention to the Oriental Sources. Louvain, 1977. (CSCO; 384. Subs; 52); Thümmel H. G. Neilos von Ankyra und die Bilder // BZ. 1978. Bd. 71. S. 10–21; Сударов А. И. Послание Евсевия Кесарийского к Констанции (к вопросу об идеальных истоках иконоборчества) // ВВ. 1991. Вып. 51. С. 58–74; Rochov I. Kaiser Konstantin V. (741–775): Materialien zu seinem Leben und Nachleben. Fr./M., 1994; Alexakis A. Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype. Wash., 1996; Афиногенов Д. Е. Константинопольский Патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997; Auzépy M.-F. L'Hagiographie et l'Iconoclisme Byzantin: Le cas de la vie d'Étienne le Jeune. Brookfield, 1999; Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I.—Methodios I. (715–841) / Hrsg. R.-J. Lilie. Fr./M.; N. Y., 1999; Лурье В. М. История визант. философии: Формативный период. СПб., 2006.

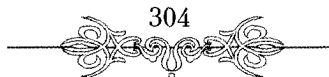
Л. В. Луховицкий

ИЕРИССКАЯ, СВЯТОГОРСКАЯ И АРДАМЕРИЙСКАЯ МИТРОПОЛИЯ [греч. Ἱερισοῦ, Ἀγίου Ὁρους καὶ Ἀρδαμερίου], епархия Элладской Православной Церкви. Расположена на севере и восто-

ке п-ова Халкидики, в т. ч. включает перешеек п-ова Айон-Орос (Афон). Образовалась после слияния 2 древних кафедр, подчинявшихся Фессалоникийской митрополии, — епископии Иерисса (ныне Иерисос) и Св. Горы и епископии Ардамерия (Эркул, ныне Ардамери).

История распространения христианства на этой территории практически неизвестна. Согласно Деяниям апостольским, ап. Павел побывал в здешних краях, направляясь из Филипп в Фессалонику через Амфиполь и Аполлонию (Деян 17. 1). Предания сохранили память о месте его проповеди, где впосл. возник Иерисс, в окрестностях к-рого находилась пещера ап. Павла (Порфирий (Успенский). История Афона. Ч. 2. С. 26–33); в сел. Думбья есть целебный источник, по преданию забивший по велению апостола. Антикные города Акант, Аполлония, Калиндоя, Стратоника, Дион, Клеоны, Фисс, Олофикс, Акрофоон, Стагира, Уранополь в вост. части п-ова Халкидики и на Афонском п-ове существовали еще в начале рим. эпохи, но к VII в. пришли в запустение. Согласно афонскому преданию, имп. Константин I Великий хотел восстановить канал Ксеркса через перешеек Афонского п-ова и построить здесь большой портовый город, но местный еп. Макарий убедил его, что эта земля уготована для священного (ср. ἱερός — священный) поприща. Др. предание связывает появление названия Иерисс с жен. обителью, будто бы основанной тем же имп. Константином в древнем Панорме на месте храма Аполлона (Τὰ Πάτρια τοῦ Ἀγίου Ὁρους // Νέος Ἑλληνομνημόν. 1912. Т. 9. Σ. 124, 134, 142).

Первое упоминание о городке крепости (κάστρον) Иерисс на месте древнего Аканта содержится (в форме Ἱερισός) в акте 883 г., регулирующем земельные отношения между мон-рем Иоанна Колова, жителями города и монахами Афона (Actes de Prôtaton. 1975. N 1). В актах X в. город уже называется Иерисс. Город Эркулы (Ἐρκοῦλων, Ἐρκοῦλίον), позднее известный как Ардамерий (Ἀρδαμερίου, Ἀρδαμέρεως), упоминается в одной из редакций т. н. notiции патриарха Николая I (X в.), в более поздних списках к-рой фигурирует и Иерисс (Darrouzès. Notitiae. P. 68–69, 278–279). Первый известный еп. Эркульский Иоанн в 943 г. присутствовал вместе с архиеп. Фессалони-





ки Григорием при межевании границы между Афоном и Иериссом (*Actes de Prôtaton*. 1975. N 6). Эта запись свидетельствует о том, что отдельная Иерисская кафедра в то время еще не существовала. Однако в акте 982 г., когда жители Иерисса признали права Иверского монастыря на владения близлежащей обители Иоанна Колова, уже стоит подпись еп. Иерисса Феодота (*Actes d'Ivîgôn*. 1985. Vol. 1. P. 128). Данный акт примечателен тем, что среди имен подписавших его жителей Иерисса много славянских, а один автограф выполнен глаголицей (*Порфирий (Успенский)*). Суждение об Афоно-Иверском акте 982 г. и о глаголической подписи на нем попа Георгия // ИИАО. 1865. Т. 5. Вып. 1. С. 14–20; *Он же*. Первое путешествие. Ч. 1. Отд. 2. С. 311–316; ср.: *Срезневский И. И.* Глаголические буквы на Иверской грамоте 982 г. // ИОРЯС. 1861. Т. 10. Вып. 1. Стб. 78–80). Еп. Порфирий, впервые обнаруживший в 1845 г. этот древнейший датированный памятник глаголического письма, сопоставил его с упоминанием в хрисовуле 959/60 г. осевших в округе Иерисса «славян болгар» (см.: *Actes d'Ivîgôn*. 1990. Vol. 2. P. 85); приводя сообщение игумена Зографского мон-ря Анфима о том, что еще в нач. XIX в. в Иериссе имелись слав. богослужебные книги, еп. Порфирий предположил многовековую традицию слав. богослужения в данной области (*Порфирий (Успенский)*). Первое путешествие. Ч. 1. Отд. 2. С. 315). Возведение Иерисса в ранг епископии связывают с ростом значения этого города в эпоху бурного развития афонских мон-рей (*Живоиновић*. 1973; *Papachryssanthou*. 1981).

Св. Гора Афон, согласно Уставам 971/2 и 1045 гг., была подчинена непосредственно императору, минуя все проч. гражданские и церковные инстанции. Епископ Иерисса осуществлял лишь формальные архиерейские функции (рукоположения и проч.), не вмешиваясь во внутренние дела Св. Горы. Это, однако, противоречило церковным канонам, согласно к-рым все области и мон-ри должны были подчиняться тому или иному архиерею. Вскоре после взятия К-поля крестоносцами в 1204 г. и образования независимого гос-ва с центром в Фессалонике местные митрополиты через посредство подчиненной им Иерисской кафедры попытались установить свою юрис-

дикцию на Афоне. Следствием этого стало появление в титуле епископа Иерисса дополнения «и Святой Горы» (καὶ Ἁγίου Ὄρους), впервые встречающегося в акте 1240 г. Афонские монахи не признавали притязаний Иерисской кафедры (ссылаясь на древние привилегии и низкий статус «нищего» епископа). Этим они вызвали порицание К-польского патриарха *Афанасия I*, увещевавшего их подчиниться либо Иерисскому, либо Фессалоникийскому архиерею (*Laurent V. La chronologie des higoumènes de la Grande Laure athonite de 1283 à 1309* // *REV*. 1970. Т. 28. P. 109–110). Спор разрешился в 1312 г., когда Афон был передан в юрисдикцию К-польского патриарха. При этом за Иерисским епископом был сохранен титул «Святогорский», а имя его как канонического иерарха данной области должно было возглашаться за богослужением в афонских храмах (*Actes de Prôtaton*. 1975. N 11). Ок. 1344 г. еп. Иерисский *Иаков* был возведен в достоинство титулярного митрополита. Это возвышение было призвано уравновесить резкое усиление позиций серб. духовенства на Афоне, оказавшегося в то время в составе владений царя *Стефана IV Душана (Papachryssanthou)*. 1970). Митр. *Иаков*, активно участвуя в делах Св. Горы, вступил в конфликт с афонским протом — сербом *Саввой*. И хотя преемник *Иакова*, *Давид*, вновь был обычным епископом, его преимущество над протом было утверждено сигиллием патриарха *Филофея Коккина* (апр. 1368; *RegPatr*, N 2539). Однако афонские проты настаивали на соблюдении своих привилегий, и уже в марте 1391 г. К-польский патриарх *Антоний IV* издал постановление, подтверждающее древние права прота: епископу Иерисса было запрещено вмешиваться на Афоне без приглашения; более того, прот мог обращаться для осуществления рукоположений не только к нему, но и к любому др. епископу (*RegPatr*, N 2884). Наконец, в 1392 г. по просьбе прота *Иеремии* акт *Филофея* от 1368 г. был отменен как изданный временно, «в условиях господства на Афоне сербов» (*RegPatr*, N 2911). В 1622 г. К-польский патриарх *Кирилл I Лукарис* издал сигиллий, запрещающий Иерисскому епископу «рассматривать Св. Гору как свою епархию», поскольку ее мон-ри подчинены непосред-

венно Патриархату (Ελληνικά. 1930. Т. 3. Σ. 51). Из архиерейских прав за Иерисским и Святогорским епископом на Афоне сохранялось лишь приглашение его имени за богослужением, но и оно не поминалось в храмах и мон-рях, получавших статус ставропигии.

В XVII в. Ардамерийская епископия была перенесена в соседнюю Галлатисту, что отразилось в титулатуре епископов (τῆς Γαλατίστης, Γαλατίστης, Γαλάτζίτας, Γαλάτιστας). Местопребыванием Иерисского епископа с XIX в. стал Ларингови (ныне Арнея) на севере п-ова Халкидики. В 1925 г. Иерисско-Святогорская и Ардамерийско-Галлатистская епископии получили статус митрополий. В 1934 г. Ардамерийская епархия была упразднена, часть ее территории была включена в епархию Иерисса, к-рая стала называться И., С. и А. м. Резиденция митрополита находится в городке Арнея. Митрополия разделена на 7 эпитропий (Арнеи и Стайиры, Иерисоса и Урануполи, Ардамери и Галатисты, Зангливери и Зервохории, Аполонии и Мадитоса, Ставроса и Олимбиады, Палеохоры и Перихоры). При митрополите действуют митрополичий совет, суд и другие органы церковного управления. В Арнее расположен митрополичий собор первомч. Стефана, статус кафедрального собора также имеет храм Рождества Пресв. Богородицы в Иерисосе. В наст. время в епархии насчитывается 52 приходских храма, 4 парекклисионов, 4 монастырских храма, 100 сельских церквей и часовен. На территории епархии находятся 2 муж. и 4 жен. монастыря. Действуют духовно-просветительные, воспитательные, спортивные и благотворительные учреждения. Издается ж. «Мартириа», имеется интернет-сайт.

Известные епископы Иерисса и Святой Горы: Феодот (упом. в 982); Илия (кон. XI в.?). Георгий (1001 — до 1014); Никифор (упом. в 1014); Николай (упом. в 1032); Георгий (упом. в 1071); Василий (3-я четв. XII в.); Николай (упом. ок. 1200); Неофит (упом. в 1235); Феофил (упом. в 1240); Феодор (упом. ок. 1260); Феодосий (упом. в 1290); Григорий (упом. в 1305); Иерофей (упом. в 1310); Нифон (упом. в 1314); Феодосий (до 1317 — после 1323); Нифонт (до 1325 — после 1330); Иаков (с 1334, в 1344–1365 митрополит); Давид (1366 — после 1371); Исаак (до 1375 — после 1380); Софроний (упом. в 1399); Феодосий (упом. ок. 1400); Галактион (упом. в 1407); Никандр (упом. в 1441/42); Дорофей (упом.



в 1452 и 1454); Мефодий (упом. в 1499); Григорий (XVI в.); Макарий (до 1527 – после 1544); Иларий (упом. в 1555); Иаков (упом. в 1561); Давид (упом. в 1564); Евгений (упом. в 1569); Игнатий, Акакий (посл. четв. XVI в.); Хараламбий (упом. в 1613); Никифор (упом. в 1622); Феофан (упом. в 1640, еп. Ардамерийский и Иерисский); Христофор (упом. в 1677); Макарий (? – 1702); Игнатий (1702 – ?); Анфим (до 1706 – после 1710); Даниил (упом. в 1720); Стефан (до 1748–1755); Феодосий (Маридакис) (1755–1761); Иаков (1761–1780); Игнатий (упом. в 1804); Игнатий (1823–1836); Иоанникий (1838–1855); Феоклит (Папаиоанну) (1855–1879); Амвросий (упом. в 1875–1876); Мелетий (ок. 1878–1890); Иларий (Махаронас) (1890–1899); Иоаким (1899–1906).

Известные епископы Ардамерийские: Иоанн (упом. в 943, еп. Эркул); Илия (X в.); Димитрий (до 1081 – после 1091); Димитрий (упом. в 1196); Феодосий (до 1310 – после 1321); Григорий (сер. XIV в.); Димитрий (XIV в.); Феодосий (2-я пол. XIV в.); Григорий (упом. в 1416); Григорий (упом. в 1503/04); Филофей и Иоасаф (упом. в 1541); Акакий (упом. в 1544); Галактион (упом. в 1560); Матфей (упом. в 1569); Игнатий (упом. в 1580); Зосима и Феофан (упом. в 1611); Самуил (упом. в 1619, еп. Сисания и Ардамерия); Мелетий (ранее 1638, еп. Галатисты); Феофан (нач. XVIII в.); Феоклит (до 1702 – после 1725); Дионисий (Дапонте) (упом. в 1797); Игнатий (1804–1821); Иоанникий (1822–1825); Анфим (? – 1876); Константин (Матулопулос) (1876–1889); Софроний (1890–1901); Дорифей (1901–1911); Иоаким (Струмбис) (1911–1922); Каллиник (Креацулис) (1924–1934).

Митрополиты Иерисские, Святогорские и Ардамерийские: Сократ (Ставридис) (1911–1944); Дионисий (Папаниколопулос) (1944–1951); Киприан (Пулакос) (1951–1959); Павел (Софос) (1960–1978); Никодим (Анагносту) (с 1981). Лит.: *Πορφύριος (Успенский), еп.* История Афона. К., 1877. Ч. 2; *он же.* Первое путешествие в афонские монастыри и скиты в 1845 г. К., 1877; *Ίωακείμ Ίβηρίτης, μον.* Η Ίερισσός // Γρηγόριος ὁ Παλαμάς, 1933. Т. 17. Σ. 12–16, 69–72, 116–119; *Soulis G.* On the Slavic Settlement in Hierissos in the 10th Cent. // Byz. 1954. Vol. 23. P. 67–72; *Παντρινέλης Χ. Γ.* Ίερισσού, Ἁγίου Ὀρους καὶ Ἀρδαμερίου, Μητρόπολις // ΟΗΕ. Т. 6. Σ. 787–790; *Papachryssanthou D.* Hierissos, métropole éphémère au XIV^e s. // TM. 1970. Т. 4. P. 395–410; *idem.* Histoire d'un évêché byzantin: Hierissos en Chalcidique // Ibid. 1981. Т. 8. P. 373–396; *Живожинов М.* О времени постанка епископије Јериса // ЗРВИ. 1973. Т. 14/15. С. 155–158; *Aubert R.* Hierissos // DHGE. Т. 24. Col. 1451–1453; *Actes de Prôtaton.* P. 1975; *Actes d'Ivirôn / Par J. Lefort et al.* 1985. 2 vol.; *Pavlikianov C.* The Anthonite Monastery of Zographou and its Property in Hierissos in the Late 13th and Early 14th Cent. // BZ. 2004. Bd. 97. S. 559–566; *Δίπτοχα.* 2009. Σ. 516–519.

П. В. Кузнецов

ИЕРИХОН [Ариха; евр. אריח; араб. اريحا], город, расположен на 250–260 м ниже уровня моря, в 10 км к северо-западу от *Мёртвого моря*, в долине р. Иордан, и в 22 км к северо-востоку от *Иерусалима*, в оазисе при источниках Элиша (араб. Эс-Султан), Эль-Кельт, Эд-Дуюк, Эн-Нувайима. Климат неблагоприятен из-за засушливого лета и дождливой зимы, однако почвы здесь плодородны, а близость к Иерусалиму,



ните, ибо Господь предал вам город!» (Нав 6. 15). «Народ воскликнул, и затрубили трубами. Как скоро услышал народ голос трубы, воскликнул народ весь вместе громким и сильным голосом, и обрушилась вся стена города до своего основания, и весь народ пошел в город, каждый с своей стороны, и взял город» (Нав 6. 19).

Далее рассказывается о разгроме города и об уничтожении его жителей (кроме спасшей евр. лазутчиков блудницы Раав и ее семьи), о посвящении захваченной добычи Богу и о проклятии Иисусом

Падение стен Иерихона. Мозаика ц. Санта-Мария Маджоре в Риме. 432–440 гг.

Навином тех, кто попытаются восстановить город (Нав 6. 25). При разделении земли обетован-

ной юж. граница колена Ефремова и северная – Вениаминова проходили близ И., город был отдан последнему (Нав 16. 7; 18. 12, 21).
Вновь И. упомянут в Библии уже в истории царя *Давида* (2 Цар 10. 5), хотя в это время (X в. до Р. Х.) на месте города были лишь развалины; в 3 Цар 16. 34 сообщается о его восстановлении при царе *Ахаве* (874–853 г. до Р. Х.) Ахиилом Вефилянином, во исполнение заклатья поплатившимся первенцем и младшим сыном. Здесь поселились прор. *Илия* и «сыны пророков» (4 Цар 2. 4, 5, 15), высоко оценившие расположение города, но не воду в его источнике, и 1-е чудо жившего в И. прор. *Елисея* заключалось в том, что он бросил в воду соль и «сделал воду... здоровою... до сего дня» (4 Цар 2. 19–22; источник поныне почитается вблизи Сорокадневной, или Испытания, горы на Тель-эс-Султане). «Сыны пророков» предсказали вознесение прор. *Илии* и то, что потом сыны пророков определили как «опочил дух *Илии* на *Елисее*» (4 Цар 2. 15). На равнинах Иерихонских вавилонский царь *Навуходоносор* разбил войско царя *Седекии* (4 Цар 25. 5).

После возвращения из вавилонского плена жители И. (1 Езд 2. 34) помогали в восстановлении стен Иерусалима (Неем 3. 2). И. неоднократно упомянут в более поздних, неканонических книгах (Сир 24. 15. ср.: 1 Макк 9. 50; 2 Макк 12. 15 и др.).

где зимой довольно холодно, позволяла правителям Палестины в древности использовать И. как одно из мест для постройки зимних дворцов. Вплоть до рим. эпохи окрестности И. славилась своим виноградом, овощами, финиками и растениями, из которых получали ароматические масла и благовония (ср.: Песн 1. 14; *Ios. Flav.* De bell. I 6. 6).

И. – древнейший из ныне известных центров возникновения цивилизации, возможно из городов мира (монументальные сооружения, раскрытые здесь в ходе раскопок, на 5 тыс. лет старше егип. пирамид).

В Священном Писании. В ВЗ И. упоминается многократно, прежде всего в связи с историей завоевания Ханаана. Перед вступлением народа Израиля в *землю обетованную* Господь показал Моисею, взшедшему на гору Фасгу, «что против Иерихона», землю, в т. ч. «полуденную страну, и равнину долины Иерихона, город Пальм, до Сигора» (Втор 34. 1–3). Согласно ВЗ, И. был 1-й крепостью, взятой вторгшимися в Ханаан израильскими племенами. В Книге Иисуса Навина подробно рассказывается о засылке в И. лазутчиков (скрывшихся у блудницы Раав, от к-рой они узнали, что жители напуганы) и о чудесном взятии города. Шесть дней войны Иисуса Навина в сопровождении священников обходили И. с ковчегом. «Когда в седьмой раз священники трубили трубами, Иисус сказал народу: восклик-

В НЗ И. упоминается редко, но ясно, что Иисус Христос посещал его неоднократно (Мф 20. 29; Мк 10. 46; Лк 18. 35; 19. 1), т. к. через И. проходила единственная дорога из Галилеи в Иудею. О дороге из Иерусалима в И. по пустыне Иерихонской говорится в притче о милосердном самарянине (Лк 10. 30–37). По пути в Иерусалим Иисус Христос исцелил здесь слепых (Мф 20. 30–34), обрел нового ученика мытаря *Заххея*, наставлял апостолов правилам общественной жизни.

История и археология. Археологические памятники древнейшего И. имеют существенное значение для истории всего человечества. Необходимость проведения здесь археологических исследований стала ясна уже в XIX в. (первые раскопки проведены Ч. *Уорреном* в 1868); в 1907–1909 гг. в И. работала австро-герм. экспедиция (Э. *Зеллин*, К. *Ватцингер*); более системные раскопки вел Дж. Гарстанг (1930–1936), достигший древнейших слоев; в 1952–1958 гг. К. М. *Кеньон* сделала главные открытия. Небольшие раскопки проводились в кон. 90-х гг. XX в. итал. научной экспедицией. В результате археологических исследований было установлено, что поселение на месте библейского И. возникло за 11–10 тыс. лет до Р. Х., в эпоху мезолита. К этому периоду относят прямоугольное сооружение (6,5×3,5 м), обнаруженное у основания холма, рядом с источником. Оно ограждено каменной стеной и столбами. Эту постройку, включающую тщательно очищенную платформу, интерпретируют как святилище и связывают с ним мощные слои сезонного обживания (лагеря охотников?) т. н. натуфийской культуры каменного века.

Слой эпохи докерамического неолита (8500–6000 гг. до Р. Х., в общей сложности ок. 10 м толщиной) показывают процесс перехода от охоты и собирательства к ирригационному земледелию и началу городской цивилизации. Уже на 1-м этапе этого периода площадь поселения была более 2,5 га, а число жителей оценивают в 1–2 тыс. чел. Они жили в круглых и овальных домах (диаметр 4–6 м) из необожженного кирпича плоско-выпуклой формы или из камня; дома крыли тростником, крышу обмазывали глиной. Поселок окружала стена (возможно, дамба для защиты от горных селей, обычных здесь в сезон зимних дождей)

длиной ок. 600 м и толщиной более 2 м из крупных необработанных камней, к ней изнутри была пристроена круглая каменная башня диаметром 9 м (сохр. на высоту до 8,2 м!), на крышу которой вела крутая внутренняя лестница (20 ступеней). Все сооружения докерамического И. не раз перестраивали, увеличивали высоту башни, вырубали перед стеной ров в скале и т. д. Сооружения явно предназначались для общественных целей, однако весь комплекс не город в собственном смысле слова, а скорее культовый и, возможно, адм. центр. Часто встречающиеся здесь орудия указывают на развитие земледелия (серпы, жатвенные ножи, каменные ступки, зернотерки и пестики), найдены и каменные зернохранилища высотой не менее 3 м.

На 2-м этапе докерамического неолита (7500–6000 гг. до Р. Х.) жилища строились по прямоугольному плану; в домах появилось по неск. комнат, в них — очаги и спальные ниши, обмазанные подкрашенной известью стены, циновки на полах. Выделяются подсобные помещения,



Башня эпохи неолита

бассейны для дождевой воды. Во много раз повысилось качество инвентаря для обработки почвы, стали выращивать пшеницу, ячмень, бобовые (чечевицу, горох, вику и др.) и лен, разводить коз и овец, в конце периода — свиней и коров, есть свидетельства того, что люди стали обмениваться предметами и продуктами своего труда.

Интенсивный рост И. в эпоху неолита и бронзового века объясняют обилием растительных культур в юж.

части бассейна р. Иордан, богатством ресурсов Мертвого м. и положением И. на торговых путях.

Жители докерамического И. (локализуется на Тель-эс-Султане) поклонялись силам природы, о чем говорят многочисленные votивные дары божествам (статуэтки животных, реже людей); в зданиях выделяются комнаты-святилища с нишами, в к-рых имелись каменные пьедесталы с каменными стелами (мацебот). Ритуальный характер могла иметь и постройка с бассейном в большом (6×3,7 м) центральном помещении.

Погребальная практика, общая для всего докерамического неолита в И., указывает на развитый культ предков. В ранней фазе отмечено вторичное захоронение черепов в особых погребениях. Позднее черепа использовались в качестве основы для создания погребальной маски (обмазывались глиной или гипсом, лицо моделировалось раскраской и украшалось раковинами). Известно более 15 таких находок, причем каждая отличается индивидуальными чертами, что показывает стремление к реализму изображения. В 30-х гг. XX в. в И. была найдена скульптурная группа (сделана почти в натуральную величину из глины на тростниковой основе) — женщина, мужчина и ребенок. Фигуры сильно уплощены и частично раскрашены.

В VI тыс. до Р. Х. в И. сменилось население, здесь появилась давно известная в соседних областях Др. Востока лепная керамика (плоские чаши, кувшины, горшки), в т. ч. тонко орнаментированная и лощеная. К концу эпохи неолита керамика усовершенствовалась. В этот же период построена каменная стена шириной 2–2,5 м.

В III тыс. до Р. Х. (ранний бронзовый век) И. — процветающий город с мощной стеной из сырцового кирпича, которая неск. раз модифицировалась. Плановой застройки улиц и площадей не обнаружено, и только на завершающем этапе бронзового века, когда плотность застройки увеличилась, заметны признаки единой ориентации крупных жилых помещений и зернохранилищ.

Ок. 2000 г. до Р. Х. город разрушили вторгшиеся в Ханаан кочевники, но вскоре он был вновь построен и укреплен. Были обнаружены мощные фортификации города: крепостные сырцовые стены,

защищенные большими насыпями. Во время борьбы египтян с гиксосами И. подвергался разрушению, но был восстановлен. В среднем бронзовом веке (2000–1550 гг. до Р. Х.), особенно в 1800–1600 гг. до Р. Х., И. достиг расцвета, был окружен мощными двойными стенами; в нем открыты коллективные и индивидуальные погребения в шахтных гробницах с керамическим, костяным и деревянным (в т. ч. художественным) инвентарем и деревянной мебелью, а также здание с алтарями, рассматриваемое как святилище.

Во 2-й фазе позднего бронзового века И. был разрушен. Возможно, это разрушение упоминается в Книге Иисуса Навина, но археологически оно пока не подтверждено. Гарстанг датировал это разрушение 1400 г. до Р. Х., связав с событиями времени Иисуса Навина (см. в ст. *Иисус Навин*). Кеньон пришла к выводу, что город перестал существовать ок. 1550 г. до Р. Х. Отсутствие городских стен в слоях 1300–1200 гг. до Р. Х. объяснялось результатом действия эрозии, т. к. в последующий период поселение на этом месте не возобновлялось и слои не образовались. Б. Вуд на основе анализа керамики, найденной экспедицией Гарстанга, счел возможным принять его датировку разрушения И. (*Wood*, 1990).

Возрожденный в IX в. И. не имел укреплений вплоть до VII–VI вв. до Р. Х. В 586 г., после взятия Иерусалима вавилонянами, сюда бежал царь Седекия, здесь он был взят в плен и отправлен в Вавилон. Иудеи вернулись в И. в 538 г. до Р. Х. Позже город играл важную роль в составе персидской пров. Йехуд. Как часть державы Александра Македонского (с 333 г. до Р. Х.) И. считался собственностью правителя, что во многом препятствовало росту города, однако он процветал благодаря широкой торговле финиками и опобальзамами. До 198 г. до Р. Х. И. подчинялся птолемеевской администрации, затем вошел в державу Селевкидов. В 161 г. до Р. Х., во время борьбы с Маккавеями, сир. военачальник Вакхид построил укрепления у выхода горных долин к И. — Трекс и Тавр по берегам Вади-Кельт и Док (Дагон) на вершине горы Искушения.

При Хасмонеях (ок. 140–37 гг. до Р. Х.) к западу от И., на сев. склоне Вади-Кельт, был построен комплекс зимних дворцов и создана система

акведуков (к источникам — в Вади-Кельт и к северо-западу — в Эд-Дуюк и Эн-Нувайима), завершенная при Ироде и функционирующая по сей день. Ирод первоначально не владел И., подаренным Марком Антонием егип. царице Клеопатре, но получал доходы от продажи опобальзама; он построил большой зимний дворец к югу от комплекса Хасмонеев. Последний из хасмонеийской династии, первосвящ. Аристовул III, был убит в 36 г. до Р. Х. по приказанию Ирода в одном из бассейнов дворца. Став владельцем И. после падения



Изображение Иерихона на мозаичной карте из Мадабы, Иордания. Ок. 565 г.

власти Антония и Клеопатры (30 г. до Р. Х.), *Ирод Великий* (37–4 гг. до Р. Х.) создал новый дворцовый комплекс по берегам Вади-Кельт. К северу от него были построены ипподром и театр (их руины — в 600 м к юго-западу от Тель-эс-Султана; археологически мало изучены). Ирод также обновил укрепление на юж. стороне входа в Вади-Кельт, назвав его в честь своей матери Кипрос (Тель-эль-Акаба). Ирод скончался в И. в 4 г. до Р. Х., отсюда его тело было перенесено торжественной процессией в Иродион. После смерти Ирода один из его рабов — Симеон — попытался провозгласить себя царем, а затем сжег дворец. Царь Архелаид (4 г. до Р. Х. — 6 г. по Р. Х.) восстановил дворец; при нем город значительно расширился на восток. К северу, рядом с крупнейшей плантацией финиковых пальм, было основано поселение Архелаида (ныне Хирбет-эль-Байудат), просуществовавшее достаточно долго (обнаружена напольная мозаика церкви, датированная 570). В ходе Иудейской войны имп. Веспасиан разрушил И. и истребил всех его жителей (июнь 68 г. по Р. Х.). В кон. I в. римляне построили рядом с его развалинами военный лагерь. Во время восстания *Бар-Кохбы* (132–135) его, как считается, захватил отряд повстанцев, двинувшихся от-

сюда к Иерусалиму (*Dio Cassius*, *Hist. Rom.* 69. 12–14).

В IV–VII вв. центр И. сместился на 1,5 км к востоку (совр. местонахождение). И. упоминается в «Ономастиконе» Евсевия Кесарийского (не позже 331) и у т. н. Бордоского паломника (333), на мозаичной карте из Мадабы (ок. 565) он представлен процветающим городом, где существовала христ. община во главе с епископом-суффраганом Кесарии Палестинской (епископы упом. в источниках между 325 и 800). В И. было построено неск. храмов, среди которых — расширенная при имп. Юстиниане базилика Пресв. Богородицы, частично от-

крытая раскопками Д. Барамки в 1934 г. Прокопий упоминает о возведении Юстинианом обширного

странноприимного дома (*Procop.* *De aedificiis*. 9. 1). Многочисленные монастыри возникают в городе и вокруг него — на месте крепости Док, в Вади-Кельт, к востоку от И. (в частности, раскрыты остатки сир. несторианского монастыря). И. становится важным паломническим центром на пути к месту Крещения на Иордане, в городе возникло почитание сикоморы Закхей (ср.: Лк 19. 1–10) и дома Раав (ср.: Евр 11. 31). Большая часть мон-рей была оставлена после персид. нашествия 614 г. По-видимому, в И. существовала и иудейская община (руины синагоги раскрыты к северу от центра И.), однако основным евр. поселением был соседний Нааран. Он упоминается в ВЗ (Нав 16. 7; 1 Пар 7. 28) и в ряде источников I–VII вв.; обнаружение синагоги подтверждает локализацию Наарана в совр. Айн-эд-Дуюке, к северу от И. В VII в. в И. поселились бежавшие от преследований прор. Мухаммада иудей племена Бану-Надир.

В раннеараб. период культура получения опобальзама и возделывания финиковых пальм, составлявших основу экономического процветания города, была утрачена.

При Омейядах, Аббасидах и Фатимидах продолжало развиваться ирригационное земледелие, основные

доходы город получал от торговли индиго и сахаром. В омейядский период на окраине города находились зимний дворец и охотничьи угодья аль-Валида, наследника халифа Хишама (724–743). В 1033 г. город пострадал от землетрясения, в 1071 г. его разорили сельджуки. В 1099 г. И. захватили крестоносцы. Вскоре он стал собственностью лат. патриарха Иерусалима, с 1112 г. — владением Э. Гарнье, синьора Кесарии и графа Сидона, и его наследников. В 1134 г. владения в И. были конфискованы и вскоре переданы Приорату Четырехдесятницы (мон-рю на горе Искушения), а в 1143 г. — монастырю в Вифании. Именно в эпоху крестоносцев гора, где находилась крепость Док, почиталась как место, где Иисус Христос постился 40 дней и был искушаем диаволом. При крестоносцах были восстановлены некие храмы и мон-ри в И. и окрестностях. После взятия И. Салах ад-Дином (1187) крестоносцы оставили город. К 1212 г. оазис уже заселен мусульманами. Хотя араб. источники XIII–XIV вв. говорят о высоком качестве производимого здесь сахара (араб. географ Якут в 1226) и упоминают серные шахты (Абу аль-Фида (XIV в.)), город постепенно приходит в упадок. Паломник Феликс Фабер ок. 1480 г. упоминает дом Закхея, представлявший собой, по видимому, башню эпохи крестоносцев (сохр. до XIX в.). В период господства Османской империи город превратился в небольшую деревню, здесь было поселение оседлых бедуинов, с кон. XIX в. жили арабы из Судана.

С сер. XIX в. И., как и др. места Палестины, стали изучать европ. археологи, посещать миссионеры. В И. начали восстанавливать некоторые церкви и мон-ри. К нач. XX в. население И. составляло 3 тыс. чел., среди к-рых было и неск. евр. семейств, покинувших город в 1936 г. Во время второй мировой войны англичане возвели здесь укрепленный форт (используется до наст. времени). В 1948 г. И. заняли войска Иордании и созванный здесь съезд провозгласил эмира Абадаллу I «королем всей Палестины». В 1950–1967 гг. И. официально являлся частью Иордании. Его население выросло до 80 тыс. чел., в основном за счет беженцев из перешедших под контроль Израиля районов Палестины, лагеря которых разместились

в окрестностях города. В период непосредственного израильского управления проводились археологические исследования. По соглашениям в Осло (1993) И. вошел в состав Палестинской автономии, но с началом второй интифады (2000) стал зоной активных выступлений и был вновь взят Израилем под контроль; с марта 2005 г. подчинен Палестинской автономии. Археологические памятники, в т. ч. и храмы И., сохранены (за исключением пострадавшей в 2000 синагоги «Мир над Израилем») и доступны, однако археологические исследования с нач. 90-х гг. XX в. почти не ведутся.

Топография и памятники. Основные исторические объекты И. находятся в наст. время вне центра города. Город эпохи ВЗ локализуется на холме Тель-эс-Султан (3,4 га),



Холм Тель-эс-Султан.
Аэрофотосъемка

в 2 км к северо-западу от центра совр. И. Примерно в 300 м к юго-западу от холма открыты стадион на 3 тыс. мест и театр эпохи Ирода Великого (Тель-эс-Самарат, исследован Э. Нецером). Западнее, вдоль обрыва скалы, тянувшегося неск. км с севера на юг — от горы Искушения до Вади-Кельт, расположено ок. 120 гробниц, к-рые датируются от 100 г. до Р. Х. по 70 г. по Р. Х. Они были изучены в 70–80-х гг. XX в. Рахелью Хахлили, которая обнаружила склепы стандартного типа, деревянные расписные гробы и каменные *оссуарии* с граффити на древнеевр. и греч. языках; в 1981 г. открыт богатый склеп семьи Голиат — священников Иерусалимского храма.

Основные сооружения И. новозаветного периода раскрыты в 1,5 км к западу от центра совр. И., в р-не Тулуль-Абу-эль-Алайик, по обоим берегам Вади-Кельт (были исследованы Дж. Причардом в 1951, основные раскопки вел Э. Нецер в 1973–2000). На северном берегу располагался комплекс дворца Хасмонеев.

Первоначальный дворец, квадратный в плане, был построен, вероятно, при первосвящ. *Иоанне Гиркани I* (134–104 гг. до Р. Х.; сохр. фрагменты росписей), для его снабжения был сооружен акведук в верховьях Вади-Кельт. Возможно, при *Александрѣ Яниае* (103–76 гг. до Р. Х.) его расширили: к северо-востоку создан двойной бассейн с павильоном и построен 2-й акведук — к источникам Эль-Ауджа и Нааран. Позже (93–86 гг. до Р. Х.) квадратный дворец был засыпан, а на холме построили новый укрепленный дворец. При вдове Александра *Саломее* (76–67 гг. до Р. Х.) к югу от бассейна был возведен двойной дворец для ее наследников — Гиркана II и Аристовула II. Во дворце Хасмонеев открыты древнейшая из известных на территории Палестины синагог и наиболее ранние мозаики. Дворец пострадал во время землетрясения 31 г.; его западная часть (на холме) оказа-

лась заброшенной, а на месте его восточной части в 30–25 гг. до Р. Х. был возведен комплекс зданий, бассейнов и садов

(2-й дворец Ирода), расположенных на разных уровнях. Первый дворец Ирода, построенный ок. 35–30 гг. до Р. Х., располагался на юж. берегу: большой (84×45 м) прямоугольник открытого двора (перистилья), окруженный различными помещениями, в т. ч. купальнями, ритуальными бассейнами (микве) и комплексом по получению опобальзама и производству ароматических масел. Наиболее крупным (ок. 200×100 м) сооружением стал 3-й дворец Ирода, возведенный ок. 15–10 гг. до Р. Х. на обоих берегах Вади-Кельт между 1-м и 2-м дворцами. На юж. берегу располагался сад, врезанный в склон горы и оформленный портиками, нишами и экседрой (одеоном?), а также обширный бассейн для увлажнения воздуха. На сев. берегу, куда вел мост, располагался дворец с 2 дворами, обширным залом для приемов и банями. Сохранились колонны, оформленные имитирующим мрамор стукком, полы в технике *opus sectile* (сочетание мрамора и цветного камня) и мозаики.

Примерно в 1 км к юго-западу, на вершине небольшой скалы Телль-эль-Акаба, находилось укрепление Кипрос, охранявшее выход из долины Вади-Кельт. Раскрыты части голубятни и акведука времени Хасмонеев, руины дворца с банями (сохр. мозаики) времени Ирода и постройки существовавшего здесь позднее мон-ря.

В 1 км к северо-востоку от Телль-эс-Султана в ходе раскопок Барамки (1936) обнаружена синагога. Она ориентирована на Иерусалим и использовалась, по-видимому, с V по VIII в., но точное время ее постройки неизвестно. В синагоге мозаичный пол с изображением ковчега завета, меноры, шофара, лулава и надписью: «Мир над Израилем» — и посвящением по-арамейски. После 1967 г. она была достроена и стала действующей, после 1994 г. сожжена, затем вновь восстановлена. Вторая синагога (VI в.) с богатым мозаичным полом с изображением знаков зодиакального круга открыта в Айн-эд-Дуоке — библейское название Нааран (Нав 16. 7), — в 5–6 км к северо-западу от центра совр. И.

В центре И. (Телль-эль-Хасан) в 1936 г. была раскопана большая (ок. 20×35 м) базилика с 8 столпами и полуциркулярной апсидой. Она отождествлена с упоминаемой Проккопием Кесарийским базиликой, которую отремонтировали при имп. Юстиниане. Части надгробия некоего игум. Кириака, умершего 11 дек. 566 г., были найдены при строительных работах на участке, приобретенном начальником РДМ архим. *Антонином (Капустиным)* в 1874 г. Сейчас здесь расположены 2-этажный дом, дом с часовней и сад. Участок принадлежал РПЦЗ, в наст. время располагается подворье РДМ, обслуживающее паломников. В центре И. находится греч. правосл. ц. св. Закхея.

В центре И., на углу участка иером. Иоасафа (Плеханова), который передан РПЦ и сейчас представляет собой полузаброшенный сад, стоит дерево, почитаемое как сикомора Закхея. Здесь в 1883–1884 гг. иером. Иоасафом были открыты фрагменты полов с мозаиками византийской эпохи, позднее изучавшиеся экспедицией Н. П. Кондакова (раскопки Я. И. Смирнова, материалы фиксации не сохр., но фрагменты мозаик заметны в заросшем котловане). В 2008 г. дендрологическая экспертиза (Ю. Н. Карпун) подтвердила,

что возраст сикоморы Закхея может превосходить 2 тыс. лет; Л. А. *Белая* проведена археологическая экспертиза иосафовского участка (обе в рамках совместного визита офиц. делегации ИППО и МИД 13–17 окт. 2008). Планируется археологическая экспедиция для продолжения раскопок на участке.

В И. также расположено румын. подворье с большой ц. Рождества Христова и Всех Румынских святых и парекклисионом Всех Палестинских святых (освящены в янв. 2000). Подворье представляет собой комплекс (проект С. Василеску и Х. Гавриса, строительные работы начаты в 1999 и не окончены), построенный в традиц. формах румын. архитектуры. Среди др. построек — францисканский храм и приют Доброго Пастыря (архит. А. *Барлуци*, 1924–1925); рус. часовня св. Иоанна Предтечи, ц. св. Петра (1894).

К востоку от центра И., в Хирбет-эн-Нитла, в 1954 г. была открыта церковь (5 археологических слоев IV–IX вв.). В 1933 г. восточнее от центра (ок. 4 км) открыта постройка с мозаичным полом с сир. надписью, содержащей имена строителей; Барамки назвал это сооружение монастырем IX в.

В 4 км к северу от центра И. находятся величественные руины дворцового комплекса Хирбет-эль-Мафджир (исследован в 30-х гг. XX в. Р. Гамильтоном), построенного буд. халифом аль-Валидом в правление его отца Хишама (724–743). Дворец не был окончен, возможно из-за землетрясения 747 г. Это одна из многочисленных загородных резиденций Омейядов 1-й пол. VIII в., архитектура и декор к-рых еще соответствуют античной художественной традиции. Наиболее важными частями являются собственно дворец и находящиеся к северу от него бани; между ними расположен двор с мечетью с вост. стороны. Дворец имеет типичный квадратный план — с помещениями вокруг центрального двора, окруженными стенами с полуцилиндрическими башнями и роскошным порталом. Вход в бани осуществлялся через огромный (35×35 м) вестибюль с 12 экседрами по сторонам и 16 многоколонными опорами, поддерживающими, вероятно, купольные своды. В одном из боковых помещений сохранилась напольная мозаика с изображением дерева и животных по его сторонам. Фрагменты

великолепного каменного и стукowego декора дворца сохранились *in situ*, но большая их часть (в т. ч. многочисленные антропоморфные скульптуры) находится в Музее Рокфеллера в Иерусалиме.

Ок. 3 км к северо-западу от центра И., за Телль-эс-Султаном, расположена гора Искушения с греч. мон-рем; ок. 5 км к западу, в долине Вади-Кельт, — мон-рь св. Георгия Хозевита (см. *Хозива*, мон-рь). Ок. 7 км к югу от города находится Наби-Муса, почитавшееся в народной ислам. традиции как место погребения прор. Моисея; к нач. XXI в. здесь расположился обширный караван-сарай (1269, 70-е гг. XIV в., 20-е гг. XIX в.). Ок. 5 км к юго-востоку от центра И. расположен мон-рь прп. Герасима Иорданского (Дейр-Хаджла), к востоку от него — мон-рь Иоанна Предтечи на месте Крещения Господня на р. Иордан (см. *Иоанна Предтечи монастырь на Иордане*). В Хирбет-эль-Байюдате (ок. 12 км к северу от И.), на месте финиковых рощ, высаженных сыном Ирода Архелаем (4 г. до Р. Х. — 6 г. по Р. Х.), раскрыты руины одноапсидного храма V–VI вв. с мозаиками (в т. ч. с датой 570).

Лит.: *Sellin E., Watzinger C.* Jericho: Die Ergebnisse der Ausgrabungen. Lpz., 1913; *Kelso J. L., Baramki D. C.* Excavations at New Testament Jericho and Khirbet en-Nitla. New Haven, 1955. (AASOR; 29/30); *Kenyon K. M.* Digging up Jericho. L., 1957; *eadem.* Excavations at Jericho. L., 1960–1965. Vol. 1–2; *Pritchard J. B.* The Excavation at Herodian Jericho, 1951. New Haven, 1958. (AASOR; 32/33); *Hamilton R. W.* Khirbat al Mafjar: An Arabian Mansion in the Jordan Valley. Oxf., 1959; *Hachlili R.* The «Goliath» Family in Jericho // BASOR. 1979. Vol. 235. P. 31–66; *eadem.* A Jewish Funerary Wall Painting of the 1st Cent. AD // PEQ. 1985. Vol. 117. P. 112–127; *Wood B. G.* Did the Israelites Conquer Jericho? A New Look at the Archaeol. Evidence // BAR. 1990. Vol. 16. N 2. P. 45–49, 68–69; *Garbrecht G., Netzer E.* Die Wasserversorgung der geschichtlichen Jericho und seiner königlichen Anlagen. Braunschweig; Jerusalem, 1991; Scavi a Gericho, 1997: *Relazione preliminare sulla prima campagna di scavi e prospezioni archaeologiche a Tell el-Sultan, Palestina* / Eds. N. Marchetti, L. Nigro. R., 1998; *Hachlili R., Killebrew A.* Jericho: The Jewish Cemetery of the 2nd Temple Period. Jerusalem, 1999; *Netzer E.* A Synagogue from the Hasmonean Period Recently Exposed in the Western Plain of Jericho // IEJ. 1999. Vol. 49. P. 203–221; *idem, ed.* Hasmonean and Herodian Palaces at Jericho: Final Rep. of the 1973–1987 Excavations. Jerusalem, 2001–2004. 3 vol.; *idem.* The Palaces of the Hasmoneans and Herod the Great. Jerusalem, 2001; *idem.* Jericho // NEAEHL. 2008. Vol. 5. P. 1798–1800; Excavations at Jericho, 1998: Prelim. Rep. on the 2nd Season of Archaeol. Excavations and Surveys at Tell es-Sultan, Palestine / Ed. N. Marchetti, L. Nigro. R., 2000; *Guidetti M., Macchiarella G.* Problemi di erme-

neutica nell'iconografia umayyade: Qusaqr 'Amra e Khirbat al-Mafgiar // Immagine e ideologia: Studi in onore di A. C. Quintavalle. Mil., 2007. P. 53–64.

Л. А. Беляев, Л. К. Масиель Санчес

ИЕРИЯ [Иерея; греч. Ἰερία, Ἰερεῖα] († нач. IV в.), прп. Нисибинская (пам. в сырную субботу; пам. греч. 3 июня). Сведения о ней содержатся в Житии прмц. Февронии (ВНГ, N 659). И. происходила из знатной семьи. Она вышла замуж за сенатора, но через 7 месяцев овдовела и вернулась в родной г. Нисибин (Сиваполь, ныне Нусайбин, Турция), где жила с родителями. Услышав о добродетелях прмц. Февронии, язычница И. пришла в обитель и просила игум. прп. Вриену позволить ей побеседовать с юной насельницей. И. объяснила, что родители собираются снова выдать ее замуж, но она хочет, получив наставления от прмц. Февронии, изменить свою жизнь. Настоятельница согласилась выполнить ее просьбу при условии, что И. наденет иноческую одежду вместо светского платья. Прмц. Феврония, приняв И. за монахиню из др. обители, в течение всей ночи беседовала с ней о Свящ. Писании. Вернувшись домой, И. призвала родителей оставить служение идолам и познать истинного Бога. И. часто посещала мон-рь прп. Вриены и ухаживала за прмц. Февронией во время ее болезни. Когда воины имп. Диоклетиана схватили прмц. Февронию и привели на суд к правителям Селину и Лисимаху, И. пришла туда вместе с др. благочестивыми женщинами. Увидев страдания прмц. Февронии, она обвинила правителя в жестокости. Тогда Селин приказал схватить И. и подвергнуть ее публичному наказанию, но подданные убедили его не делать этого, поскольку И. принадлежала к знатной семье и это могло вызвать сильное возмущение в народе. Прп. Вриена, Фомаида и И. вместе с епископом города и клиром захоронили останки прмц. Февронии в мон-ре. И. и ее родители крестились. Пожертвовав обители прп. Вриены все имущество, И. поселилась там и жила до кончины.

Ист.: ActaSS. Iun. T. 5. P. 17–35 [Житие прмц. Февронии]; SynCP. Col. 728; Νικόδημος. Εὐνοχριστής. T. 5. Σ. 174; ЖСв. Июнь. С. 536–563.

Лит.: Филарет (Гумилевский). Жития подвижниц. С. 129–139; Сергей (Спаский). Месясцеслов. T. 2. С. 166; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 212.

А. Н. Крюкова

ИЕРОВОАМ I [евр. ירבעם, *yorob'am*; греч. Ἰεροβοάμ], основатель и 1-й царь Израильского царства (ок. 931–910 гг. до Р. X.). Его имя, вероятно, означает «пустить возвеличится народ». И. род. в г. Цареда, был сыном Навата из колена Ефремова от Церуа (3 Цар 11. 26).

Рассказ о пришествии И. к власти и о его правлении содержится в Книге Царств (3 Цар 11. 26 – 14. 20). Книга Паралипоменон уточняет и дополняет повествование нек-рыми деталями (ср. 3 Цар 12. 1–19 и 2 Пар 10. 1–19; 3 Цар 12. 21–24 и 2 Пар 11. 14). В *Ватиканском кодексе* LXX содержится более пространная по сравнению с МТ версия рассказа о восшествии И. на трон, повествующая о событиях, к-рые предшествовали конфликту между иудейским царем Ровоамом и И. (3 Цар 12. 24 a-z); впрочем, ее историчность оспаривается (*Gordon R. P. The Second Septuagint Account of Jeroboam: History or Midrash? // VT. 1975. Vol. 25. N 3. P. 368–393*). В основе повествований о деятельности И. (1 Цар 11; 12, а также в нек-рых местах LXX) лежит предшествовавшее девтероканонической редакции предание Северного царства.

И. служил чиновником в царской администрации Соломона, в его обязанности входил контроль над наемными рабочими сев. израильских племен, занятыми на строительных работах в Иерусалиме (3 Цар 11. 28). Очевидно из солидарности с соотечественниками, И. восстал против деспотичной политики Соломона (3 Цар 11. 26), который обложил сев. племена огромными налогами. Мятеж мог быть также вызван передачей сев. израильских городов (3 Цар 9. 10–13) финику царю Хираму (*Halpern B. Sectionalism and Schism // JBL. 1974. Vol. 93. P. 528*). Спасаясь от царского гнева, И. укрылся при дворе егип. фараона Шешонка (Шишака, библ. Сусакима), надеясь получить от него поддержку в борьбе с Соломоном. Возможно, сам фараон надеялся обрести в И. союзника против царства Давида (*Malamat. 2001. P. 206*). В LXX сообщается, что И. был сыном блудницы Сариры, что И. до бегства в Египет имел 300 колесниц (3 Цар 12. 24b), а также о том, что фараон выдал за него свою свояченицу, к-рая родила от И. Авию (3 Цар 12. 24e).

После смерти Соломона И. возвратился на родину и возглавил объединенную коалицию сев. племен. Вос-

стание И. поддержал прор. Ахия из Силома, к-рый провозгласил И. царем над 10 коленами израильтян (3 Цар 11. 29–39). Иудейский царь Ровоам направился в Сихем для переговоров, пытаясь возобновить существовавший прежде союз Севера и Юга на новых условиях. Предметом споров толкователей остается вопрос, принимал ли И. участие в собрании глав колен в Сихеме и в переговорах с Ровоамом. Согласно 3 Цар 12. 11–19 (ср.: 2 Пар 10. 11–19), И., вызванный из Египта, участвовал в нем. Однако из 3 Цар 12. 20 следует, что И. был призван в Сихем только после прекращения переговоров с Ровоамом и окончательного разрыва с династией Давида. Большинство исследователей считают стихи 3 Цар 3. 3, 13, упоминающие об участии И. в собрании, позднейшим добавлением (*Malamat. P. 244*). Символично, что восшествие на престол И. формально весьма похоже на воцарение Саула, чему также предшествовали пророческое избрание и одобрение народа (*Bright. 1966. P. 211*). Между Ровоамом и И. произошел вооруженный конфликт из-за пограничных территорий (3 Цар 14. 30), в результате которого Ровоаму удалось установить контроль над большей частью территории колена Вениамина.

Взойдя на престол, И. начал работу по созданию религиозно-политической системы нового гос-ва, 1-й столицей к-рого стал древний хананский г. Сихем. И. заново отстроил город, но затем внезапно покинул его (3 Цар 12. 25; евр. слово *wayyēšēl* часто используется при описании военных маневров), перенес столицу в Заиорданье, в Пенуэл. Возможно, уход И. из Сихема был отступлением перед вторгшимися в Иудею, а затем в Израиль войсками фараона Шешонка (ок. 915) (*Ahlström. 1982. P. 565–567*), или он мог быть вызван религ. конфликтом среди жителей города (*Allan N. Jeroboam and Shechem // VT. 1974. Vol. 24. P. 353–357*). В конце правления И. по неизвестным причинам столица вновь была перенесена, на этот раз в др. древний хананский г. Фирцу (ок. 11 км к северо-востоку от Сихема) (3 Цар 14. 17; 15. 33). И. сохранил прежний адм. аппарат, при этом изменил систему налогообложения и запретил использование рабского труда соотечественников (*Ahlström. P. 63*). Лояльные к Южному царству руководители



были отстранены. Согласно свидетельству т. н. Самарийского остракона (VIII в.), разработанная Соломоном система адм. округов в Северном царстве осталась без изменений (*Soggin J. A. A History of Ancient Israel. Phil., 1985. P. 197*).

Одной из главных задач И. было воссоздание офици. государственной религии. В рамках своей реформы И. построил «священные высоты» — *bêt bamôṭ* (синодальный перевод: «капище на высоте» — 3 Цар 12. 31). Разрыв с иерусалимской богослужебной практикой был закреплен постановлением И. отмечать праздник кущей в 15-й день 8-го месяца (а не в 15-й день 7-го месяца, как это было принято в Иерусалиме) (3 Цар 12. 32–33), что означало возврат к аграрному календарю, принятому ранее на севере.

И. отстранил левитов от священнического служения (3 Цар 12. 31b; 2 Пар 11. 13–17), поскольку уже при царе Давиде они были включены в адм. аппарат гос. управления (*Ahlström. P. 57; Hayes, Miller. 1977. P. 242*), и «поставил из народа священников» (3 Цар 12. 31; 13. 33). В качестве альтернативы Иерусалимскому храму И. восстановил 2 древних святилища в Вефиле и Дане, которые были связаны с культом эпохи патриархов (Быт 12. 8; 13. 3; 28. 19) и судей (Суд 18). И. установил в них статуи золотых тельцов (3 Цар 12. 28–31), к-рые служили символами божественного присутствия в Израиле (3 Цар 12. 28; ср.: Исх 32). Возможно, эти культовые сооружения символизировали пьедесталы для невидимого Бога Яхве, и в этом случае тельцы выполняли те же функции, что и ближневост. херувимы (*Bright. P. 218; Paim Э. Библейская археология. СПб., 2003. С. 211; Тамтлевский. 2005. С. 207*). Однако этот культ открывал возможности для влияния языческих практик на почитание Истинного Бога, поскольку местное население истари использовало изображение быка в качестве символа *Ваала*. Религ. реформа И., приведшая к отделению от Иерусалима, вызвала осуждение пророков обоих царств. Уже во время первого праздника в Вефиле, где сам И. выступал в качестве священника, некий таинственный «человек Божий», пришедший на праздник из Иудеи, проклял нечестивый жертвенник и предсказал уничтожение иудейским царем Иосией всех нелегитимных священников Вефиля (3 Цар 13. 1–32). Прор.

Ахия, который, вероятно, выступал лишь за политическое, а не религ. отделение от Иерусалима, отвернулся от И., предсказывая уничтожение всего его рода и рассеяние израильского народа (3 Цар 14. 1–18). Последние годы царствования И. были омрачены изнурительной войной с иудейским царем *Авией*, к-рый при поддержке араб. царя Дамаска в конечном счете одержал победу и захватил у израильтян целый ряд городов, включая Вефиль (2 Пар 13. 2–20).

Впосл. в Библии при описании истории правления Северного царства большинству израильских царей вменялось в вину следование «грехам Иеровоама» (см., напр.: 3 Цар 15. 30; 16. 31 и т. д.). Итогом выбранного И. пути стало предание Господом Израильского царства в руки Ассирии (4 Цар 17. 21–23). Изображение И. как главного виновника неверного выбора исторического пути для своего народа типологически перекликается с жизнеописанием др. ближневост. правителей (напр., Нарам-Син, Набонид, Ибби-Син, Шульги). Нек-рые комментаторы усматривали в словах из Книги Екклесиаста: «Лучше бедный, но умный юноша, нежели старый, но неразумный царь, который не умеет принимать советы» (Еккл 4. 13) — последствия происшедшего между И. и Соломоном конфликта (*Malamat. P. 262–263; Seow C. L. Ecclesiastes: A new transl. with introd. and comment. N. Y.; L., 1997. P. 190*).

Согласно талмудическим источникам, религ. политика И. не получила поддержки только в колоне Дана (Бэмидбар Рабба. 2. 10). Никто из священников не пожелал совершать богослужение в новых святилищах, поэтому И. пришлось привлекать для богослужения случайных людей (Авода Зара. 39а). Чтобы воспрепятствовать паломничеству народа в Иерусалим, он был вынужден выставить на границах с Иудеей охрану, к-рая убивала всех нарушающих этот запрет (Санхедрин. 102а).

В экзегезе ранней Церкви И., разделивший царства из зависти (*Greg. Nazianz. Or. 36*), стал прообразом раскольников и еретиков, разделяющих единое тело Церкви Христовой (*Cypr. Carth. De unit. Eccl. 6; Iren. Adv. haer. IV 26. 2*).

Лит.: *Bright J. History of Israel. L., 1966⁴; Hayes J., Miller M. Israelite and Judean History. L.; Phil., 1977; Ahlström G. W. Royal Administ-*

ration and National Religion in Ancient Palestine. Leiden, 1982. (Studies in the History of the Ancient Near East; 1); Evan C. D. Jeroboam // ABD. Vol. 3. P. 742–745; Halevy E. E. Jeroboam I // EJud. Vol. 11. P. 140–141; Malamat A. History of Biblical Israel: Major Problems and Minor Issues. Leiden etc., 2001; Тамтлевский И. П. История Израиля и Иудеи до разрушения первого храма. СПб., 2005.

ИЕРОВОАМ II, 13-й израильский царь (ок. 793–753 гг. до Р. Х.), сын царя *Иоаса* из династии Ииуя. В Свящ. Писании он упоминается как одаренный полководец и правитель, при к-ром Северное царство стало могущественным и процветающим. Вероятно, И. был назначен соправителем еще при жизни его отца, передавшего ему командование израильской армией в войне с арамеями (4 Цар 14. 28). Ослабление господства арамеев в регионе после поражений от ассирийцев в Сев. и Центр. Сирии позволило И. не только отвоевать ряд территорий, но также взять под контроль новые земли. И. «...восстановил пределы Израиля, от входа в Емаф до моря пустыни [Галилейское море], по слову Господа, Бога Израилева» (4 Цар 14. 25; ср. Ам 6. 14). Военная экспансия И. в районе Емафа (ныне Хама, Сирия) в Центр. Сирии, возможно, осуществлялась с согласия Ассирии (*Cogan M., Tadmor H. II Kings // AYBC. 1988. Vol. 11. P. 164*). Многие исследователи сомневаются в исторической достоверности сообщения в МТ о взятии И. Дамаска, предлагая различные варианты прочтения этого текста (4 Цар 14. 28 — *Bright J. History of Israel. L., 1966⁴. P. 428; Hayes J., Miller M. Israelite and Judean History. L.; Phil., 1977. P. 308–309*). В результате успешных военных действий И. восстановил границы Северного царства, существовавшие при Соломоне. Хотя отношения И. с Южным царством были осложнены победой Иоаса над иудейским царем *Амасией*, они тем не менее носили мирный характер. Об этом косвенно свидетельствует упоминание о совместной переписи населения, проведенной на территории восточнее Иордана (1 Пар 5. 17).

Религ. оценка правления И. в исторических книгах Библии неоднозначна. С одной стороны, И. был осужден как царь, который «делал... неугодное в очах Господних: не отступал от всех грехов Иеровоама, сына Наватова, который ввел Израиля в грех» (4 Цар 14. 24). С др. стороны, известно, что политика И. получила одобрение прор. Ионы, сына





Амафиина, предсказавшего ему победу над врагами, «...ибо Господь видел бедствие Израиля» (4 Цар 14. 25–27). Почитание И. Яхве проявляется в теофорном значении имени его сына Захарии, которое означает «Господь [Яхве] вспомнил».

И. распределял земли покоренных территорий среди верных ему соратников, в Заиорданье появился класс крупных землевладельцев и новая богатая аристократия. В книгах пророков Амоса и Осии с осуждением говорится о благосостоянии городской элиты, основанном на социальном неравенстве и эксплуатации народа (Ам 2. 6–7; 3. 15; 6. 1–6). Период стабильности и экономического роста привел к падению нравственных норм и вероотступничеству в израильском обществе (Ам 4. 4; 5. 21–24). Прор. Осия критикует культ *Ваала*, распространившийся в правление И. (Ос 2. 8, 13, 17). Прор. Амос, послав к царю Амасию, священника из Вефиля, предсказал И. гибель от меча, падение его династии, «а Израиль непременно отведен будет пленным из земли своей» (Ам 7. 10–11).

Ко времени И. относят найденную в нач. XIX в. в Мегиддо нем. археологом Г. Шумахером печать из яшмы с изображением льва и надписью: «Шемы, раба Иеровоама» (*šm' 'bd yrb 'm*), принадлежавшую царскому чиновнику.

Лит.: *Evan C. D. Jeroboam* // ABD. Vol. 3. P. 745–746; *Halevy E. E. Jeroboam II* // EJud. Vol. 11. P. 141–142.

ИЕРОДИАКОН — см. в ст. *Монашество*.

ИЕРОКІРИКС [ієрокήρυξ, букв.— священноглашатай], одно из церковных служений в греч. Церквах, основное содержание к-рого — проповедь слова Божия. Термин ієрокήρυξ использовался еще в эпоху античности применительно к служителям, участвовавшим в различных языческих ритуалах в качестве глашатаев (см.: TDNT. P. 430). Эти служители могли также участвовать в заседаниях суда и разного рода дипломатических миссиях. В НЗ слово κήρυξ, к-рое имеет более широкое значение «вестник», «проповедник» и никак не связано с языческими культами, употребляется неск. раз. Так, ап. Павел в 1 Тим 2. 7 и 2 Тим 1. 11 называет себя «проповедником и Апостолом», поставленным для благовестия (или свидетельства); в 2 Петр 2. 5 «проповедником

правды» именуется Ной. В последующей христ. традиции наименования κήρυξ или ієрокήρυξ обычно относились к пророкам и богодухновенным авторам (чаще всего к ап. Павлу, также к прор. Исаии и др.).

Термином, обозначающим конкретное церковное служение, слово ієрокήρυξ стало лишь в эпоху турократии, а практика офиц. назначения тех или иных людей на эту должность утвердилась только в XIX в. Хотя в каноническом праве обязанность возвещения слова Божия возлагается на священнослужителей (см., напр., Трул. 19), а мирянам воспрещается проповедовать в храме (Трул. 64), в Новое и Новейшее время в греч. Церквах стали появляться проповедники, не имеющие священного сана, но получившие от местного архиерея дозволение проповедовать в церкви благодаря своим способностям и образованию. Одним из самых известных И. был *Мелетий Сириг* († 1663).

В настоящее время греч. И. подразделяются на 3 категории: к 1-й категории, существующей в каждой митрополии, относятся безбрачные клирики, имеющие богословское образование; ко 2-й категории — клирики и миряне, работающие в духовных учебных заведениях; к 3-й категории принадлежат миряне, ставшие И. по благословению местного архиерея. В русской традиции служение И. не практикуется.

Лит.: *Ἀθανασιάδης Κ. Ρ. Ἱεροκήρυξ* // ОНЕ. Т. 6. С. 812–813.

ИЕРОКЛ [греч. Ἱεροκλής] (VI в.), автор географического трактата «Синекдим» (*Συνέκδημος*, букв.— «Спутник в странствиях»), описывающего адм. устройство Вост. Римской (Византийской) империи по состоянию на 527/8 г. О личности И. ничего не известно; *Константин VII Багрянородный*, использовавший трактат И. для своего соч. «О фемах», называет его «грамматиком». Судя по названию, сочинение И. могло быть задумано как географический справочник-путеводитель. В качестве источников И. использовал офиц. регистры провинций сер. V в., а также, возможно, перечни епископских кафедр (нотиции). Трактат И. сохранился более чем в 10 рукописях, древнейшие из к-рых относятся к XII в.; полноценное критическое издание текста до сих пор отсутствует. В тексте, представляющем собой простой список, упомянуто 923 города (в за-

главии указано 935), размещенных по 64 провинциям. Для каждой провинции указано общее число городов (не всегда соответствующее наличному перечню), а также титул наместника (августал, проконсул, консуляр, презид (игемон), корректор или дукс). Географический порядок провинций: Балканский п-ов, Паннония, М. Азия, Сирия, Месопотамия, Финикия, Палестина, Аравия, Египет, Ливия; в конце (без номера) упомянуты «7 западных провинций, подчиненных Риму». Близким по типу описанием адм. устройства империи является географический трактат *География Кипрского* (VII в.), а также т. н. Иконоборческая нотиция К-польского Патриархата (VIII в.; в ркп. Paris. gr. 1555A; *Darrouzès. Notitiae. N 3*).

Соч.: PG. 113. Col. 141–156; *Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatumum* / Ed. G. Parthey. B., 1866. Amst., 1967^r. P. 3–51; *Hieroclis Synecdemus* / Rec. A. Burckhardt. Lpz., 1893; *Le Synecdèmos d'Hiéroclès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre* / Texte, introd., comment. et cartes par E. Honigmann. Brux., 1939.

Лит.: *Jones A. H. M. The Cities of the Eastern Roman Provinces*. Oxf., 1971². P. 514–521; *Gregory T. E. Roman Inscriptions from Aidespos* // GRBS. 1979. Vol. 20. P. 273–277.

П. В. Кузнецов

ИЕРОМНИМОН [греч. ієρομνίμων], один из чинов («оффикий») Великой ц. (К-польской Патриархии). Термин ієρομνίμων существовал уже в античности (см.: *Ἰάκωβος (Πηλίλης)*. 1985. Σ. 94); в средне- и поздневизант. период так называли должностное лицо К-польской Церкви, отвечавшее за соблюдение установленного порядка совершения *хиротоний*, последований *освящений храмов* и *антиминсов* и, вероятно, др. чинов *архиерейского богослужения*. Непосредственно участвуя в священнослужении, И. был облечен саном — священническим или диаконским (в сохранившихся актах визант. мон-рей И. упом. как в сане иерея, так и в сане диакона). Должность И. сохранялась на протяжении всего средне- и поздневизант. времени и считалась весьма уважаемой: И. входил в группу чинов Великой ц., обозначавшихся как ἐντμότατοι (почтеннейшие); в различных визант. классификациях чинов И. стоит на 5, 10 или (наиболее часто) 12-м месте (см.: *Darrouzès. ΟΦΦΙΚΙΑ*. P. 538–574). И. и *хартофилаксы* имели сходные полномочия, поэтому неудивительно, что в рукописях И., а также



ипомниматограф нередко упоминаются в качестве помощников хартофилакса (подробнее см.: *Ibid.* P. 368–373).

Лит.: *Darrouzès*. ΟΦΦΙΚΙΑ; *Ἰάκωβος (Πηλίλης)*, ἐπ. Τίτλοι, ὀφφίκια καὶ ἀξιώματα ἐν τῇ Βυζαντινῇ αὐτοκρατορίᾳ καὶ τῇ Χριστιανικῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ. Ἀθήναι, 1985.

ИЕРОМОНАХ — см. в ст. *Монашество*.

ИЕРО́Н, мч. Мелитинский (пам. 7 нояб.) — см. в ст. *Мелитинские мученики*.

ИЕРО́Н [лат. Hieron, Ieron; нидерланд. Jeroen] († ок. 856, Нортго, ныне Нордвейк, Нидерланды), мч. Фрисландский (пам. зап. 17 авг., с 1995 — в 1-е воскресенье сент.). Основные источники сведений об И.— анонимное Житие и рассказ о переносе мощей (*translatio*), составленные, вероятно, монахом бенедиктинского мон-ря Эгмонд во 2-й пол. XI в. и переработанные в нач. XII в. Как предположил издатель Жития О. Опперманн, автор был недостаточно осведомлен о жизни И. и, работая над жизнеописанием мученика, скомпилировал отрывки Житий св. Агаты, свт. Мартина, св. *Бонифация* (Винфрида), св. Адальберта Эгмондского и «Диалогов» свт. *Григория I Великого*. Согласно Житию, И. род. на Британских о-вах (вероятно, в Ирландии или Шотландии). Ок. 847 г. отправился во Фрисландию проповедовать христ. веру. Св. *Гунгер*, еп. Утрехтский, выделил ему для миссионерской деятельности район Нортго. При И. здесь была основана 1-я церковь — во имя свт. *Мартина Милостивого*. Во время одного из набегов викингов (в Житии указан 856, однако эту дату следует считать условной) святой был схвачен и обезглавлен. Спустя столетие, в 955 г., мученик явился во сне некоему мирянину Нотбоду и повелел ему перенести мощи из Нордвейка в мон-рь Эгмонд. Выбор мон-ря для захоронения мощей, вероятно, был связан с проведенными в сер. X в. преобразованиями: ок. 950 г. гр. Голландии Дитрих I велел перенести сюда мощи св. Адальберта, проповедника из Нортгумбрии, спутника св. *Виллиброрда*, и преобразовать мон-рь в мужской, переселив в него общину монахов из Гента. С этого времени Эгмонд становится главным мон-рем Фрисландии и графской усыпальницей. На

месте древнего захоронения мученика ок. 980 г. была установлена часовня в романском стиле.

Широкому распространению почитания мученика способствовал в т. ч. экономический рост рыбацкого Нордвейка, покровителем к-рого считался И. В 1303 г. началось строительство нового, готического храма на месте романского. В ходе работ в 1316 г. под старым алтарем был обнаружен череп. Поскольку алтарь находился на месте, где неск. веков назад были обреты мощи И., найденные останки, к-рые идентифицировали как мощи мученика, поместили в алтарь нового храма. С 1429 г. указом архиеп. Утрехтского Зведера ван Кюлемборга И. стал почитаться на территории всего еп-ства, г. Нордвейк объявлен паломническим центром (оставался таковым до *Реформации*).

В ходе Реформации глава святого была утрачена (найденный в 1983 в хоре церкви череп по заключению ученых не мог принадлежать И.). Мощи И. и св. Адальберта, хранившиеся в мон-ре Эгмонд, после уничтожения обители в 1573 г. были перенесены в Харлем. Ок. 1600 г. в Нордвейк вернули частицу руки И. Остальные мощи тайно хранились в Харлеме до 1851 г., когда их официально передали католич. епископу Харлема. В ходе рекогниции мощи были признаны аутентичными, в 1892 г. состоялось их торжественное перенесение в церковь Нордвейка.

И. обычно изображался с мечом (по предположению болландистов, символ мученичества) в одной руке и с ястребом в другой. Ястреб стал атрибутом святого, видимо, из-за созвучия его имени с греч. названием птицы (*ιέρως*). Автор Жития утверждал, что лат. имя И. (*Hieron*), означает «всесвятой» (*totus sanctus*), подразумевая, вероятно, греч. *ιέρως* (святой). В средние века И. почитался как покровитель ищущих утраченные вещи.

Поминовение святого совершалось 17 авг. (в еп-стве Харлем — 18 авг.). В поздних дополнениях к *Мартирологу Узуарда* указывается и др. дата поминовения — 30 июля. С 1995 г. днем памяти И. является 1-е воскресенье сент.

Ист.: BHL, N 3862–3865; *Vita et translatio S. Ieronis* // *Fontes Egmondenses* / Ed. O. Oppermann. Utrecht, 1933. P. 39–58; *Opmeer P. Historia Martyrum Batavicorum. Colonia,*

1625; *ActaSS. Aug. T. 3. P. 475–479; ANMA. Bd. 55. S. 400.*

Лит.: *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Hagensis* // *AnBoll. 1887. Vol. 6. P. 186–189; Kronenburg J. A. F. Neerlands Heiligen in de Middeleeuwen. Amst., 1899–1901. 4 t.; Jeron* // *Vollständiges Heiligen-Lexikon* / Hrsg. J. E. Stadler, F. J. Heim, J. L. Ginal. Augsburg, 1861. Bd. 3. S. 153–154; *Blok P. J. St. Jeron* // *Idem. Bijdragen voor vaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde. R. 4. 's-Gravenhage, 1903. T. 6. P. 1–23; Oppermann O. Over de wording der legende van Sint Jeroen* // *Opmerkingen over Hollandsche stadsrechten der XIII^e eeuw. Utrecht, 1923. P. 31–38; Lampen W. Jeron* // *BiblSS. Vol. 7. Col. 1018; Maat G. J. R. De relieken van St. Jeroen* // *Holland. Hist. Tijdschr. 1985. T. 17. P. 284–294; Sint-Jeroen, Noordwijk 100 jaar bedevaartplaats. Noordwijk, 1992; Meijer A. H. Straatnamenboek van Noordwijk: Noordwijks historie vanuit de straatnaam. Hilversum, 1992. P. 197–199; Gouden legenden: Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden / Ond. red. van A. B. Mulder-Bakker, M. Carasso-Kok. Hilversum, 1997. P. 19.*

H. A. J.

ИЕРО́Н (Васильев Иван Васильевич; 1835 (1829?), дер. Лоходомово Буйского у. Костромской губ.— 15.08. 1912, Новоафонский мон-рь), схиархим., настоятель *Новоафонского во имя св. ап. Симона Кананита мон-ря*. Род. в семье государственных крестьян, был младшим из 6 сыновей. Отец умер, когда Ивану было 2 года, семья жила в бедности. Освоил грамоту с помощью братьев, учившихся в домашней школе. В 11-летнем возрасте был отправлен в С.-Петербург, служил в купеческих лавках. Имел склонность к уединенной, монашеской жизни, в 19 лет решил уйти на Афон. Добравшись до Одессы, не смог выехать без заграничного паспорта, вернулся в С.-Петербург, затем на родину. Приняв благословение матери на монашество, вновь отправился в столицу. Вскоре получил паспорт, а также рекомендательное письмо в *Русский втч. Пантелеимона мон-рь* на Афоне от насельника этой обители иеросхим. Макария (Семыкина), находившегося в С.-Петербурге на послушании по сбору денежных средств. В февр. 1862 г. выехал на Св. Гору, по пути посетил Киев и Одессу, К-поль и Фессалонику. По прибытии в Пантелеимонов монастырь Васильев по благословению духовника иеросхим. *Иеронима (Соломенцова)*, руководившего русской частью монастырской общины, был зачислен в братию. Проходил послушания сначала на огороде при монастырской келлии прп. Евфимия Великого, затем в самой обители — на кухне, в литографической мастерской, был келейником 2-го духовника русской братии

иеросхим. *Макария (Сушкина)*, келейником о. Иеронима (Соломенцова).

14 марта 1864 г. иеросхим. Макарием (Сушкиным) Васильев был пострижен в мантию с именем в честь мч. Иерона Мелитинского, в 1866 [по др. сведениям, в сент. 1867] г. рукоположен во диакона, 23 марта 1875 г. — во иерея. Служил помощником казначея, исполнял также обязанности эконома. За годы пребывания в строгом общежитии И. стяжал мн. монашеские добродетели, а также приобрел опыт ведения монастырского хозяйства, обнаружил дарования инженера, строителя и архитектора, в полной мере реализованные в дальнейшем служении. В апр. 1875 г. получил послушание по сбору средств на восстановление храма во имя свт. Николая Чудотворца в Мирах Ликийских. Вскоре был назначен строителем и экономом Новоафонского Симоно-Кананитского мон-ря, основанного рус. частью братии Пантелеимоновой обители в кон. 1875 г. Был отправлен в Абхазию под начало иером. *Арсения (Минина)*, исполнявшего обязанности новоафонского настоятеля.

29 сент. 1875 г. выехал с Афона в К-поль, сопровождая экзархов К-польского Патриарха *Иоакима II*, митр. Никейского *Иоанникия* и митр. Деркского *Иоакима*. В ночь на 28 нояб. того же года прибыл в Сухум, 2 янв. 1876 г. — на место предполагаемой постройки новой обители в долине р. Псырцха, у развалин древнего храма во имя ап. Симона Кананита. Земельный участок был выделен наместником Кавказа вел. кн. Михаилом Николаевичем в «неотъемлемое достояние этой обители». В письме на Афон от 14 янв. 1897 г. И. упоминал: «По прибытии на избранное для возведения монастыря место мы нашли его все густо заросшее лесом, переплетенным колючкою, а близ реки Псыртсхи — большое заросшее болотными растениями гнилое болото». Лично принимал участие в расчистке места для первых монастырских зданий — храма в честь Покрова Пресв. Богородицы (освящен 17 окт. 1876), школы для абхазских мальчиков и др. В нач. апр. 1877 г., с началом русско-турецкой войны, И. оставил обитель и находился с частью братии (всего насчитывавшей 14 чел.) в Богородице-Рождественском мон-ре *Гелати*, ежедневно совершал богослужения; некоторые иноки, пройдя медицин-

скую подготовку, служили санитарями в военном госпитале в Тифлисе.

В окт. 1878 г. И. вернулся в Новоафонскую обитель, восстановил разрушенные во время войны здания. После утверждения имп. Александром II определения Синода «Об учреждении мужского Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря в Сухумском отделе Закавказского края» (8 дек. 1879) обитель стала быстро созидаться, «соблюдая, как отрасль Афонского Пантелеимонова монастыря... общежительный устав афонских монастырей». После кончины (17 нояб.) иером. *Арсения (Минина)* старцы Пантелеимонова монастыря назначили И. наместником Новоафонской обители. В апр. 1880 г. в Пантелеимоновом монастыре И. был избран (из 5 кандидатов посредством жребия) новоафонским игуменом. 4 мая в Покровском соборе Пантелеимонова мон-ря, во время литургии, И. был произведен во игумена Новоафонского монастыря. Игуменский жезл вручил митр. Пентапольский (Александрийского Патриархата) *Нил*, пребывавший на Афоне на покое. 7 мая И. был утверждён в этой должности священноначалием Пантелеимонова мон-ря и в тот же день выехал на место служения. В период пребывания в Пантелеимоновом мон-ре принял постриг в великую схиму с тем же именем.

С помощью оригинальных инженерно-строительных решений под рук. И. в Новоафонском мон-ре были произведены след. работы: восстановлен из руин и 10 мая 1882 г. освящен храм во имя ап. Симона Кананита; выстроен т. н. верхний монастырь, в нем сооружены 3-этажные братские корпуса, возведены собор во имя вмч. Пантелеимона и 5 храмов-параクリсов в братских корпусах. В нижней части мон-ря были построены гостиницы, хозяйственные помещения и мастерские, связанные между собой железной дорогой с вагонетками, пристань, плотина со шлюзами и водопадом на р. Псырцха. Одновременно были осушены заболоченные места, устроены пруды для разведения рыбы, сады с плодовыми и декоративными субтропическими растениями. Проложены пешеходные и экипажные дороги. С 1 июля 1901 г. весь мон-рь, за исключением храмов, освещался электричеством. В С.-Петербурге построено подворье с храмом в честь Иверской иконы Божией Матери (освя-

щен 26 авг. 1888 г.). Выстроенный И. Новоафонский мон-рь современники называли «культурнейшим уголком всего Черноморского побережья», а его самого — «насадителем отечественной культуры» (*Бронзов*. 1913. С. 70–71).

20 июля 1889 г. И. прибыл в Русский Пантелеимонов монастырь, где 6 авг. в соборе во имя свт. Митрофана Воронежского был возведен в сан архимандрита, 4 сент. того же года вернулся в кавказскую обитель. 14 янв. 1897 г. И. избрал себе наместника-преемника — казначея иером. *Илариона (Кучина)*; 1842 — ок. 1927).

Имел церковные и гос. награды: палицу (1880), наперсный крест (1884); орден св. Анны: 3-й (1896), 2-й (1900) и 1-й степени (1908), орден св. Владимира: 4-й степени (1903), 3-й степени (1905); «милостивый рескрипт» от наместника Кавказа вел. кн. Михаила Николаевича за устройство обители (2 сент. 1881), золотой наперсный крест с драгоценными украшениями от принца Александра Петровича Ольденбургского (1903). Был участником I Всероссийского съезда монашествующих (5–13 июля 1909).

Современники сравнивали И. с «древними представителями великого иночества первых христианских веков» (*Бронзов*. 1913. С. 1). И. большое внимание уделял строгому соблюдению богослужебного чина и общежительных правил, своей подвижнической жизнью показывая пример смирения, послушания и братской любви. В храм приходил всегда до начала полунощницы, ежедневно в будние дни совершал раннюю литургию. В воскресные и праздничные дни сам совершал позднюю литургию. Для братии И. был «живою книгою устава монастырского» (Речь прот. Георгия Голубцова перед панихидой в 40-й день по кончине схиархим. Иерона // *Бронзов*. 1913. С. 73), старцем-наставником, имевшим благодатные дары непрестанной молитвы и прозорливости. Одновременно вел широкую благотворительную и культурно-просветительную деятельность, содержал школу для абхазских мальчиков, оказывал различную помощь паломникам и местному населению.

Тяжело заболев, 26 апр. 1912 г. подал в Синод рапорт об утверждении наместника иером. *Илариона* в должности настоятеля Новоафонского

мон-ря. 11 июня того же года еп. Сухумским *Андреем (Ухтомским)* иером. Иларион был поставлен настоятелем с возведением в сан архимандрита. После кончины И. тот же епископ совершил заупокойные всенощное бдение и литургию. Погребен близ храма ап. Симона Кананита, с юж. стороны. Захоронение осквернено в годы советской власти, могила утрачена.

Арх.: РГИА. Ф. 727. Оп. 2. Д. 182; Ф. 796. Оп. 156. Д. 438; Ф. 1290. Оп. 11. Д. 1146. Л. 95–96 об.; Ф. 797. Оп. 45. Отд. 2. Ст. 3. Д. 55; РНБ. Ф. 796. Оп. 2. Ед. хр. 574. Соч.: Восп. о посещении Государем имп. Александром III с августейшей семьей мон-ря Новый Афон в 1888 г. СПб., 1906; Документы и переписка Ново-Афонского мон-ря // К Свету. 1997. Вып. 16. С. 194–250.

Ист.: СУРП. 1880. 1-е полугодие. № 53. Ст. 354. Лит.: *Никон (Рождественский), еп.* На Новом Афоне. Серг. П., 1911; Поставление нового настоятеля в Ново-Афонском Симоно-Кананитском мон-ре // ДС. 1912. Вып. 10. С. 305–313; Памяти почившего старца архим. Иерона, игум. Ново-Афонского Симоно-Кананитского мон-ря на Кавказе // Там же. Вып. 12. С. 396–403; *Бронзов А. А.* Архим. Иерон, настоятель Ново-Афонского Симоно-Кананитского мон-ря. СПб., 1913; *Восторгов И., прот.* Очерк истории Ново-Афонского Симоно-Кананитского мон-ря. Салоники, 1996; Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь // К Свету. 1997. Вып. 16; Великая стража: Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхим. Иеронима и схиархим. Макария. Кн. 1: Иеросхим. Иероним, старец-духовник Русского на Афоне Св.-Пантелеимонова мон-ря / Авт.-сост. иером. Иоаким (Сабельников). М., 2001.

Игум. Петр (Шиголь)

ИЕРОНИМ (ранее XVII в.), прп., Киево-Печерский, в Ближних пещерах почивающий (пам. 28 сент. — в Соборе преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов), затворник. В «Тератургиме» *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638) сказано, что мощи И. почивают открыто. Более поздние авторы, оставившие описания Киево-Печерского монастыря, не сообщают о мощах святого (их местонахождение остается неизв.). Видимо, поэтому не состоялась отдельная местная канонизация святого. И. канонизирован в 1684–1690 гг., при киево-печерском архим. *Варлааме (Ясинском)*; в посл. митрополит Киевский), когда было учреждено празднование преподобным Ближних пещер в 1-ю субботу по отдании праздника Воздвижения Креста Господня. Общецерковное почитание установлено указами Святейшего Синода 1762, 1775

и 1784 гг., согласно к-рым разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена в общецерковные московские месячеловы. С 1843 г. совершается празднование Собору всех Киево-Печерских святых и святых, в Малой России просиявших.

Ист.: Описание Киево-Печерской лавры. 1847. С. 290.

Лит.: *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 240; *Минея* (МП). Сент. С. 833; *Дива печер лаврських*. К., 1997. С. 70; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. СПб., 2008. С. 528.

Э. П. Р.

ИЕРОНИМ (Волчанский; † 14.10. 1754, Могилёв), еп. Могилёвский и Мстиславский. Время и место рождения неизвестны, предположительно происходил из западнорусских дворян. Был братом Могилёвского еп. *Иосифа (Волчанского)*. Окончил КДА. Время и обстоятельства принятия монашеского пострига неизвестны. В 1734 г. был назначен игуменом *вильнюсского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов муж. мон-ря*. В 1742 г. избран на Могилёвскую кафедру, остававшуюся единственной православной на территории *Речи Посполитой*. Его назначению препятствовали католики при поддержке папы Римского *Бенедикта XIV*, к-рый пытался перевести епархию в унию. В 1744 г. И. получил королевский привиллеи на управление епархией, 2 окт. 1744 г. в Москве состоялась архиерейская хиротония. 9 янв. 1745 г. И. был встречен близ Смоленска делегацией из представителей духовенства и мирян Могилёвской епархии. 23 янв. 1745 г. И. приехал в *Буйничский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мон-рь*, 25 янв. в Могилёвской ратуше ему был объявлен королевский привиллеи на управление епархией. 27 янв. того же года И. отслужил литургию в соборе *могилёвского Братского в честь Богоявления мон-ря* и прибыл в Могилёв.

В 1740–1744 гг., во время Кричевского восстания под рук. Василия Ващилы, польск. власть принимала жестокие меры по его подавлению, репрессиям подвергалось и православное духовенство, священнослужители без суда и следствия заключались под стражу, подвергались пыткам, облагались штрафами. И. решительно приступил к возрождению правосл. жизни в епархии, восстановлению церкви. Еще в Москве он обсуждал вопрос о возмож-

ности подчинения Могилёвскому епископу мон-рей на территории епархии. Деятельность архиерея вызвала противодействие со стороны власти Речи Посполитой и католич. населения. В 1745 г. И. дважды безрезультатно посылал доверенных лиц в С.-Петербург с просьбами о покровительстве. Также И. не получил поддержки и со стороны русского посла в Варшаве гр. Г. К. Кейзерлинга и резидента Голембовского, к-рые писали имп. *Елизавете Петровне* о «беспокойном» архиерее, вызывая недоверие к его прошениям о нуждах епархии.

И. назначил епархиальную комиссию по расследованию жалоб правосл. населения на униатов и католиков (1746). Деятельность комиссии не принесла ощутимых результатов, и в 1748 г. комиссия была закрыта. Но материалы, подготовленные комиссией, легли в основу последующей успешной работы преемника И. Могилёвского архиеп. свт. *Георгия (Конисского)*. И. неоднократно угрожали фанатики-иноверцы. Так, Ковецкий (слуга местного помещика Зенькевича) устроил погром в архиерейском доме, а позднее стрелял в И. на дороге близ Могилёва. И. зарекомендовал себя как ревнитель правосл. веры, сохранил правосл. епархию в условиях напряженной борьбы с католиками и униатами. Похоронен в Могилёве, в Преображенском соборе (не сохр.), место захоронения утеряно.

Лит.: *Орест, игум.* Записки // АСЗР. 1867. Т. 2. С. I–CI; Списки архиереев и архиерейских кафедр иерархии Всероссийской: (1721–1871). М., 1872. № 71; *Строев*. Списки иерархов. С. 494, 539; Могилевские епископы, с кр. биогр. о каждом из них сведениями. Могилев на Днепре, 1887. С. 6; Иероним (Волчанский), еп. // РБС. Т. Иб.—Ключ. С. 168; *Дурново Н.* Девятистолетие рус. иерархии: 988–1888. М., 1888. С. 55; *Смирнов С. М.* Виленский Св.-Духов мон-рь: Ист. описание. Вильна, 1888; *Чистович И. А.* Очерк истории Западно-Русской Церкви. СПб., 1884. Т. 2; *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен: В 6 кн. СПб., 1911³. Кн. 5. С. 471–474, 653, 773, 774, 829.

А. М. Кожемяко, С. Э. Сомов

ИЕРОНИМ (Захаров Владимир Иванович; 20.03.1897, Москва — 14.12.1966, Ростов-на-Дону), архиеп. Ростовский и Новочеркасский. Из купеческой семьи. В 1916 г. окончил Московское коммерческое уч-ще. В 1916–1918 гг. учился на филологическом фак-те Московского ун-та, одновременно в Ин-те экспериментальной психологии проф. И. Чел-



панова (ныне Психологический ин-т им. Л. Г. Шукиной), был вольнослушателем МДА. В 1918 г. в связи со смертью отца оставил учебу и поступил на службу в Красную Армию. Работал делопроизводителем, завхозом, помощником зав. клубом на Московских командных курсах тяжелой артиллерии (нояб. 1918 — авг. 1919), на Екатеринославских командных инженерных курсах (1920—1922), в учебном отделе Главного управления военно-учебных заведений (1923).

С 1923 г. был пономарем и иподиаконом в *Даниловом во имя прп. Даниила Столпника московском муж. мон-ре*. Позднее поступил послушником в *московский в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери муж. мон-рь*, 22 авг. 1925 г. был пострижен в монашество с именем Иероним, в память почитаемых им блж. *Иеронима Стридонского* и *Иеронима (итал. Джироламо) Савонаролы*. Гомельским еп. *Тихоном (Шараповым)* был рукоположен 7 сент. 1925 г. во диакона, 21 сент. — во иерея. В сер. 20-х гг. познакомился с М. Е. *Губониным*, дружбу с к-рым поддерживал всю жизнь.

После уклонения настоятеля Средненского мон-ря Можайского еп. *Бориса (Рукина)* в *григорианский раскол* И. уехал в Костромскую епархию, на родину матери. 10 янв. 1926 г. Костромским еп. *Севастианом (Вести)* был назначен духовником Свято-Троицкого жен. мон-ря в с. Н. Теляково (Сумароково) Галичского у. Костромской губ. В янв. 1928 г. вернулся в Москву, назначен помощником благочинного московских монастырей архим. сщмч. *Петра (Руднева)*; впосл. архиепископ). В том же году переведен настоятелем ц. арх. Михаила в г. Сергиеве (ныне Сергиев Посад). В 1929 г. возведен в сан игумена, 19 сент. 1930 г. вик. Московской епархии Подольский еп. *Иннокентий (Летяев)*; впосл. архиепископ) возвел И. в сан архимандрита. В 1931 г. был арестован по обвинению в «антисоветской деятельности», приговорен к 5 годам ИТЛ. В 1931—1935 гг. отбывал наказание на строительстве Беломорско-Балтийского канала в качестве рабочего административно-хозяйственной части. В 1935 г. освобожден досрочно. В 1935—1944 гг. работал в различных учреждениях г. Костромы истопником, кассиром, бухгалтером.

В 1944 г. И. было поручено провести ревизию состояния церковных дел на освобожденной от немцев территории Кишинёвской и Молдавской епархии. 31 дек. 1944 г. в *Богоявления соборе в Елохове* он был хиротонисан во епископа Кишинёвского и Молдавского. Хиротонию возглавил Патриарший Местоблюститель Ленинградский и Новгородский митр. *Алексий (Симанский)*; впосл. Патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*) в сослужении Крутицкого и Коломенского митр. *Николая (Ярушевича)*, Киевского и Галицкого митр. *Иоанна (Соколова)*, Ижевского и Удмуртского архиеп. *Иоанна (Братолобова)*. В мае 1945 г. И. возглавил делегацию Московского Патриархата в Румынию. 13 янв. 1947 г. назначен епископом Рязанским и Касимовским. С нач. 1947 г. по просьбе И. ключарем Борисоглебского собора Рязани был игум. *Пимен (Извеков)*; впосл. Патриарх Московский и всея Руси). 17 окт. 1947 г. И. участвовал в перенесении мощей свт. *Алексия* Московского в Богоявленский собор в Елохове. 27 февр. 1948 г. назначен епископом Ижевским и Удмуртским. С 31 июля 1952 г. епископ Куйбышевский и Сызранский. Временно управлял Пензенской (1953—1954), Оренбургской (1953), Саратовской (1954—1955) епархиями. В мае 1954 г. был в составе делегации РПЦ в Эчмиадзине на погребении Верховного Патриарха и Католикоса всех армян *Геворга VI*.

31 мая 1956 г. был назначен епископом Орловским и Брянским. Занимался восстановлением орловского кафедрального собора (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 49. Л. 27; скорее всего речь идет о Богоявленском соборе). К реставрационным работам И. привлек И. Э. *Грабаря* и художников из Москвы (Там же. Л. 28). В соборе были проведены работы по оборудованию центрального отопления, замене деревянных полов мраморными. Тогда же частично была выполнена роспись трапезной храма, а в 1957 г. — его основного объема с восстановлением старой живописи, позолоты иконостаса (позднее собор был закрыт; с 1963 в нем находился городской кукольный театр). 12 янв. 1962 г. И. по возведении в сан архиепископа возглавил Ростовскую и Новочеркасскую кафедру. Частый перевод И. из одной епархии в другую осуществлялся по предпи-

санию Совета по делам РПЦ. И. обвинялся в нерегулярном посещении уполномоченного Совета и в недостаточном информировании о положении дел в епархии (Там же. Л. 25). 11 мая 1963 г. И. был награжден правом ношения креста на клобуке.

После кончины И. отпевание 17 дек. 1966 г. совершил Краснодарский и Кубанский архиеп. *Алексий (Конплёв)*; впосл. митрополит). И. погребен за алтарем кафедрального собора в честь Рождества Пресв. Богородицы, рядом с могилами архиепископов *Флавиана (Иванова)*; † 1958) и *Никандра (Викторова)*; † 1961).

По воспоминаниям современников, И. обладал широкой эрудицией, разбирался в классической и совр. ему лит-ре, правосл. богословии, рус. религ. искусстве, музыке, был знатком церковного устава и пения, особенно обиходного (см. *Обиход*) и *знаменного* распевов. Им были собраны нумизматическая, филателистическая коллекции, коллекция древнерус. икон XV—XVIII вв., а также обширная б-ка, в к-рую вошли редкие книги и рукописи. Пополнение коллекций происходило в т. ч. за счет епархиальных средств, что вызывало недовольство клира епархий (Там же. Л. 27—28, 39—46). По словам М. Е. Губонина, И. помогал ему в сборе документов по истории РПЦ в XX в. (Акты свт. Тихона. С. 22). И. поддерживал отношения с преподавателями возрожденной МДА, был почетным членом академии. Подарил церковно-археологическому кабинету МДА коллекцию старинных предметов церковного обихода. Будучи почитателем таланта Ф. И. *Шалаятина*, И. собирал лит. свидетельства о жизни певца и предметы, ему принадлежавшие. По свидетельству Г. Троицкого, И. вел дневник (местонахождение рукописи неизв.). Награжден орденом св. равноапостольных Кирилла и Мефодия 3-й и 2-й степени (Чехословацкая Православная Церковь).

Арх.: ГАРФ. Ф. 6991—Р. Оп. 2. Д. 76. Л. 30; Оп. 7. Д. 49; ГАПО. Ф. Р-2391. Оп. 1. Д. 9. Л. 190, 249; Архив МП РПЦ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 966—971. Лит.: [Наречение и хиротония во еп. Кишинёвского и Молдавского] // ЖМП. 1945. № 1. С. 3; *Кузнецкий А. П.* Делегация РПЦ в Румынии: (12 мая — 22 мая 1945 г.) // Там же. № 6. С. 29—35; [Назначен еп. Рязанским и Касимовским] // Там же. 1947. № 1. С. 15; [Назначен еп. Ижевским и Удмуртским] // Там же. 1948. № 4. С. 10; *Семенов В., прот.* 25-летие в священном сане // Там же. 1950. № 12. С. 59; [Назначен еп. Куйбышевским и Сызранским] // Там же. 1952. № 9. С. 3; Определения Свящ.



Синода: [Назначен еп. Орловским] // Там же. 1956. № 7. С. 13; Торжества в ТСЛ // Там же. 1961. № 8. С. 31; Определения Свящ. Синода: [Назначен еп. Ростовским и Новочеркасским] // Там же. 1962. № 2. С. 23; [Награжден правом ношения креста на клобуке] // Там же. 1963. № 6. С. 10; [Сообщение о кончине] // Там же. 1967. № 1. С. 7; *Троицкий Г.* Архиеп. Иероним [Захаров]: (Некр.) // Там же. № 3. С. 13–18; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 189–190; *Воробьев В., прот., Шелкачев А. В., свящ., Губошина З. П.* Жизнь прожить... // ЖМП. 1993. № 11. С. 52; Акты свт. Тихона. С. 22, 973; *Цытин.* История РЦ. С. 318, 353, 738; *Дворжанский А. И.* История Пензенской епархии. Пенза, 1999. Кн. 1: Ист. очерк. С. 381–386, 455, 492; *Лобартович В. А., Юхименко Е. М.* Собор Богоявления в Елохове. М., 2004. С. 186; *Киреев А., протодиак.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2008. М., 2008. С. 493; *Правдолюбов В., прот.* Воспоминания. Ч. 2: Глинские старцы; Электр. ресурс: <http://www.pravoslavie.ru/guest/070327140426.htm>.

И. А. Маякова

ИЕРОНИМ (Зиновьев Семен Иванович; 10.09.1934, с. Бахмачеево, ныне Рязанского р-на и обл. — 30.03.1982, Загорск, ныне Сергиев Посад), архим., наместник ТСЛ. Род. в благочестивой крестьянской семье. Был алтарником Троицкий ц. с. Бахмачеева. В 1950 г. окончил среднюю школу в с. Насурове Мервинского р-на Рязанской обл. С 1952 г. работал токарем на станкостроительном заводе в Рязани. Одновременно был иподиаконом у архиеп. *Николая (Чуфаровского)*, к-рый дал ему рекомендацию при поступлении в ДС. Монашеский путь С. Зиновьеву предсказала блаж. Пелагия Рязанская. В 1953–1956 гг. служил в армии. После демобилизации вернулся в Рязань, был иподиаконом в Борисоглебском соборе и зав. складом Рязанского ЕУ.

В 1957–1961 гг. С. Зиновьев учился в Московской ДС, затем в 1961–1965 гг. в МДА. Удостоен степени кандидата богословия за соч.: «Душеспасительная деятельность прп. Серафима, Саровского чудотворца» (Загорск, 1965), к-рого он всю жизнь почитал. Во время обучения пел в академическом хоре, был старостой курса, участвовал в общественной жизни ДА. 14 авг. 1964 г. подал прошение о принятии его в братию *Троице-Сергиевой лавры*. 15 окт. 1964 г. пострижен в монашество с именем Иероним, в честь блж. *Иеронима Стридонского*. 21 нояб. того же года в трапезном храме ТСЛ во имя прп. Сергия Радонежского рукоположен во диакона пребывавшим на покое Костромским и Галичским еп. *Донатом (Щёголевым)*.

21 нояб. 1965 г. рукоположен во иерея в ленинградском кафедральном Николо-Богоявленском соборе Ленинградским и Ладомским митр. *Никодимом (Ротовым)*. Назначен членом *Русской духовной миссии в Иерусалиме*. С 7 февр. 1967 г. заместитель начальника миссии в Иерусалиме, архим. *Ювеналия (Пояркова)*;



Архим. Иероним (Зиновьев).
Портрет. Коп. XX в.
(гостиничный корпус ТСЛ)

впоследствии митрополит). В 1969 г. сопровождал Тульского и Белёвского еп. Ювеналия (Пояркова) во время поездки в Грецию. 17 марта 1970 г. возведен в сан архимандрита митр. Никодимом в Свято-Троицком соборе *Александро-Невской лавры*, назначен на должность начальника Русской духовной миссии в Иерусалиме. 18 мая 1972 г. награжден Патриархом *Пименом* правом ношения 2-го креста с украшениями.

В авг. 1972 г. И. был отозван из Иерусалима, 11 окт. того же года назначен наместником ТСЛ. С 12 нояб. 1973 по сент. 1978 г. преподавал в Московской ДС Свящ. Писание НЗ. По воспоминаниям М. Х. Трофимчука, в годы наместничества И. количество братии увеличилось до 100 чел. Более половины иноков обители приняли постриг от И. Он добился постоянной прописки братии в ТСЛ (*Трофимчук*. 2005. С. 362, 380). 2 сент. 1977 г. Патриархом *Пименом* И. был награжден патриаршим крестом. Провел реставрационные работы во всех храмах ТСЛ, особенно масштабные в Сергиевском трапезном храме. При нем были построены 2 новых придела во имя свт. *Иннокентия (Вениаминова)* (освящен в 1977) и в честь всех Ра-

донежских святых (освящен 11 июня 1981) в юж. и сев. нефях крипты Успенского собора.

В 1980 г. в связи с празднованием 600-летия Куликовской битвы Святейший Патриарх Пимен наградил ТСЛ орденом прп. Сергия Радонежского 1-й степени, вручив его И. (Там же. С. 433). И. был награжден орденами св. Владимира 2-й степени, прп. Сергия Радонежского 2-й степени и медалью, орденом Гроба Господня 1-й (1981) и 2-й (1972) степени (Святогробское братство Иерусалимский Патриархат), орденом святых апостолов Петра и Павла (1981; Антиохийский Патриархат). И. принимал в ТСЛ Иерусалимского Патриарха *Диодора* (1981) и Антиохийского Патриарха *Игнатия IV* (1981).

28 марта 1982 г. в 4-ю неделю Великого поста И. последний раз совершил Божественную литургию и пессию. После кончины И. отпевание в Сергиевском трапезном храме 1 апр. 1982 г. возглавил Патриарх Пимен. Похоронен в ТСЛ у алтарной апсиды Свято-Духовского храма. Соч.: Рус. Духовная Миссия в Иерусалиме: [О службе в 40-й день по кончине Свят. Патриарха Алексия] // ЖМП. 1970. № 7. С. 34; Светоч неугасимый // ЖМП. 1973. № 1. С. 68–72; Слово учащимся Московских духовных школ // ЖМП. 1979. № 1. С. 32–33; Слово к новопостриженным монахам // ЖМП. 1982. № 9. С. 26–27.

Лит.: Определения Свящ. Синода: [Назначен зам. начальника РДМ] // ЖМП. 1967. № 5. С. 3; Архим. Иероним (Зиновьев): К назначению наместником ТСЛ // ЖМП. 1972. № 12. С. 25; Визит Предстоятеля Иерусалимской Православной Церкви // ЖМП. 1982. № 1. С. 16; Архим. Иероним, наместник ТСЛ: [Некр.] // Там же. № 9. С. 10–12; *Никодим (Ротов), архим.* История Рус. духовной миссии в Иерусалиме / Серпуховский Высоцкий муж. мон-рь. [Серпухов], 1997. С. 407; *Трофимчук М. Х.* Академия у Троицы: Восп. (1944–2004). Серг. П., 2005. С. 362, 380, 382, 388, 393, 409, 433, 440, 443–444.

Архим. *Макарий (Веретенников)*

ИЕРОНИМ [серб. Иероним] (Иванович (Бришинац) Иван; 1825, Шабац, Сербия — 10.06.1894, Зальцбург), еп. Нишский (1889–1894). Окончил школу и гимназию в Шабаце, затем ДС в Белграде. Неск. лет преподавал в школе в с. Дреновац близ г. Славонски-Брод (совр. Хорватия). 11 марта 1850 г. рукоположен во диакона, 29 июня того же года — во иерея. Служил в церкви в Мишаре близ Шабаца. Через год после хиротонии овдовел. Уехал в Россию и, по нек-рым данным, в 1858 г. окончил КДА. Вернулся на родину, служил на приходах в городах Ягоди-



на и Крагуевац, потом был ректором Белградской ДС. Профессор, член-корреспондент Об-ва серб. словесности (с 13 янв. 1863), член-корреспондент Сербского ученого общества (с 29 июля 1864), почетный член Сербской королевской академии (с 15 нояб. 1892; ныне Сербская академия наук и искусств).

После избрания (27 сент. 1877) на Шабацкую кафедру в мон-ре Раковица пострижен в монашество. 2 окт. 1877 г. хиротонисан во епископа. Активно поддерживал митр. Сербского Михаила (Ивановича) в конфликте с серб. кор. Миланом Обреновичем, поэтому 2 апр. 1883 г. был отстранен от управления епархией с определением места проживания в мон-ре Горняк. Но И. отказался ехать в монастырь и в окт. испросил разрешение у кор. Милана уехать в Париж на лечение при условии, что при необходимости вернется; в 1887 г. был отправлен на пенсию. В 1889 г., после отречения от престола кор. Милана, вместе с митр. Михаилом вернулся из изгнания и возглавил Нишскую епархию (Шабацкая епархия в 1886 была упразднена). В 1892 г. был избран главой Духовного суда. Завещал свое имущество серб. народу: ок. 2 тыс. его личных книг, в основном церковных, были переданы в Народную б-ку им. Стефана Сремца в Нише. Похоронен в Нише, в соборной ц. в честь Сошествия Св. Духа на апостолов.

Лит.: Владика Иероним: Некр. // Српски Сион. Београд, 1894. Кн. 4. С. 411; Некролог // Весник Српске цркве. Београд, 1894. Кн. 4(6). С. 500–516; Православна Српска црква у краљевини Србији. Београд, 1895. С. 227–229; Бошковић С. Иероним Нишки // Годишњак / Српска краљевска академија. Београд, 1896. Кн. 9. С. 342–356; Милићевић М. Ђ. Иероним владика, добротвор // Додатак Поменику од 1888: Знаменити људи у српскога народа који су преминули до краја 1900. г. Београд, 1901. С. 60–61; *Grujić R. Jovanović Jeronim* // Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka / Ed. S. Stanojević. Zagreb, 1927. Knj. 2. S. 174; Поповић А. М. Поменик Шабачко-ваљевске епархије. Београд, 1940. Кн. 1. С. 37–38; Слијетчевић Ђ. Михаило, архиеп. Београдски и митр. Србије. Минхен, 1980. С. 265, 285–287, 385; Српски јерарси. С. 218–219; Пузовић П., прот. Прилози за историју Српске Православне Цркве. Ниш, 1997. С. 200–212, 415–416; Бешлин Б. Европски утицаји на српски либерализам у XIX в. Сремски Карловци, Нови Сад, 2005. С. 278–286.

ИЕРОНИМ (Соломенцов [Соломенцев] Иван Павлович; 28.06.1805 (1806?), г. Ст. Оскол (ныне Белгородской обл.) — 14.11.1885, Афон), иеросхим., ктитор и духовник *Русского вич. Пантелеимона мон-ря* на Афоне.

Род. в благочестивой купеческой семье, предки происходили из духовного звания. С детства прислуживал в храме. По свидетельству родственника И. Ф. Соломенцова, с 12 лет отказался от мясной пищи, избегал мирских развлечений. Стремился к монашеству, но ради послушания родителям оставался дома до совершеннолетия, помогая семье в делах по кожевенному заводу и в торговле. Затем 2 года провел дома после ухода в монастырь сестры Евдокии (в постриге Маргарита; † 14 сент. 1886), т. к. родители не отпустили в мон-рь детей одновременно. Сестра в посл. стала игуменией *Борисовского в честь Тихвинской иконы Божией Матери жен. мон-ря*; в том же мон-ре умерла их мать (в постриге схим. Еввула). По свидетельству И., после чудесного видения Божией Матери и ап. *Иоанна Богослова* он исцелился от холеры, получил «дар духовного рассуждения и слова» (Жизнеописание иеросхим. Иеронима // Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 29–30, 321–322).

С 1831 г. вместе с родственником и другом Н. А. Гончаровым (впосл. схим. Никодим) посещал различные обители, был послушником в *Дивногорском в честь Успения Пресв. Богородицы*, Знаменском Хотмыжском мон-рях. Другьям, искавшим строгой монашеской жизни «в пустыне и безмолвии», посоветовали отправиться на Афон. В марте 1834 г. они пришли в Ст. Оскол за документами для заграничной поездки. Во время празднования Пасхи в *Толшевском в честь Преображения Господня монастыре* Соломенцов заболел и был вынужден там остаться, а Гончаров посетил *Троице-Сергиеву лавру* и *Оптину пуст.* Незадолго до отъезда некий воронежский юродивый предсказал Соломенцову: «Приедешь на Афон да свой улей заведешь и будешь рой отпускать», а Гончарову — схиму и скорую кончину.

В сент. 1836 г. друзья приехали на Афон, где нашли себе духовного отца иеросхим. *Арсения Афонского*. Между 1836 и 1837 гг. старцем Арсением в келлии свт. Иоанна Златоуста (*Иверского мон-ря*) Соломенцов был пострижен в монашество с именем Иоанникий. По благословению старца приобрел келлию во имя прор. Божия Илии (в пределах монастыря *Ставроникита*) и принял 2 послушников. Гончаров, постриженный в монашество с именем

Никита, купил келлию св. Архангелов (мон-ря Ставроникита) и вскоре умер, приняв схиму с именем Никодим. По благословению старца Арсения Иоанникий вместе с учениками совершал уставные богослужения суточного круга (кроме литургии), работал в саду, каждый месяц по седмице постился, исповедовался у о. Арсения и причащался. От духовного отца воспринял опыт *молитвы Иисусовой*. В 1838 г. совершил паломничество в Иерусалим.

20 окт. (по др. сведениям, в сент.) 1840 г. перешел в Пантелеимонов монастырь по настоятельной просьбе игум. обители схиархим. *Герасима Афонского* с братией и по благословению иеросхим. Арсения. Последний заповедал Иоанникийю «идти в общежитие... спасать многих» и предсказал, что в Пантелеимоновом монастыре через него «Бог хочет сотворить нечто дивное» (*Ковалевский*. 2006. С. 30–31). Пантелеимонов монастырь (Русик) с сер. 30-х гг. XVIII в. находился в ведении греков и имел в братии не более 10 рус. иноков. Обитель испытывала материальные затруднения (невыплаченные долги и проч.). Греческие старцы просили Иоанникия «собрать братию русскую, благоустроить их», что, по их предположению, помогло бы внутреннему и внешнему возрождению обители (Жизнеописание иеросхим. Иеронима // Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 37). При этом Иоанникий, стремившийся к безмолвному житию, получил благословение иногда «удаляться на безмолвие» в монастырские келлии, что и исполнял в начальный период жизни в обители. 18(21) нояб. 1840 г. находившийся на Афоне Адрианопольский митр. Григорий рукоположил Иоанникия во диакона, 21(23) нояб. — во иерея, назначил духовником пантелеимоновской братии. Великим постом 1841 г. Иоанникий принял схиму с именем в честь блж. *Иеронима Стридонского*. Иеросхим. Арсений перед кончиной (24 марта 1846) передал И. руководство своими духовными чадами.

По воспоминаниям современников, И. отличался духовнической опытностью, силой ума и воли. Эти качества привлекали к нему множество святогорцев и паломников. В 1851 г. в мон-рь прибыл М. И. Сушкин (впосл. игум. Макарий), ставший ближайшим учеником и помощником И. Стремясь объединить в братской





любви греч. и рус. по происхождению монахов, И. убеждал обе стороны оставить национальные распри. О «духовном о Господе союзе греков с русскими», поддерживавшимся в монастыре, свидетельствовал архим. *Леонид (Кавелин)* (см.: Церк. предание и святоотеческое наследие. М., 2004. С. 35). Уважая греков как главных хранителей и ревностных исполнителей афонской традиции, И. отстаивал право иноков др. национальностей подвизаться на Св. Горе и защищал их от крайних проявлений национализма. Подобными националистическими пристрастиями были инициированы события т. н. греко-рус. пантелеимоновского процесса (1874–1875), в ходе которого часть греч. братии заявила об исключительных правах на Русский Пантелеимонов мон-рь (см.: *Дмитриевский*. 1895. С. 178–199; Великая стража. Кн. 1. С. 211–243). Разногласия в братии были вынесены в Протат (афонский орган самоуправления, см. *Карейя*) и на суд К-польского патриарха Иоакима II. Во многом благодаря мудрости и твердости И. они закончились избранием настоятелем схиархим. *Макария (Сушкина)*; † 1889) и водворением в обители прочного мира.

При И. к 1885 г. число рус. иноков в Пантелеимоновом мон-ре увеличилось до 800, обитель была отстроена, благоуукрашена. И. привлек к восстановлению мон-ря множество благотворителей, были выплачены большие монастырские долги (ок. 100 тыс. р.), сооружены рус. братский корпус (нач. 50-х гг. XIX в.), 2 собора для рус. братии — свт. Митрофана Воронежского (1846) и Покрова Пресв. Богородицы с приделом св. Александра Невского (1853, 1868), братская (1863) и странноприимная (1873) больницы. Также были освящены 10 восстановленных и новых малых храмов в мон-ре и при странноприимной больнице, расширена и расписана трапезная, украшен главный вход в мон-рь (1862), отштукатурен и расписан собор вмч. Пантелеимона, в нем установлен иконостас (1850), который стоял незавершенным с 1815 г. Восстановлены 11 принадлежавших мон-рю келлий, построены 3 новые. Во мн. монастырских келлиях подвизались пустыnnики, в т. ч. знаменитые старцы неросхим. *Иларион* (Канчавели; † 1864), духовный друг И. Всего за период жизни И. в мон-ре и за его предела-



Иеросхим. Иероним (Соломенцов).
Фотография. 70-е гг. XIX в.

ми восстановлено либо построено ок. 60 принадлежавших мон-рю храмов, включая скитские, подворские и проч.

Под рук. И. в библиотеке обители были собраны богатые рукописные и книжные фонды. Открыты иконописная школа, 1-я на Афоне типография, литографическая и фотографическая мастерские. Сооружены различные хозяйственные корпуса, цеха, мастерские. Территория мон-ря увеличилась более чем в 2 раза, а братия, трудясь на различных послушаниях, во многом стала обеспечивать себя предметами первой необходимости.

Попечением И. в Старом Русике была возобновлена монашеская жизнь, построен братский корпус с 3 малыми храмами (1871, 1872, 1878), кладбищенская ц. в честь Почаевской иконы Божией Матери (1883), начато строительство Пантелеимоновского собора вместо несохранившегося древнего. Возрожден, засажен виноградниками и садами монастырский метох Крумица, где были выстроены помещения для братии и различных служб, храм во имя прп. Платона Студийского и мц. Татианы (кон. 50-х — нач. 60-х гг. XIX в.), храм в честь Казанской иконы Божией Матери (1880, освящен в 1882), кладбищенский храм в честь икон Божией Матери Иерусалимской и Смоленской (1886), на землях метоха восстановлены и построены 5 пустынных келлий. За пределами Афона, на близлежащих территориях,

возрождены метохи каламарийский (близ Фессалоники), касандрийский (на п-ове Касандра) и сикийский (на п-ове (Ситония (Сикья)), вместе с Крумицей снабжавшие мон-рь продуктами питания. Под рук. И. рус. братией Пантелеимонова монастыря в Сухумском отделе Закавказского края был основан *Новоафонский во имя св. ап. Симона Кананита муж. мон-рь* (1875). На подворьях в К-поле и Одессе (учреждены в 70–80-х гг. XIX в.) получали бесплатный приют паломники. Также были открыты хозяйственные подворья в Таганроге и Ростове-на-Дону.

В Москве была поставлена часовня во имя вмч. Пантелеимона, сначала при *московском в честь Богоявления муж. монастыре* (1873), затем в отдельном 5-этажном здании (с 1883) на Никольской ул.; устроено подворье (1879) с приютом для увечных воинов — участников русско-тур. войны 1877–1878 гг. Начатая И. в 1850 г. просветительно-издательская деятельность мон-ря была продолжена и расширена при московской часовне, в большом объеме бесплатно распространялась лит-ра. В 1878–1887 гг. выходил ж. *«Душеполезные размышления»* (с 1888 *«Душеполезный собеседник»*). В издательской деятельности Пантелеимонову мон-рю помогали и с ним сотрудничали: свт. *Феофан Затворник*, митр. Сербский *Михаил (Йованович)*, Херсонский архиеп. *Димитрий (Муретов)*, Херсонский архиеп. *Никанор (Бровкович)*, Томский еп. Петр (Екатериновский), архим. *Леонид (Кавелин)*, архим. *Антонин (Капустин)*, архим. *Иустин (Полянский)*; впол. епископ), иером. *Никон (Рождественский)*; впол. архиепископ), протоиереи А. Ковалевский, М. Путинцев, П. Матвеевский, И. Н. *Полисадов*, В. Гурьев, священники Н. Воинов, Н. Румянцев, миряне — ученые и деятели культуры С. И. Пономарев, Ф. А. *Тёрновский*, А. А. *Дмитриевский*, Н. В. *Елагин*, В. И. *Аскоченский*, А. А. Греков и др.

И. укреплял монастырское общежитие, существовавшее в Пантелеимоновой обители в ранний период ее истории и восстановленное в 1803 г. грамотой К-польского патриарха *Каллиника V*. На основе афонской традиции к 1 янв. 1881 г. И. составил первый в истории обители письменный общежительный «Устав Русского на Афоне св. вмч. и целителя Пан-





телеимона общежительного монастыря». Он регламентировал все стороны монастырской жизни, порядок церковных служб, обязанности по послушаниям, келейное правило и внелейное поведение. Особое значение И. придавал послушанию, откровению помыслов, частой исповеди и причащению. В письме П. Б. Мансурова Ф. Д. Самарину от 5 окт. 1888 г. отмечалось, что благодаря действию этого «наиболее строгого из афонских уставов» о братии мон-ря можно сказать, что «она есть высшее, по общему признанию, что есть на Афоне и, без сомнения, во всем русском монашестве» (РГБ ОР. Ф. 265. К. 193. Ед. 12. Л. 51–51 об.). По словам архим. Леонида (Кавелина), «из русских общежительных обителей лишь братство Оптиной пустыни, и то в цветущий ее период, при жизни приснопамятных старцев ее... могло бы идти в сравнение с братством Русской Афонской обители по своему духовному устройению, которое есть прямой плод правильного духовного воспитания» (Церк. Предание и святоотеческое наследие. М., 2004. С. 35). В 1882 г. И. составил духовное завещание, в к-ром призвал насельников хранить общежительные правила: старческое руководство, повиновение игумену, братолюбие, а также поминовение имен благодетелей мон-ря.

И. воспитал множество иноков-подвижников, среди них: ближайший ученик схиархим. Макарий (Сушкин), схиархим. Андрей (Верёвкин; † 1903) — настоятель монастыря в 1889–1903 гг.; схиархим. Нифонт (Четвериков; † 1905) — игумен обители в 1903–1905 гг.; иеросхим. *Сергий (Веснин; † 1853)* — духовный писатель, известный как Серафим Святоторец; иером. *Арсений (Минин; † 1879)* — 1-й настоятель московской Пантелеимоновской часовни и Новоафонского мон-ря; мон. Азарий (Попшов; † 1878) — исследователь, писатель, переводчик, член-корреспондент Церковно-археологического об-ва при КДА; схиархим. Рафаил (Трухин; † 1901) — игумен Саровской пуст. в 1889–1894 гг., начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме в 1894–1899 гг.; схим. Аркадий (Любовиков; † 1908) — переводчик, составитель церковных служб и акафистов; схим. Матфей (Ольшанский; † 1911) — собиратель б-ки Пантелеимонова мон-ря, член-корреспондент Французской АН, член Афинского

историко-этнографического об-ва, сотрудник Русского археологического ин-та в К-поле; иеросхим. Михаил (Савицкий; † 1911) — настоятель подворий в Ростове-на-Дону и Таганроге; иеросхим. Агафодор (Буданов; † 1920) — афонский духовник; иеросхим. Нафанаил (Кобелев; † 1890) — антипротосп (представитель) Русского Пантелеимонова монастыря в афонском Протате; иеросхим. прп. *Аристоклий Афонский* (Амвросиев; † 1918) — настоятель Пантелеимоновской часовни и Афонского подворья в Москве; схиархим. *Иерон (Васильев)* — игумен Новоафонского мон-ря в 1880–1912 гг.; архим. Иларион (Кучин; † 1927 (или 1928)) — игумен Новоафонского монастыря в 1912–1924 гг. Большое значение в России имела деятельность духовных чад И., писателей и миссионеров иеросхим. *Парфения (Аггеева)* и схиархим. Михаила (Козлова).

Кроме братии своей обители И. имел на Афоне множество духовных чад — русских, болгар, греков, грузин, молдаван, сербов и представителей др. национальностей. И. учредил в мон-ре раздачу бедным инокам и пустынножителям Афона денег, продуктов, одежды. Келлиоты получали церковную утварь, облачения и др. необходимые для богослужения предметы. По сообщению консула в Македонии М. А. Хитрово, «множество келлиотов афонских существует исключительно подажаниями монастыря» (Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 293). В 1874 г. на помощь истратили ок. 10 тыс. р., к 1900 г. эта сумма достигла 40 тыс. р. в год, не считая расходов на раздачу хлеба. По многочисленным свидетельствам, И. до последних дней жизни лично руководил раздачей милостыни.

По благословию И. на земле Крумицы была основана пуст. Новая Фиваида, где могли подвизаться в безмолвии отшельники, а также находили приют самые бедные пустынники и рус. келлиоты, теснимые греч. мон-рями; там выстроен собор во имя Афонских преподобных (1883), храм Вознесения Господня (нач. 80-х гг. XIX в.), больница с храмом во имя святых Пантелеимона и Артемия (2-я пол. 80-х гг. XIX в.).

Во время неурожая существенная помощь зерном оказывалась жителям Македонии, они также получали в мон-ре работу. Раздавались церковная утварь, иконы, книги, выда-

вались денежные пособия рус., греч., серб., болгар. храмам и мон-рям, благотворительным учреждениям и учебным заведениям, рус. духовным миссиям. При рус. Николаевской больнице в К-поле был выстроен храм во имя свт. Николая Чудотворца (1876).

В 1875 г. мон-рь перешел под управление русских иноков, составивших большинство насельников обители. Благодаря мудрому руководству и всесторонней деятельности И. и о. Макария (Сушкина) значение мон-ря и влияние обители на афонскую жизнь возросли. Такая древняя привилегия святогорских мон-рей, как право голоса через своего представителя (антипротоспа) в Протате, теперь могла использоваться И. и о. Макарием для защиты интересов рус. афонцев (*Дмитриевский*. 1895. С. 378). В 1882 г. в письме М. К. Ону пантелеимоновские старцы сообщали, что «не только скитяне илинцы и андреевцы... но даже и келлиоты, приходящие по какому-либо серьезному делу в протат, просят нашего антипротоспа передать их нужды в присутствии». И., как и о. Макарий, неоднократно ходатайствовал о нуждах афонцев перед российским посольством и высокопоставленными лицами, помогал советами и выступал посредником при улаживании разногласий в среде рус. иноков (в Илиинском (1871) и Андреевском (1878–1879) скитах), между рус. обителями и их кириархическими (господствующими) монастырями (т. н. дело Илиинского скита) и т. д. (см.: АВП РИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 2269. Л. 99–106 об., 141–143 об.; Д. 3219. Л. 521–522 об.; 523–525 об.; *Дмитриевский*. 1895. С. 237–269). Старцы оказывали помощь и греч. мон-рям в своевременном получении причитавшихся им налоговых платежей от бессарабских метохов, разрешений на сбор пожертвований в России (Там же. С. 192, 375–376) и т. д. С деятельностью И. и его преемников в значительной степени связано увеличение числа афонских насельников — выходцев из России со 150 чел. в 1839 г. до 5 тыс. в нач. XX в.

При И. Пантелеимонов мон-рь посещали великие князья *Константин Николаевич* (1845), Алексей Александрович (1867), *Константин Константинович* (1881, последний исповедовался у И.), вел. кнг. Александра Петровна останавливалась у берегов Афона (1881; ее духовник прот. В. Лебедев посетил обитель).



В 1868 г. имп. Александр II наградил И. золотым наперсным крестом. Монастырь посещали рус. послы в К-поле: Н. П. Игнатьев (1866 и 1874), А. И. Нелидов (1884), а также Сербский митр. Михаил (Иванович; 1883), бывш. Полтавский еп. Александр (Павлович; 1868), Люблинский еп. Модест (Стрельбицкий; впрсл. архиепископ; 1884). Во время пребывания в обители особое дружеское общение с И. имели архим. Антонин (Капустин), архим. Леонид (Кавелин), Пономарёв, К. Н. Леонтьев. В 1871 г. Леонтьев приехал в Пантелеимонов мон-рь и прожил там более года под рук. И. Леонтьев называл И. своим «катехизатором и старцем», который «учил общему и руководил частностями» (Письмо к Л. А. Тихомирову от 18 окт. 1891 г.— РГБ ОР. Ф. 217. К. 17. Ед. 16. Л. 8 об.—9).

И. оставил богатое наследие в виде уставов, правил для иноков, наставлений, назидательных рассказов из своего духовнического опыта. Большая часть этих сочинений издана. Вел обширную переписку, к-рая содержит важные сведения о жизни Пантелеимоновой обители. Эпистолярное наследие И. условно можно разделить на монастырскую корреспонденцию и письма личного характера. Иногда письма со слов старца составлял его ближайший ученик схиархим. Макарий (Сушкин). Круг лиц, с к-рыми обитель вела переписку, был чрезвычайно широк. Письма И., имеющие личный характер, адресованы нек-рым афонцам, в частности братии, находившейся на послушаниях вне Афона, родным, духовным чадам, благотворителям и др.: еп. Иеремии (Соловьёву; в схиме Иоанн), архим. Леониду (Кавелину), Н. П. Игнатьеву, П. И. Севастьянову, Пономарёву, Ф. А. Терновскому. Часть писем И. после его смерти была возвращена корреспондентами в мон-рь, иногда с их комментариями. Большое количество писем, в т. ч. их копии, выполненных духовными чадами, находится в российских архивах: АВП РИ, РГИА, РГАЛИ, РНБ ОР, РГБ ОР, ЦГА Респ. Мордовии, а также в Ин-те рукописей прот. Корнелия Кекелидзе (Тбилиси). Письма И. частично изданы, работа по их выявлению продолжается.

И. обладал слабым здоровьем, в последние годы жизни редко выходил из келлии. 1 окт. 1885 г., в день

праздника Покрова Пресв. Богородицы, в последний раз посетил Покровский собор. 16 нояб. 1885 г. соборное отпевание и погребение И. в Пантелеимоновом мон-ре возглавил бывш. Пентапольский митр. Нил. Во время заупокойных богослужений произошли чудесные случаи исцеления 2 паломников после прикосновения к телу усопшего (Ковалевский. 2006. С. 53–54). 19 июня 1890 г. по



Пантелеимоновскому
Схиархимандриту
Митрофану и отцу его

Вспомню тебе свое и поучение
и как тебе писано посылать
и как купили отъ 20^{го} ноября

у великого старца вашего
Схиархимандрита Макария
с великим поклоном и
книж. Кавалерского его благословения
Самъ Богъ чрезъ него
благословилъ меня услажди
Слова Пророка: «на бл. старца
и св. старца великого
Богини» Кому это писано
и мед. надъ потрохомъ
и «на бл. старца
слова, которыми поучилъ
тебя и св. старца великого
и какъ писалъ тебе
и какъ писалъ тебе
и какъ писалъ тебе

В. 20^{го} ноября
1885 г.
Схиархимандритъ
Митрофанъ

Письмо
иеросхим. Иеронима (Соломенцова)
схим. Венедикту
(Кекел. Q-151 а. Л. 1, 2 об.)

афонской традиции была открыта могила И. и извлечены его останки. Заупокойные богослужения при этом возглавил бывш. К-польский патриарх Иоаким III. По свидетельству письменных источников и предания, после кончины И. на Афоне и в России происходили его чудесные явления, сопровождавшиеся благодатной помощью.

Арх.: АВП РИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1193 а. Л. 65–67, 69–70, 84–84 об., 94–100, 141–142 об., 169–171 об., 192–200 об., 246–247; Ф. 279. Оп. 565. Д. 86. Л. 7, 30–30 об., 46–47 об., 52–52 об., 57–57 об., 61–61 об., 64–65, 68–68 об., 73, 85; РГАЛИ. Ф. 402. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 5–6 об., 8–11 об., 14–15 об., 16–18 об., 22–23 об., 29–30 об., 38–39 об.; Ед. хр. 184. Л. 66–69 об., 70–71 об., 74; Ф. 819. Оп. 1. Ед. хр. 231. Л. 1–4 об.; РГИА. Ф. 796. Оп. 23. Д. 1828. Л. 2–5, 18–18 об.; Ф. 834. Оп. 4. Д. 1598. Л. 10–10 об., 107–108 об.; Ф. 1075. Оп. 1. Ед. хр. 269. Л. 1–2 об.; РГБ ОР. Ф. 11/1. К. 66. Ед. хр. 36. Л. 21–24; Ф. 148. К. 6. Ед. 45. Л. 1–3; Ед. 46. Л. 1–12; К. 7. Ед. 9. Л. 9–10 об., 130–131 об.; К. 10. Ед. 59. Л. 1–22 об.; Ед. 40. Л. 1–119 об.; Ф. 213. К. 64. Ед. 19. Л. 1–2; Ф. 217. К. 17. Ед. 16.

Л. 7–12; Ф. 269/1. К. 14. Ед. 60. Л. 1–8 об.; Ед. 61. Л. 1–2; К. 17. Ед. 21. Л. 16–16 об.; Ф. 817. К. 69. Ед. 104. Л. 1–4 об.; РНБ ОР. Ф. 253. Оп. 1. Ед. хр. 204. Л. 48–58 об., 63–64 об.; Ед. хр. 906. Л. 1–2; Ф. 573. АП/281. Л. 10–10 об., 60–60 об., 75, 111–111 об.; Ф. 573. АП/308. Л. 49–50; НЦРГ. Q 151а. Л. 1–6; ЦГА Респ. Мордовии. Ф. 1. Оп. 1. Д. 509. Л. 21–26, 28–29 об., 30–30 об.; ГА Курской обл. Ф. 184. Оп. 2. Д. 467. Л. 17–18; Д. 583. Л. 42–43; Д. 829. Л. 74–75.

Соч.: Воспоминание об афонском иноке Паисии-Гаврииле, скончавшемся 27 июня 1867 г. // ВЧ. 1870. № 21. С. 508–516; № 22. С. 532–537; То же // Афонские современные подвижники. СПб., 1872. С. 17–31; М., 1904¹⁰. С. 16–28; То же // ЖПовд. 1995. Июнь. С. 342–353; То же // Великая стража: Жизнь и труды блж. памяти афонских старцев иеросхим. Иеронима и схиархим. Макария. М., 2001. Кн. 1. С. 427–435; Воспоминание о схим. Никодиме, подвизавшемся в Руске. К., 1871; То же // ВЧ. 1871. № 48. С. 586–599; То же // Афонские современные подвижники. 1872. С. 1–16; 1904¹⁰. С. 3–15; То же // ЖПовд. 1994⁹. Авг. С. 6–18; То же // Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 419–427; Акафист св. Иоанну, Предтече и Крестителю Господню. СПб., 1872. М., 1914¹⁰ (в соавт. со схим. Аркадием (Любовиковым)); То же // Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 596–606; С Афона: О чудесных исцелениях, подающихся с верою притекающим к св. вмч. и целителю Пантелеймену // Моск. Ев. 1872. № 36. С. 285–286; [Повесть о помещике]; Из келейных записок рус. афонского старца. М., 1882, 1907⁷; То же // Душеполезные размышления, 1884. М., 1901. Прил.; То же // Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 442–458; Напоминание правосл. христианами о повинности властям, выписанное из Свяц. Писания. М., 1879, 1883⁴; То же // Душеполезные размышления, 1880–1881 гг. М., 1882. Прил. к вып. 1880. С. 200–211; То же // Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 493–501; Чудесное обращение грешника к покаянию // Душеполезные размышления, 1885. М., 1901. Вып. 9. С. 9–11; То же // Дивныя дела Твои, Господи. М., 2001. С. 96–97; То же // Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 458–459; Жизнь о. Иеронима, духовника Русского Пантелеимоновского мон-ря, им самим рассказанная: [Автобиограф.] // Дмитриевский А. А. Русские на Афоне. СПб., 1895. Прил. 2. С. 409–422; То же // ДС. 1897. Вып. 11. С. 331–343; Письмо с Афона к уклонившемуся в раскол // Там же. 1899. Вып. 9. С. 270–272; То же // Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 504–507 (в соавт. с архим. Макарием (Сушкиным)); Устав Русского на Афоне св. вмч. и целителя Пантелеймона общежительного мон-ря. Б. м., 1903; То же // К Свету. М., 1997. Вып. 16: Ново-Афонский Симоно-Кананитский мон-рь. С. 155–190; То же // Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 542–595; [Духовное завещание]; Памяти иеросхим. Иеронима, духовника обители св. вмч. Пантелеймона // ДС. 1915. Вып. 11. С. 427–431; То же // К Свету. 1997. Вып. 16. С. 44–46; То же // Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 414–418; [Повесть о схимонахе, пострадавшем от совета со многими старцами]; Собственноручные келейные записки // Правосл. путь. 1991. С. 90–92; То же // К Свету. 1997. Вып. 16. С. 153–154; То же // Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 474–476; [Повесть об иеросхим. Феофане]; Собственноручная запись духовника о. Иеронима // ПрПуть. 1991. С. 75–83; То же // К Свету. М., 1997. Вып. 16. С. 148–153; То же // Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 459–467; [Повесть

о брате, пострадавшем от совета др. брата]: Собственноручная запись духовника о. Иеронима // ПрПуть. 1991. С. 83–90; То же // Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 467–474; Повесть о старце, принимавшем мечтания // К Свету. М., 2000. Вып. 18: История Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова мон-ря. Иеросхим. Аристоклий. С. 184–187; То же // Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 476–481; Рассказы // Великая стража. 2001. Кн. 1. С. 436–442; [Повесть о старце Иоакиме, желавшем не по воле Божией пойти в пустыню] // Там же. С. 481–484; Повесть о брате, пострадавшем от бесчинного занятия Иисусовой молитвою // Там же. С. 484–486; Повесть о молодом монахе, пошедшем в пустыню по своеволию, против запрещения духовного отца // Там же. С. 486; Отец Ефрем в прелести // Там же. С. 487–488; Повесть об иером. Августине, пострадавшем за несохранение епитимии // Там же. С. 488–490; События перед кончиной мон. Клавдия // Там же. С. 490–493; Мысли для поправления нравственности в отечестве нашем России // Там же. С. 501–502; Размышление о состоянии современного монашества Правосл. Церкви // Там же. С. 502–504; Братский совет с Афона разноверным рус. сектантам // Там же. С. 507–508; О привычках // Там же. С. 509; Исповедь иеросхим. Н[она] // Там же. С. 509–510; История падения первого ангела по Откровению // Там же. С. 510–511; Устав пустынной местности, именуемой Фиваида // Там же. С. 512–518; Наставления братии // Там же. С. 519–531; Изречения, слова, советы // Там же. С. 532–538; Письма старца Иеронима // Там же. С. 608–825.

Изд.: Русско-греческие словари, разговоры, грамматика (напечатано рус. шрифтом) / [Рус. на Афоне Св.-Пантелеимонов мон-ря]. М., 1865; Словарь русско-греческий, напечатанный рус. шрифтом. Од., 1866.

Лит.: *Серафим (Веснин)*, иеросхим. Письма Святогорца к друзьям своим о Св. Горе Афонской. СПб., 1850; *Парфений (Агеев)*, схим. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Св. Земле постриженника Св. Горы Афонской инока Парфения. М., 1855, 1856². Ч. 2. С. 168–239; Ч. 4. С. 59–92, 264–270; *Селевкий (Профимов)*, схим. Рассказ святогорца схим. Селевкия о своей жизни и о странствовании по святым местам. СПб., 1860; *Антонин (Капустин)*, архим. Заметки поклонника Св. Горы К., 1864; *Порфирий (Успенский)*, архим. Первое путешествие в афонские мон-ри и скиты в 1845 г. К., 1877. Ч. 1. Отд. 1. С. 65, 86–88; Рус. мон-рь св. вмч. и целителя Пантелеимона на Св. Горе Афонской. М., 1886; Кончина и погребение приснопамятного старца, духовника Русского на Афоне Пантелеимонова мон-ря иеросхим. Иеронима // Душеполезные размышления, 1886. М., 1901. Вып. 1/2. Прил. 1; Еще неск. слов о новопреставленном старце иеросхим. Иерониме // Там же. Вып. 4. С. 12–16; За что попускается иногда вражья сила и чем прогоняется: Восп. о приснопамятном духовнике о. Иерониме // Там же, 1887. М., 1901. Вып. 11. С. 10–13; *Ковалевский А. Ф., прот.* Иеросхим. Иероним, духовник Русского на Афонской Горе Пантелеимонова мон-ря // ДЧ. 1886. Ч. 1. Март. С. 288–327 (отд. отд.: М., 1887, 2006); *он же.* Иероним (Иван Павлович Соломенцов) // РБС. Т. Иб.—Ключ. С. 169; *Леонтьев К. Н.* Воспоминание об архим. Макарии, игум. Русского мон-ря св. Пантелеимона на Горе Афонской // Гражданин. 1889. № 191–192, 196, 207, 211, 243, 246; *Дмитриевский А. А.* Русские на Афоне: Очерк жизни и деятель-

ности игум. Русского Пантелеимонова мон-ря священноархим. Макария (Сушкина). СПб., 1895. С. 1–395; *И. Н. К.* портретам архим. Макария и иеросхим. Иеронима // Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский мон-рь. М., 1898. С. 316–338; *Михаил (Семенов)*, архим. «Стиль» и «дух» рус. обителей на Афоне // СИППО. 1905. Т. 16. [Вып. 3]. С. 362–391; *Никон (Рождественский)*, еп. На Новом Афоне. Серг. П., 1911; Памяти иеросхим. Иеронима, духовника обители св. вмч. Пантелеимона // ДС. 1915. Вып. 11. С. 421–431; *Большаков С. Н.* Иеросхим. Иероним (Соломенцов) — возобновитель рус. монашества на Афоне в XIX в. // ВРЗЕПЭ. 1963. № 41. С. 52–62; Афонские иеросхим. Иероним, Арсений, Аникита, Никодим и их сподвижники // ЖПодв. Ноябрь. С. 305–325; *Михаил (Козлов)*, архим. Записки и письма. М., 1996; История Русского на Афоне Св.-Пантелеимонова мон-ря // К Свету. М., 2000. Вып. 18: История Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова мон-ря. Иеросхим. Аристоклий. С. 5–128; Великая стража: Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхим. Иеронима и схиархим. Макария / Авт.-сост.: иером. Иоаким (Сабельников). М., 2001. Кн. 1; *Коробко Ю. А.* Афонский старец-духовник иеросхим. Иероним (Соломенцов) и архим. Леонид (Кавелин) // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим»: Мат-лы. М., 2002. С. 216–222; *Петр (Пиголь)*, игум. Образец правосл. цивилизации // Церковное Предание и святоотеческое наследие. М., 2004. С. 24–48; *он же.* Иеросхим. Иероним (Соломенцов) о воспитании христ. нравственности // Святоотеческое наследие и воспитание юношества. М., 2005. С. 7–28.

Игум. Петр (Пиголь)

ИЕРОНИ́М (Фармаковский [Формаковский] Иван (?) Степанович; ок. 1735, с. Монаково, ныне Большеигнатовского р-на, Мордовия — 3.08.1783, Владимир), еп. Владимирский и Суздальский. Сын дьячка Стефана Иоакимовича Полетаева, фамилию получил во время обучения. В 1745 г. поступил в КазДС. В 1753 или 1754 г., во время обучения в классе богословия еп. Казанским и Свяжским *Лукой (Конашевичем)*, был рукоположен во диакона к Петропавловскому собору г. Казани, назначен преподавателем класса риторики Казанской семинарии (Петропавловский собор являлся семинарским храмом). Через год овдовел. В 1762 г. (?) в *казанском в честь Преображения Господня мон-ре* был пострижен в монашество, затем епископом Казанским и Свяжским *Иавришлом (Кременецким)* рукоположен во иерея. Был зачислен в братию Феодоровского мон-ря г. Казани, оставаясь преподавателем семинарии. 8 апр. 1765 г. назначен префектом семинарии, одновременно возведен в сан игумена и назначен настоятелем *казанского Кизичского в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ря*. 22 янв.

1766 г. возведен в сан архимандрита, назначен ректором КазДС и настоятелем Преображенского мон-ря в Казанском кремле. 1 июня 1767 г. переведен настоятелем *свияжского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* и освобожден от ректорства в семинарии.

25 дек. 1770 г. в Москве архиеп. Московским *Амвросием (Зертис-Каменским)* И. был хиротонисан во епископа Владимирского и Муромского. В 1771 г. в память о прекращении эпидемии чумы во Владимире после принесения чудотворной *Боголюбской иконы Божией Матери* И. установил ежегодный крестный ход со святыней из *Боголюбского мон-ря* во Владимир. При И. был произведен дорогостоящий капитальный ремонт кафедрального Успенского собора, муромской Николо-Зарядской ц. у торговых рядов, возведен Преображенский храм (в совр. с. Чамерева Судогодского р-на Владимирской обл.) и др. В 1782 г. И. выдал храмозданную грамоту на строительство в с. Б. Болдино (в совр. Большеболдинском р-не Нижегородской обл.) каменной ц. в честь Успения Пресв. Богородицы вместо ветхой деревянной.

Неск. раз (в авг. 1771, 1778 и 1780 и др.) И. посещал *Саровскую в честь Успения Пресв. Богородицы пуст.*, в 1775–1783 гг. вел регулярную переписку со строителями-иеромонахами *Ефремом (Коротковым)*, которого почитал как «старца праведного», и Пахомием (Леоновым). 6 дек. 1776 г. И. рукоположил во иерея саровского насельника *Назария (Кондратьева)*, буд. игум. *Спасо-Преображенского Валаамского мон-ря*. Публикация проповеди И. при освящении 15 авг. 1778 г. нового Успенского собора Саровской пуст. считается первым печатным источником по истории этой обители (СПб., 1778). После освящения собора И. побывал в пещерной церкви, устроенной первоначальником прп. *Иоанном*, и пожелал возобновить в ней богослужение. Посетивший Саров вместе с архиереем помещик Н. А. Радищев (отец А. Н. Радищева) обещал выделить средства на обновление храма. После ремонта 15 авг. 1780 г. И. освятил пещерную ц. во имя преподобных Антония, Феодосия и всех Киево-Печерских отцов. В эти годы Саровская пуст. неск. раз подвергалась нападениям грабителей. Осенью 1779 г. строитель иером. Пахомий

просил И. прислать в его распоряжение 6 солдат под командованием унтер-офицера, чтобы разбойники «не сделали на ту пустынь нашу нападения и при разграблении не привели бы оную пустынь огненным поджогом в конечное истребление». Военные привезли с собой неск. чугунных пушек, к-рые были установлены ок. сев.-зап. угловой башни и направлены в сторону моста через р. Сатис (см.: *Евгений, иером.* Записки // Изв. Тамбовской УАК. 1904. Вып. 49. С. 242).

Много внимания И. уделял *Санаксарскому темниковскому мон-рю*, к-рый его «радовал... своим благоустройством и душеспасительным поведением». При И. в обители проводились ремонтные и строительные работы, в нижнем этаже соборного храма устроена и в 1776 г. освящена ц. в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи; 16 авг. 1780 г. И. переосвятил престол верхней соборной церкви в честь Рождества Пресв. Богородицы. Также в мон-ре была построена и 6 июня 1782 г. освящена больничная ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери с кельями для больных.

И. добился увеличения вдвое (до 2 тыс. р.) штатной суммы, выделяемой на Владимирскую ДС, а также введения денежных премий за успешную учебу. С 1781 г. в семинарии действовал класс философии. В нояб. 1779 г. И. благословил зачислить в певчие Владимирского архиерейского дома сына священника с. Черкутина М. Васильева, 7-летнего Михаила, буд. выдающегося гос. деятеля М. М. Сперанского; в 1780 г. он поступил во Владимирскую ДС.

Распоряжением И. с 6 янв. 1772 г. во Владимирском Успенском соборе в богослужении на праздник Рождества Христова должны были участвовать настоятели всех штатных обителей, а с 1776 г. — заштатных: *вязниковского в честь Благовещения Пресв. Богородицы*, Санаксарского мон-рей, *Флорищевой в честь Успения Пресв. Богородицы* и Саровской пустыней, также протопопы арзамасского, вязниковского, муромского, починковского и темниковского соборов. Священнослужители, разговаривавшие во время богослужения, штрафовались. Клирики епархии не должны были появляться в общественных местах в лаптях и простонародной одежде. В июне 1771 г. И. под угрозой значительного штрафа запре-

тил священнослужителям посещать питейные заведения. Д. И. Ростиславов по воспоминаниям своего деда, сельского священника, характеризует И. как властного, порой жестокого архиерея. По инициативе И. наказания плетью провинившихся церковнослужителей стали делом обычным и проводились почти ежедневно в особой приемной архиерейского дома, называвшейся «подача». Вместе с тем Ростиславов отмечал честность и бесребничество архиерея.

И. был погребен в Успенском кафедральном соборе Владимира. В XIX в. в соборе проводились реставрационные работы, к 2009 г. точное местонахождение захоронения И. неизвестно.

Немногочисленные сочинения И., написанные простым, разговорным русским языком, напоминают знаменитые проповеди Псковского еп. *Гедео́на (Криновского)*, старшего товарища, а потом, вероятно, и преподавателя И. в Казанской семинарии. Соч.: Слово при встрече имп. Екатерины II в Спасо-Преображенском мон-ре 26 мая 1767 г. // Духовная церемония, производившаяся во время всеобщей присутствия ея имп. величества вел. государыни премудрейшая монархини и попечительнейшая матери Екатерины Второя в Казани. СПб., 1769; Слова при открытии Владимирского наместничества. М., 1778; Слово, говоренное в Саровской пуст. при освящении великолепно вновь построенного храма августа 15 дня, 1778 г. М., 1780², 1786³; [Письма настоятелям Саровской пуст.] // *Авель (Ванюков), иером.* Общезначительная Саровская пуст. и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся. М., 1884⁴. Лит.: *Можаровский А. Ф.* Краткая ист. записка о Казанской ДС за ее полудуравакое существование. Каз., 1869; *Ростиславов Д. И.* Записки о правосл. духовенстве // РС. 1880. Т. 27. С. 8–10; *Благовещенский А. А.* История КазДС с восемью низшими училищами за XVIII–XIX ст. Каз., 1881; *Малицкий Н. В.* История Владимирской ДС. М., 1900. Вып. 1. С. 114–117; *Харламович К. В.* Мат-лы для истории Каз.ДС в XVIII в. Каз., 1903. С. 42, 93–94; *Бернштам Т. А.* Приходская жизнь рус. деревни: Очерки по церк. этнографии. СПб., 2005. С. 69, 78; *Подурец А. М.* Саров: Памятник истории, культуры, Православия. Саров; Саранск, 2006⁵. С. 116, 265, 303.

Е. В. Липаков, Д. Б. К.

ИЕРОНИ́М (Чернов Иван Иванович; 29.11.1878, г. Судогда Владимирской губ. — 14.05.1957, Детройт, шт. Мичиган, США), архиеп. Детройтский и Кливлендский Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ). Из семьи надворного советника. В 1892 г. окончил ДУ, в 1899 г. — Владимирскую ДС. С 1899 г. был псаломщиком и законоучителем при церкви в с. Малахове Владимирской губ. 28 апр. 1902 г. ру-

коположен во диакона, 5 мая — во иерея к церкви с. Обращиха Владимирской губ. В первый год священнического служения овдовел. В 1909 г. под влиянием родственников, а также бывш. ректора Владимирской ДС, экзарха Грузии Карталинского и Кахетинского архиеп. *Никона (Софийского)* поступил в МДА. 23 дек. 1912 г. в Покровском храме ректором академии еп. *Феодором (Поздеевским)* пострижен в монашество с именем Иероним. В 1913 г. окончил академию со степенью кандидата богословия за соч. «Пророк Исаия и его время». По представлению проф. Д. И. *Введенского* И. был оставлен профессорским стипендиатом на кафедре библейской истории.

23 мая 1914 г. И. переведен преподавателем Свящ. Писания в Курскую ДС. 9 окт. 1915 г. утвержден в должности инспектора ДС, занимал должность до закрытия семинарии в 1919 г. В 1918 г. возведен в сан игумена, назначен наместником *курского в честь иконы Божией Матери «Знамение» муж. мон-ря*, а также секретарем Курского еп. *Феофана (Гаврилова)*. В 1919 г. возведен в сан архимандрита. В окт. 1919 г. И. оказал помощь еп. Феофану в вывозе за границу из монастыря *Курской-Коренной иконы Божией Матери «Знамение»*. Через юг России, К-поль, Фессалонику в марте 1920 г. прибыл в Королевство сербов, хорватов и словенцев (с 1929 Югославия). Служил настоятелем в серб. приходе. Был приглашен наставником в монашескую школу при *Раковицком Архангельском мон-ре* серб. еп. *Мардарием (Ускоковичем)*. В 1923–1924 гг. был начальником *Русской духовной миссии в Иерусалиме*. Остался служить при миссии до 1933 г.

В 1935 г. И. приглашен Нью-Йоркским архиеп. *Виталием (Максименко)* в США. В том же году Архиерейским Синодом РПЦЗ назначен настоятелем Успенского кафедрального собора в Детройте. 5 апр. назначен епископом Детройтским и Кливлендским РПЦЗ (см. *Чикагско-Детройтская епархия РПЦЗ*). 18 авг. того же года в Нью-Йорке в Крестовоздвиженском кафедральном соборе хиротонисан во епископа. Хиротонию возглавил архиеп. Виталий в сослужении Монрельского и Восточноканадского еп. Иоасафа (Скородумова). По распоряжению Антиохийского Патриарха *Александра III* в хиротонии принял участие, а потом и сослужил с И. на

Преображение особо уполномоченный архиеп. Тирский и Сидонский и митр. всей Иудеи Феодосий. И. также был назначен настоятелем рус. прихода в Хайленд-Парке, шт. Мичиган. В хиротонии отказались принимать участие митр. *Феофил (Пашковский)* и др. епископы, представители объявленного автономным *Митрополичьего округа в Сев. Америке*. По случаю хиротонии И. направили поздравления находившиеся в США Карпаторосский архиеп. Адам, греч. архиеп. Афинагор, представители Болгарской и Абиссинской Церквей. По мнению архиеп. Виталия, хиротония И. стала важной вехой на пути к восстановлению общения между рус. юрисдикциями в Америке.

В нояб. 1935 г. на Архиерейском Соборе в г. Сремски-Карловци было принято «Временное положение о Русской Православной Церкви Заграницей», по к-рому Митрополичьий округ в Сев. Америке, сохраняя автономию, воссоединился с РПЦЗ. Североамериканскому митрополиту стали подчиняться все находившиеся на территории США епархии РПЦЗ, в т. ч. епархия И. 14 мая 1936 г. решением Архиерейского Собора округа И. был назначен епископом Монреальским и Восточно-канадским, 11 окт. 1937 г. Архиерейским Собором в Нью-Йорке был перемещен на Детройтскую и Кливлендскую кафедру. В кон. 1945 г. в Женеве по приглашению митр. *Анастасия (Грибановского)* И. участвовал в епископских хиротониях архим. *Нафанаила (Львова)*, в посл. архиепископ) и архим. *Серафима (Иванова)*.

В мае 1946 г. Архиерейским Собором Митрополичьего округа в Сев. Америке И. на год был назначен представителем округа в воссозданном в Мюнхене Архиерейском Синоде РПЦЗ. В нояб. 1946 г. был участником Кливлендского Собора, на котором Митрополичьий округ в Сев. Америке снова отделился от РПЦЗ. На Соборе И. голосовал против этой резолюции и остался верным РПЦЗ и ее первоиерарху митр. Анастасию (Грибановскому). После отделения Митрополичьего округа в Сев. Америке И. остался главой Детройтской епархии в юрисдикции РПЦЗ, в ведении к-рой теперь находилось 4 прихода. 4 марта 1947 г. возведен в сан архиепископа. С 1950 г. был членом Архиерейского Синода

РПЦЗ. Награжден РПЦЗ алмазным крестом на клобук «за верность канонам» (1953). После кончины И. (14 мая 1957) Детройтская епархия была присоединена к Чикагской и Кливлендской епархии РПЦЗ.

Лит.: Списки студентов, окончивших полный курс Имп. МДА за 1-е столетие ее существования: (1814–1914). Серг. П., 1915. С. 157; Именной список ректорам и инспекторам ДА и ДС на 1917 г. Пг., 1917. С. 80; Юбил. сб. в память 150-летия РПЦ в Сев. Америке. Н.-Й., 1945. Ч. 2. С. 210–211; 50-летие архиерейского служения высокопреосв. митр. Анастасия [Грибановского]. Мюнхен, 1948; *Виталий (Максименко), архиеп.* Мотивы моей жизни. Джорд., 1955²; *Шагиев И., прот.* Светлой памяти незабвенного архипастыря // Правосл. Русь. 1958. № 9. С. 15; *Серафим (Иванов), архиеп.* Одиитрия Рус. Зарубежья. Н.-Й., 1963²; Русская Правосл. Церковь Заграницей, 1918–1968 / Под ред. А. А. Соллогуба. Н.-Й., 1968. Т. 1. С. 742; A History of the Russian Church Abroad and the Events Leading to the American Metropolia's Autocephal. Seattle (Wash.), 1972; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 191–192; *Seide G. F.* Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Aundand von der Gründung bis in die Gegenwart. Wiesbaden, 1983; *Кирилл (Кери), архим.* Восп. о митр. Антонии (Храповицком) и еп. Гаврииле (Чепуре). М., 2002. С. 93–94; *Понов А. В.* Российское правосл. зарубежье: История и источники. М., 2005. С. 527, 612. (Мат-лы к истории рус. полит. эмиграции; 10); *Косик В. И.* Русское церк. зарубежье: XX в. в биографиях духовенства от Америки до Японии: Мат-лы к словарю-справочнику. М., 2008. С. 163–164; The Life of Archbishop Ieronim (Chernov) of Detroit: 1878–1957 // http://www.roca.org/life_of_archbishop_ieronim.htm [Электр. ресурс].

И. А. Маякова

ИЕРОНИМ (Чернышов Игорь Анатольевич; род. 12.07.1966, Воронеж), еп. бывш. Орловский и Ливенский. В 1983–1985 гг. учился на историческом фак-те Воронежского педагогического ун-та. В 1985–1987 гг. служил в армии. В 1987 г. поступил послушником в возрождавшийся *Данилов во имя прп. Даниила Столпника московский муж. мон-рь*. В 1988–1989 гг. учился в Московской ДС. В 1990 г. принял монашеский постриг с именем Иероним. В 1990 г. был рукоположен во диакона, затем во иерея. В 1994 г. указом Патриарха *Алексия II* назначен настоятелем восстанавливаемого храма во имя свт. Григория Неокесарийского на ул. Б. Полянка в Москве. К 1996 г. под рук. И. работы по восстановлению храма были полностью завершены. Награжден наперсным крестом, набедренником. 30 нояб. 1996 г. возведен Патриархом *Алексием II* в сан игумена, в 2003 г. — в сан архимандрита. В 2006 г. окончил МДА. 15 апр. 2008 г. определен епископом



Иероним (Чернышов), еп. бывш. Орловский и Ливенский. Фотография. 2009 г.

Орловским и Ливенским. 2 июня 2008 г. хиротонисан во епископа. Хиротонию в *Богоявления соборе в Елохове* возглавил Патриарх Московский *Алексий II*. Постановлением Свящ. Синода от 27 мая 2009 г. почислен на покой согласно личному прошению.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Иеронима (Чернышова) // ЖМП. 2008. № 7. С. 22–27.

ИЕРОНИМ (Шо Иоанн Роберт; род. 21.12.1946, г. Уотербери, шт. Коннектикут, США), еп. Манхаттанский Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ). В 12 лет был крещен в англикан. Церкви, в 17 лет перешел в Православие. Стал прихожанином РПЦЗ. Изучал рус. лингвистику и историю Вост. Европы в Питтсбургском ун-те. В 1968 г., по окончании ун-та, поступил в Джорданвиллскую ДС. Исполнял послушание в типографии *Джорданвиллского во имя Св. Троицы муж. мон-ря*, был поставлен в чтецы (27 сент. 1970). По окончании в 1971 г. семинарии был помощником и секретарем Вашингтонского архиеп. *Никона (Рклицкого)*. 11 апр. 1976 г. архиеп. Никоном рукоположен во диакона, 25 апр. — во иерея. Назначен священником к Владимирской церкви-памятнику в Джэксоне (шт. Нью-Джерси), в нояб. того же года — к Покровскому собору в Чикаго. В 1984 г. возведен в сан протоиерея. С 17 марта 1991 г. служил в Троицком храме в г. Милуоки (шт. Висконсин). Перевел с греч. языка на английский литургию ап. Марка, литургию Преждеосвященных



Даров ап. Иакова; с рус. языка на английский — учебник церковнослав. языка архиеп. *Алипия (Гамановича)*, книгу мон. Митрофана (Алексеева) «Как живут наши умершие и как мы будем жить после смерти», др. произведения. В мае 2006 г. принимал участие в IV Всезарубежном Соборе РПЦЗ, в мае 2007 г. был в составе делегации, посетившей Россию для подписания Акта о каноническом общении РПЦ и РПЦЗ. 15 мая 2008 г. избран Архиерейским Синодом РПЦЗ к служению епископом Манхаттанским, викарием Восточноамериканской епархии (23 июня избрание утверждено Свящ. Синодом РПЦ). 5 дек. принял монашеский постриг с именем Иероним в честь блж. Иеронима Стридонского, 7 дек. возведен в сан архимандрита, 10 дек. 2008 г. хиротонисан в Знаменском кафедральном соборе Нью-Йорка во епископа Манхаттанского.

Лит.: Иероним (Шо) // <http://drevo.pravbeseda.ru/index.php?id=12509> [Электр. ресурс]; *Веселкина Т.* «Я давно чувствовал и чувствую себя своим среди русских»: Беседа с еп. Иеронимом Манхэттенским // <http://www.pravoslavie.ru/guest/29131.htm> [Электр. ресурс].

ИЕРОНИМ (Экземплярский) Илья Тихонович; 20.07.1836, с. Дмитриевы Горы Меленковского у. Владимирской губ. — 2.11.1905, Варшава), архиеп. Варшавский и Привислинский, церковный писатель. Род. в семье священника. Мать — дочь священника того же села. Впосл. И. неоднократно посещал свою родину (последний раз в 1891), снабжал храм утварью и облачениями, финансировал ремонтные работы, построил церковноприходскую школу, обеспечив ее существование вкладом в 10 тыс. р. В 1852 г. окончил Владимирское ДУ, где вместе с ним учился его старший брат Федор, в 1857 г. — Владимирскую ДС (был тенором-солистом архиерейского хора), в 1861 г. — КДА по первому разряду со степенью старшего кандидата богословия. С ним вместе учились буд. епископы *Ириней (Орда)*, *Лаврентий (Некрасов)*, Митрофан (Невский), а также С. М. *Сольский*. 4 февр. 1862 г. в ц. в честь Воскресения Господня на Подоле И. Т. Экземплярский венчался с А. С. Пилипеевой (Пилишей), дочерью покойного профессора КДС.

С 25 окт. 1861 г. учитель церковно-библейской истории, литургики и канонического права в высшем

и среднем отд-ниях Черниговской ДС, с 30 окт. преподаватель гражданской, с 17 нояб. того же года — церковной истории, а также библейской истории, литургики и канонического права в КДС. С осени 1866 г. там же заведовал кафедрой педагогики и воскресной школой, затем кафедрой гомилетики, с 1864 г. недолгое время являлся помощником инспектора. Многочисленные педагогические, исторические, публицистические статьи и рецензии Экземплярского печатались в семинарском ж. «Руководство для сельских пастырей», в редакции которого он исполнял обязанности секретаря (1863–1870), помощника редактора (с 1870), вел отдел библиографии. Печатался в Киевских ЕВ, «Воскресном чтении» и газ. «Киевлянин». Его публикации отличались самостоятельностью суждений, простотой и ясностью изложения, сочувственным отношением к бедственному положению белого духовенства. Занимался подготовкой учебника по педагогике для семинарий и руководства к начальному обучению, в частности вопросами методики преподавания Закона Божия, чтения, письма, отечественного языка, арифметики, рус. истории, географии, пения и черчения. По совокупности работ 30 июня 1870 г. был удостоен степени магистра богословия.

Когда жена Экземплярского заболела, он дал обет в случае ее исцеления посвятить себя служению Церкви. После выздоровления супруги 14 сент. 1871 г. был рукоположен во диакона, 19 сент. Киевским митр. *Арсением (Москвиным)* в пещерной церкви *Киево-Печерской лавры* — во священника. Был определен первым настоятелем домового Павловской ц. в привилегированном среднем учебном заведении — коллегии Павла Галагана (основана общественным деятелем Г. П. Галаганом в память об умершем сыне Павле), а также законоучителем и воспитателем коллегии. Кроме того, Экземплярский был законоучителем 1-й киевской гимназии; преподавал в жен. уч-ще духовного ведомства (с 1867 — педагогику, с 1869 — также гражданскую историю), в Фундуклеевской жен. гимназии и жен. гимназии Министерства народного просвещения (затем также был законоучителем), занимался устройством Убежища для слепых. Был домашним законоучителем детей ген.-губернатора Юго-Западного края кн. А. М. Дондукова-Корсако-

ва и попечителя Киевского учебного округа П. А. Антоновича. По словам имп. Марии Александровны, посетившей коллегию в 1871 г., она впервые встретила столь благородного священника, которому было чуждо все «специально сословное». В 1872–1873 гг. отказался от ректорства в Черниговской и Таврической ДС. 1 сент. 1876 г. овдовел. На его попечении остались 5 детей в возрасте от 1,5 до 14 лет. Учредители коллегии Г. П. Галаган и его супруга, а также жена П. П. Демидова, кн. Сан-Донато, урожд. кнж. Е. П. Трубецкая, особенно ценившие труды пастыря, оказали ему моральную и материальную поддержку. 15 марта 1877 г. возведен в сан протоиерея. С 1882 г. благочинный киево-подольских церквей. 27 июля 1885 г., после поступления младшего сына в гимназию, Экземплярский по совету митр. *Платона (Городецкого)* принял монашеский постриг с именем И. Обряд был совершен наместником Киево-Печерской лавры архим. *Ювеналием (Половцевым)* в пещерной церкви прп. Антония. 28 июля митр. Платоном возведен в сан архимандрита, назначен настоятелем *Златоверхого киевского во имя арх. Михаила мон-ря*.

1 нояб. 1885 г. в крестовой церкви Митрополитского дома И. наречен во епископа, 3 нояб. в киевском Софийском кафедральном соборе митр. Платоном в сослужении 4 архиереев хиротонисан во епископа Чигиринского, 3-го викария Киевской епархии. В его ведении находились делопроизводство 6 уездов, церковно-приходские школы и преподавание Закона Божия в светских учебных заведениях Киевской епархии, председательство в Совете Богоявленского братства при КДА. Одновременно И. оставался настоятелем Златоверхого монастыря. В 1886 г. на собственные средства и частные пожертвования организовал при обители бесплатную Киево-Михайловскую певч. школу. В 1888 г. осуществил ремонтно-реставрационные работы в древнем Михаило-Архангельском соборе: были заменены полы и окна, сооружены тамбуры при входе и ограждения солеи, устроено калориферное отопление, установлен новый невысокий иконостас. Были раскрыты древние фрески, закончен ремонт крестовой Николаевской ц., обновлена трапезная ц. во имя ап. Иоанна Богослова. Средства



на работы (3 тыс. р.) частично выделило императорское археологическое об-во в качестве вознаграждения за клад, найденный на территории мон-ря при прокладке водопровода. По проекту епархиального архит. В. Н. Николаева в 1894 г. были сооружены кельи певчих архиерейского хора, в 1897 г.— новое крыло монастырской гостиницы, епархиальный архит. Е. Ф. Ермаков спроектировал новый корпус Варваринских келий (1898–1899). Вскоре вслед клеветнических наветов отношение митр. Платона к И. ухудшилось, но за епископа вступились архиеп. *Леонтий (Лебединский)* и К. П. *Победоносцев*.

С 3 июня 1890 г. И.— епископ Тамбовский и Шацкий. Во время голода 1891–1892 гг. в основном на личные средства организовал епархиальный Комитет по сбору пожертвований в пользу пострадавших от неурожая, сеть пунктов помощи, столовые для бедных (на его личные средства в течение 9 месяцев ежедневно выдавалось 120 голодающим 7 пудов печеного хлеба), а также 2 временных сиротских приюта для крестьянских детей, каждый на 50 чел., в Тамбове и Кадоме. Во время эпидемии холеры распорядился разослать антихолерные аптечки — по 15 на благочиннический округ. На средства архиерея также были выкуплены и розданы 200 экз. брошюры проф. Н. А. Хржонцевского «Народное чтение о том, как охранять себя от холеры» (К., 1892) и 3 тыс. воскресных листков «Господи, не затвори в смерти души раб Твоих». В «Тамбовских ЕВ» епископ опубликовал своеобразную программу реформ в епархии, к-рая предусматривала создание новых церковно-приходских школ, приходских об-в трезвости, ин-та духовно-судебных следователей при благочиннических советах, а также организацию внебогослужебных собеседований (Архипастырское воззвание // Тамбовские ЕВ. 1891. № 6. С. 219–222; От Иеронима, еп. Тамбовского и Шацкого // Там же. 1893. № 52. С. 749–752). Обязал всех настоятелей добиться к кон. 1891 г. знания прихожанами наизусть Заповедей Божиих, регентам наказал «употреблять древние, освященные временем церковные напевы или переложения их, сделанные современными композиторами» и обучать паству общему пению.

В авг. 1890 г. при архиерейском до-



Иероним (Экземплярский), архиеп. Варшавский и Привислинский. Фотография. 90-е гг. XIX в.

ме была основана певч. школа, к-рая в целях повышения образовательного уровня диаконов и псаломщиков и подготовки квалифицированных специалистов-миссионеров высочайшим указом от 17 июля 1892 г. была преобразована в Тамбовскую миссионерско-псаломщицкую школу. М. И. Экземплярская, дочь И., организовала в городе жен. школу на 200 учениц. В каждом уезде после 1891 г. открылись отд-ния тамбовского Казанского Богородичного миссионерского братства. 26–30 янв. 1892 г. состоялся 1-й съезд епархиальных миссионеров. И. учредил приют для престарелых священно- и церковнослужителей и их вдов в г. Лебедин и приют с церковью (освящена 7 нояб. 1893) для престарелых и больных инокинь в *тамбовском в честь Вознесения Господня жен. монастыре*, пожертвовав 1,6 тыс. р. и Иверскую икону Божией Матери (1892); посещал тюрьму. 11 июля 1891 г. начал работу свечной завод, переведенный в 1893 г. в новое здание (архит. Л. Г. Богаевский), что позволило и значительно увеличить доходы епархии. 10 янв. 1893 г. было открыто попечительство о бедных воспитанниках Тамбовской ДС. С 1893 г. «Тамбовские ЕВ» стали выходить еженедельно. 20 мая 1894 г. И. совершил чин закладки 3-этажного каменного корпуса с церковью в 1-м Тамбовском ДУ (Тамбовские ЕВ. 1894. № 23. С. 460–472). Многократно посещал семинарию (о ней и о др. учебных заведениях он проявлял постоянную заботу) и приходы епархии. Только в одну из поездок в 1891 г. И. осмотрел 41 храм в 6 уездных горо-

дах, 100 сельских, 3 единоверческих храма, 3 муж. и 2 жен. мон-ря и оз-наковился с документами 166 приходов.

Посетив большую часть тамбовских обителей, И. обратил внимание на нарушения уставной жизни и духовную безграмотность насельников. Для исправления положения впервые в истории епархии 5–6 февр. 1892 г. и 25–26 янв. 1893 г. в архиерейских покоях *тамбовского в честь Казанской иконы Божией Матери мон-ря* были проведены собрания настоятелей и настоятельниц епархиальных обителей. Вводились чин о Панагии по воскресеньям и праздничным дням, обиходное пение (древние напевы сохранялись в Саровской пуст. и *Вышенском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре*). Рекомендовалось организовывать мастерские, а также понуждать иноков читать духовную лит-ру, в муж. мон-рях завести «книги проступков», в женских — запретить пускать квартиранток. В 1890 г. был основан монастырь во имя св. Александра Невского в Кирсановском у., в 1891 г. в нем заложен собор (не сохр.). В тамбовском Вознесенском мон-ре в 1891–1893 гг. построен 3-этажный корпус, в к-ром 7 нояб. 1894 г. И. освятил ц. во имя прп. Антония Печерского (не сохр.). В лебединском Троекуровском мон-ре 19 авг. 1893 г. И. освятил собор в честь Владимирской иконы Божией Матери, устроил пещерную ц. святых Мефодия и Феодосии (1894; не сохр.). В 1892 г. учредил специальную комиссию для рассмотрения собранных игум. Рафаилом (Трухиным) сведений о чудесах и исцелениях, совершенных прп. *Серафимом Саровским*. 9 дек. 1892 г. в Тамбове встречался и беседовал со св. прав. прот. *Иоанном Кронштадтским*. В янв. 1894 г. в Казанском соборе Вышенской пуст. И. возглавлял чин отпевания свт. *Феофана Затворника*. В Тамбове И. пришлось столкнуться с противодействием со стороны гр. Е. А. Воронцовой-Дашковой и др. помещиков и помещиц, стремившихся оказывать влияние на церковные дела.

30 апр. 1894 г. И. возглавил Литовскую и Виленскую епархию, 6 мая 1895 г. возведен в сан архиепископа. Ему подчинялись викарии: Брестские (епископы Иосиф (Соколов), с 1897 г. Иоаким (Левицкий)) и Ковенские (епископы Христофор (Смирнов), с 1897 г. Михаил (Темнорусов)).



Являлся председателем совета виленского Свято-Духовского братства, при к-ром в 1895 г. созвал Комиссию нравственно-религ. чтений и устроил типографию. 25 окт. 1894 г. учредил Свято-Андреевское попечительство для оказания помощи бедным ученикам духовных училищ. В Вильно стараниями И. были возведены церковные здания со школами в районах Снпишски (храм в честь Чуда арх. Михаила, в память гр. М. Н. Муравьева, строился при поддержке св. прав. Иоанна Кронштадтского, освящен И. 3 сент. 1895) и Нов. Свет (храм во имя св. Александра Невского заложен 6 июня 1896 в память имп. Александра III, выстроен и украшен на средства архиерея, освящен 28 окт. 1898; в наст. время восстанавливается). По инициативе И. начался сбор пожертвований на церковь-школу в р-не Лукишки (архиерей лично передал для этой цели 5 тыс. р.).

28 нояб. 1895 г. приют при Мариинском женском мон-ре преобразован в 3-классное уч-ще.

12 нояб. 1897 г. открыта школа для подготовки псаломщиков и учителей церковного пения.

Были открыты самостоятельные приходы в Снпишках (25 нояб. 1895) и при кладбищенской Евфросиниевской ц. (7 февр. 1896), отлит колокол для кафедрального Пречистенского собора.

21 нояб. 1894 г. И. освятил храм во имя св. Жен-мироносиц в Гродненской жен. гимназии, 22 янв. 1895 г. — ц. во имя свт. Николая Чудотворца в Беловеже, 3 окт. 1897 г. совершил закладку памятника гр. М. Н. Муравьева-Виленскому, весной 1897 г. участвовал в праздновании 300-летия Свято-Духовской ц. В Ковно освятил крепостной Петропавловский собор (17 сент. 1895), учредил Петропавловское братство ревнителей веры и благотворения, церковно-приходскую школу. Сумма личных пожертвований И. на епархиальные нужды превысила 70 тыс. р. Проповеди архиерея печатались в «Литовских ЕВ».

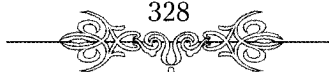
С 27 февр. 1898 г. И. — архиепископ Холмский и Варшавский. Назначен на кафедру после архиеп. Флавиана (Гордецкого), находившегося с ген.-губернатором г. Варшавы кн. А. К. Имеретинским в конфликтных отношениях. К новому архиерею Имеретинский также не благоволил. Люблинским викарием И.

был еп. св. Тихон (Беллавин), сопроваждавший его 2–4 мая 1898 г. во время посещения г. Холм (ныне Хелм, Польша). После назначения еп. Тихона на Алеутскую кафедру в том же году викарием стал еп. Герман (Иванов), с 1903 г. — еп. Евлогий (Георгиевский). 21 мая 1898 г. в Троицком кафедральном соборе И. встречал вел. кн. Владимира Александровича. 7 окт. 1901 г. в г. Томашове Петровской губ. на освящении храма во имя мч. царевича Димитрия присутствовал имп. св. Николай II и имп. нмц. Александра Феодоровна, к к-рым возглавлявший церемонию архиерей обратился с особой речью.

В 1898 г. И. освятил церковь на ст. Лапы, ц. мц. Татианы при 1-й варшавской муж. гимназии, ц. св. равноап. Ольги, приют и школу в Лодзи, в 1899 г. — храм в крепости Зегра; совершил закладку сестринского общежития с трапезной ц. свт. Леонтия Ростовского в Вировском жен. монастыре. Освятил храм во имя свт. Николая Чудотворца в Вене (4 апр. 1899), подарив приходу икону свт. Николая в серебряной позолоченной ризе, а также первую приходскую церковь в г. Прасныше Плоцкой губ. в честь Рождества Пресв. Богородицы (24 нояб. 1900). Кроме того, при И. были построены церкви в городах Радоме, Лукове, Велюне, Волковышках, Острове, Константинове, Сосновицах, Пултуске, Кольно, Влоцлавске, 6 церквей в селах, начато сооружение 10 церквей. Он выбрал место для храма свт. Алексия, митр. Московского, при больнице душевнобольных в Творках под Варшавой. Также И. попечительствовал постройке кафедрального собора во имя блгв. кн. Александра Невского в Варшаве (1894–1912; не сохр.), 9 нояб. 1900 г. освятил кресты перед их поднятием. На торжестве присутствовал кн. Имеретинский, через некоторое время скоропостижно скончавшийся. 21 нояб. 1901 г. И. отпевал его в варшавской Замковой церкви. С 8 дек. 1900 до 12 мая 1901 г. И. находился в отъезде, участвуя в заседаниях Синода в С.-Петербурге. 1 июня 1903 г. в дер. Гура освятил обновленный храм во имя свт. Леонтия Ростовского при загородном архиерейском доме, где он любил отдыхать.

И. выступал решительным противником применения насильственных мер по распространению Православия среди местного населения,

в частности среди сторонников унии, особое внимание уделял духовному просвещению и делам милосердия, реформе духовного суда. В период служения на Варшавской кафедре пожертвовал 40 тыс. р. на устройство сиротского приюта-школы варшавского Свято-Троицкого правосл. братства для детей от смешанных (православно-католич.) браков, который получил его имя, и 5 тыс. р. — на устройство богадельни; выделял содержание *Вировскому во имя Всемилостивого Спаса* и Радочницкому мон-рям, Седлецкой церкви-школе во имя свт. Леонтия Ростовского (освятил 30 нояб. 1900), Холмскому жен. училищу и мн. др. епархиальным учреждениям, расширил 3 приюта при жен. мон-рях — Леснинском, Вировском и Теолинском и учредил новый при Радочницком монастыре (1899); основал Общество вспомоществования нуждающимся учащимся при Варшавском ДУ и первую в Варшаве церковноприходскую школу (1900), ежегодно присутствовал на экзаменах по Закону Божию в гимназиях и Александро-Мариинском ин-те. В 1900 г. был расширен Николаевский приют для солдатских детей, в к-ром 23 июля 1902 г. И. совершил чин закладки ц. во имя свт. Николая Чудотворца. В память о своем сыне, худож. Иване Экземплярском, скончавшемся от нефрита в авг. 1902 г. в Пятигорске, И. устроил на Вольском кладбище храм во имя прп. Иоанна Лествичника. Для строительства храма, предполагаемого в качестве семейной усыпальницы, И. приобрел участок в 1 га к востоку от старого правосл. кладбища, основанного в 1834 г. на вольских редутах. Мемориал создавался в память о погибших при штурме в 1831 г. рус. воинах (официально открыт в 1841 г. с освящением на нем Владимирской ц., перестроенной по инициативе ген.-фельдмаршала И.Ф. Паскевича-Эриванского из костела св. Лаврентия). Старый храм при И. в 1901 г. был отремонтирован и заново освящен. Закладка новой церкви состоялась 28 июня 1903 г. После заупокойной литургии в ее основание была положена серебряная доска «на вечное поминовение души усопшего раба Божия Иоанна». Проект небольшой одноглавой церкви в стиле древней архитектуры Сев.-Вост. Руси с усыпальницей в нижнем этаже и крытой галереей составил варшавский епархиальный





архит. В. Н. Покровский. Иконы в «васнецовском стиле» написал киевский худож. А. А. Мурашко. Освящение храма И. состоялось 1 окт. 1905 г.

16–19 мая 1905 г. И. выступил на созванном по его инициативе Соборе духовенства в Холме, призван пастырей противостоять нападкам на Православие, которые усилились после указа 17 апр. 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости». 16 июня того же года Холмско-Варшавская епархия была разделена на 2 части: Холмскую и Люблинскую с центром в г. Холме возглавил еп. Евлогий (Георгиевский), а Варшавскую и Привислинскую — И. Число правосл. приходов, окормляемых И., сократилось более чем в 4 раза. Последним трудом И. было «Воззвание к пастырям Варшавской епархии о воздействии с их стороны к устранению междоусобной розни среди населения», написанное по поводу усиления в Привислинском крае революционного террора. 25 окт. 1905 г. 8-е из его обращений к пастырям и пастве Варшавской епархии было окончено. 29 окт. И. был напущено Святыми Таинами, 1 нояб. над ним было совершено таинство соборования. Скончался в архиерейском доме от «закупорки мозговых артерий». На погребение от Синода был командирован архиеп. Виленский и Литовский Никандр (Молчанов). 4 нояб. он в сослужении еп. Евлогия, архим. Дионисия (Валединского) и др. представителей варшавского духовенства возглавил заупокойную литургию и чин отпевания в Троицком соборе. На церемонии присутствовали варшавский ген.-губернатор Г. А. Скалон и градоначальник Варшавы ген. Н. В. Бибииков. Погребен под престолом в нижнем храме построенной им ц. прп. Иоанна Лествичника в Варшаве. После похорон в одну из карет процессии местными террористами была брошена бомба.

1 нояб. 1906 г. над местом упокоения И., в нижней церкви-памятнике, обустроенной по проекту archit. П. А. Феддерса, кафедральным прот. Павлом Каллистовым был освящен престол во имя прор. Илии и прп. Иеронима Стридонского — небесных покровителей И. в миру и в монашестве. В храме в эти дни молились архиеп. Никандр, еп. Евлогий и архим. Дионисий. Свято-Троицкое братство, попечителем и жертвователем к-рого был И., изда-

ло подробную иллюстрированную биографию владыки, дополненную его проповедями и воспоминаниями современников. Книга бесплатно раздавалась членам братства, преимущественно священнослужителям. В том же году в Киеве вышла фундаментальная биография с многочисленными приложениями, вероятно составленная смотрителем Варшавского духовного училища В. Щегловым.

И. был награжден орденами св. Владимира 3-й и 2-й степени, св. Анны 1-й степени, св. Александра Невского, 2 Высочайше пожалованными панегими, украшенными драгоценными камнями (одна — 14 мая 1896). С 8 нояб. 1899 г. почетный член КазДА.

Сын И. Василий (26.01.1874/75–1933) — выпускник КДА (1901, докторская диссертация «Библейское и святоотеческое учение о сущности священства» (К., 1904)), профессор нравственного богословия в КДА. В 1911 г. лишен кафедры в связи с публикацией ст. «Гр. Л. Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взгляде на жизненное значение заповедей Христовых» (О религии Льва Толстого. М., 1912. С. 76–113). Возглавлял Киевское религиозно-философское общество, был редактором-издателем киевского ж. «Христианская мысль» (1916–1917), богословом и публицистом, специалистом по вопросам социального служения в Церкви (монография «Учение Древней Церкви о собственности и милостыне». К., 1910). Собрал коллекцию из более чем 10 тыс. изображений «Лики Христа в мировой живописи». Похоронен в Киеве.

Соч.: Поучение к простолюдианам о почитании св. икон // РукСП. 1863. Т. 1. № 17. С. 541–545; Св. иконы из русского приходского духовенства // Там же. Т. 2. № 18. С. 22–36; Русское белое духовенство как сословие // Там же. № 28. С. 381–402; № 32. С. 502–517; № 34. С. 606–618; Т. 3. № 35. С. 19–29; Условия поступления молодых людей духовного звания на приход и принятия священного сана // Там же. № 49. С. 632–647; № 50. С. 674–684; Трудность выхода на места для духовных воспитанников в наше время // Там же. 1864. Т. 1. № 10. С. 333–344; «Общество любителей духовного просвещения» в Москве // Там же. № 11. С. 380–385; Ответ брату — сельскому священнику на вопрос его о том, чему и как обучать детей до поступления их в училище // Там же. Т. 2. № 21. С. 146–157; Причины нерасположения нашего белого духовенства к школе и науке в продолжение XVIII ст. // Там же. № 22. С. 182–191; № 26. С. 344–355; № 27. С. 375–383; О внутреннем украшении храмов христианских // Там же. № 28. С. 389–403; № 31. С. 516–529; Т. 3. № 50. С. 573–591;

Заметки о церк. пенни // Там же. № 40. С. 150–167; Сословность рус. белого духовенства и одно из ее последствий // Там же. № 47. С. 458–470; № 48. С. 503–510; [Педагогические] заметки о преподавании Закона Божия в сельских школах // Там же. 1865. Т. 2. № 25. С. 254–262; № 29. С. 417–429; № 35. С. 639–653; Т. 3. № 46. С. 330–348; 1866. Т. 3. № 36. С. 241–255; № 45. С. 317–327; № 46. С. 371–378; Заметка по поводу сочинений, изд. рус. слепцом Г. И. Ширяевым // Там же. 1865. Т. 2. № 28. С. 395–400; Т. 3. № 38. С. 78–85; Книги для народа // Там же. № 47. С. 374–390; № 49. С. 454–466; № 50. С. 501–516; № 52. С. 566–583; Беседы к простому народу о [святых] таинствах: (Опыт ист. объяснения обрядовой стороны и духовного знаменования Св. Таинств) // Там же. Т. 1. № 5. С. 167–171; № 7. С. 213–222; № 15. С. 492–503; Т. 2. № 27. С. 337–345; № 35. С. 633–639; Т. 3. № 47. С. 360–374; № 48. С. 399–405; № 52. С. 549–554; 1866. Т. 3. № 37. С. 51–62; № 41. С. 195–204; 1868. Т. 1. № 3. С. 57–65; № 4. С. 136–145; № 6. С. 209–218; На чем остановился в прошедшем году вопрос о соединении Англиканской Церкви с Православной? // Там же. 1866. Т. 1. № 5. С. 185–192; Поучение о священных сосудах и вещах, употребляемых при богослужении в Правосл. Церкви // Там же. Т. 2. № 30. С. 485–489; Чего мы должны желать от книги, назначаемой для первоначального чтения школьникам и грамотному народу? // Там же. С. 509–518; По вопросу о правосл. церк. пенни // Там же. Т. 3. № 39. С. 112–133; Книга для народа // Там же. 1867. Т. 1. № 3. С. 91–100; № 11. С. 397–404; Воскресная школа, как приготовление к пастырству кандидатов священства // Там же. № 5. С. 154–164; Необходимое дополнение к заметкам о преподавании Закона Божия в сельских школах // Там же. № 8. С. 268–278; Неск. слов о духе и направлении совр. полемической лит-ры против раскола // Там же. № 13. С. 465–474; Благотворное влияние на Россию трудов и подвигов святых просветителей славянских Кирилла и Мефодия // Там же. № 15. С. 549–560; Какие отличительные пункты учения Римско-католического, Англиканского и Протестантского исповедания от учения Правосл. Кафолической Церкви // Там же. Т. 1. № 5. С. 170–175; № 12. С. 415–424; № 18. С. 662–671; Т. 2. № 23. С. 165–193; Т. 3. № 50. С. 549–561; Что сделало земство в пользу нар. образования // Там же. Т. 2. № 29. С. 380–392; Изъяснение Богослужения Правосл. Церкви в сельских школах // Там же. Т. 2. № 24. С. 193–202; Обучение чтению // Там же. 1868. Т. 1. № 3. С. 90–100; № 13. С. 556–567; Полезная деятельность новгородского духовенства в подаче помощи при поражении людей сибирскою язвою // Там же. № 12. С. 507–512; По вопросу об обучении пеннию в сельских школах и руководственных пособиях по этому предмету // Там же. Т. 3. № 49. С. 522–535; № 51. С. 608–619; В ответ брату — сельскому священнику — по поводу высказанной им в письме жалобы на невнятность и неразборчивость чтения в церкви // Там же. № 52. С. 649–663; Руководство к начальному обучению: (Для учителей нар. школ). К., 1869, 1871² (совм. с И. И. Мальшевским); Практическое применение в церковно-приходских школах системы взаимного обучения // РукСП. 1869. Т. 1. № 6. С. 206–219; Краткий ист. обзор состава Литургии нашей Правосл. Церкви // Там же. Т. 3. № 43. С. 254–270; № 47. С. 385–401; № 51. С. 569–588; Значение готовых печатных проповедей для сельских пастырей // Там же. 1870. Т. 2. № 30. С. 414–426; Новые книги в руководство для



сельских учителей и воспитателей // Там же. Т. 3. № 45. С. 346–359; № 49. С. 527–544; № 52. С. 670–682; Как учить малолетних детей молиться Богу // Там же. № 51. С. 605–614; Новые опыты проповеднические // Там же. 1871. Т. 2. № 18. С. 33–44; № 21. С. 137–142; № 23. С. 207–212; Т. 3. № 33. С. 569–578; Новые книги в пособие при преподавании катехизиса народу или детям // Там же. № 27. С. 359–368; № 31. С. 495–504; Новые книги в пособие при начальном обучении чтению и нар. языку // Там же. 1871. Т. 3. № 47. С. 351–362; Речь о религ. образовании в семье и школе // Там же. 1873. Т. 3. № 46. С. 337–348; № 47. С. 361–370; Беседа на Рождество Христова // Там же. 1874. Т. 3. № 51. С. 541–546; Ответ на возражение о Свирелина по поводу рец. на его кн. «Начатки учения христианской веры» // Там же. 1875. Т. 1. № 14. С. 455–466; Урок для будущего из воспоминания о прошедшем. К., 1881; Речь, произн. в день акта киевских гор. приходских училищ 4 июня 1889 г. К., 1889; Беседа в день освящения храма в здании для Убежища и училища слепых детей. К., 1883; Речь при наречении в еп. Чигиринского // Тамбовские Ев. 1890. № 15. С. 745–749; Речь при вступлении на паству Тамбовскую // Там же. С. 750–752; О покаянии // Тамбовские Ев. 1891. № 6. С. 222–228 (отд. отт.: Тамбов, 1891); О прощении обид // Там же. № 5. С. 185–190 (отд. отт.: Тамбов, 1891); Речь пред Плащаницей в Св. Великую Пятницу // Там же. 1891. № 7. С. 282–285; Беседа о недостатке христ. терпения в наше время // Там же. № 8. С. 323–331; О клевете: Поучение на 1 пассиве // Там же. 1892. № 5. С. 187–191; Речь на собрании членов Казанско-Богородичного братства // Там же. С. 191–194; Беседа о христ. сострадания к ближнему // Там же. № 6. С. 223–229; Слово на 4-ю пассиву о причинах религ. сомнения или маловерия в совр. обществе // Там же. № 7. С. 271–281; Поучение на 2-ю пассиву о том, что мы христиане более по имени, чем по жизни, и о причинах этого совр. прискорбного явления // Там же. 1893. № 9. С. 185–193; Слово на 4-ю пассиву о необходимости упования на милость Божию и о вреде самонадеянности // Там же. № 11. С. 241–249; Речь, произн. в ц. Шацкого Духовного училища пред молебствием по случаю пожалования еп. Иеронимом Казанской иконы Божией Матери // Там же. 1894. № 11. С. 233–236; Беседа о значении религии христианской в жизни человеческой // Там же. № 12. С. 255–267; Беседа о покаянии, или исповедовании грехов своих // Там же. № 14. С. 287–296; Покаяние, или исповедание грехов своих. М., 1897; О зависти. Вильна, 1897; Архипастырское воззвание к пастырям Холмско-Варшавской правосл. паствы. В., 1898; Архипастырское воззвание к воссоединенным от уни православным в Холмской Руси и Подляшья находящимся. Варшава, 1898. Холм, 1899; Поучение пред Плащаницей в Великую Пятницу. Варшава, 1899; Архипастырское воззвание к пастырям Холмско-Варшавской правосл. паствы (в день 25-летия воссоединения Греко-униатов с Правосл. Церковью 11 мая 1900 г.). Варшава, 1900; Речь, произн. 2 марта 1900 г. в день освящения новых устроенных зданий Николаевского приюта для солдатских детей. Варшава, 1900; Речь, сказанная в Великий Пяток пред Плащаницей. Варшава, 1900; Архипастырское обращение к пастырям Холмско-Варшавских воссоединенных от уни приходов. Варшава, 1905; Высокопреосв. архиеп. Иероним Экземплярский (1836–1905): Биограф. очерк, нек-рые статьи и неск. проповедей. К., 1906.

Лит.: Киево-Златоверхо-Михайловский монастырь: Ист. очерк. К., 1889. С. 88–93; Биограф. сведения о новом Литовском архипастыре Иерониме // Литовские Ев. 1894. № 21. С. 177–178; Прибытие в Вильну и вступление на Литовскую кафедру преосв. Иеронима // Там же. № 24. С. 207–209; Православное торжество в Гродне 20 и 21 нояб. // Там же. № 47. С. 449–451; Освящение церкви в селе Беловеже Пружанского у. Гродненской губ. Посещение Преосв. Иеронимом Белостокского собора // Там же. 1895. № 6. С. 53–54; Освящение в г. Вильне, на предместье Сипшишки, Чудовской церкви-школы // Там же. № 37. С. 338–340; Ковенский крепостной собор и торжество освящения его 17 сент. 1895 г. // Там же. № 39. С. 358–361; Закладка памятника гр. М. Н. Муравьеву // Там же. 1897. № 40. С. 374–375; Вступление высокопреосв. архиеп. Иеронима на кафедру Холмскую и Варшавскую. Варшава, 1898; *Красковский Д.* Пребывание высокопреосв. Иеронима, архиеп. Холмского и Варшавского, в Холме 2–4 мая 1898 г. Речь архиеп. Иеронима // Холмско-Варшавский епарх. вестн. 1898. № 11. С. 224–230; Прощание высокопреосв. Иеронима, архиеп. Холмского и Варшавского, с бывшей литовской паствою. Вильна, 1898; Высокопреосв. Иероним, архиеп. Холмско-Варшавский, бывш. архиеп. Литовский и Виленский. Вильна, 1898; Пребывание высокопреосв. Иеронима в г. Холме 24–28 янв. 1899 г. // Там же. 1899. № 7. С. 90–93; Пребывание высокопреосв. Иеронима, архиеп. Холмского и Варшавского, в Вене в течение времени 2–8 апр. 1899 г. // Там же. № 16. С. 205–208; № 17. С. 218–226; Закладка церкви на Вольском правосл. кладбище // Там же. 1903. № 27. С. 339–340; Новый храм на Вольском правосл. кладбище // Там же. 1905. № 42. С. 506–507; Жизнь, кончина и погребение высокопреосв. Иеронима, архиеп. Варшавского и Привислинского // Там же. № 47/48. С. 558–573; Высокопреосв. Иероним, архиеп. Варшавский: (Некр.) // ПрибЦВед. 1905. № 46. С. 1976–1977; Высокопреосв. Иероним, архиеп. Варшавский // Рус. паломник. 1905. № 47. С. 753; *Дмитриевский Ф.* Памяти Высокопреосв. Иеронима, архиеп. Варшавского и Привислинского // РукСП. 1906. Т. 1. № 4. С. 89–94; *Кораллов Ф. В.* Мат-лы для биографии высокопреосв. Иеронима // Холмская церк. жизнь. 1906. № 21. С. 742–746; № 22. С. 801–810; № 23. С. 846–849; № 24. С. 887–896; Памяти Высокопреосв. Иеронима, архиеп. Варшавского и Привислинского. Варшава, 1906; Памяти архиеп. Иеронима // Варшавский епарх. листок. 1906. № 22. С. 181–182; *Жиркевич А. В.* Архиеп. Иероним // ИВ. 1908. Сент. С. 881–915; *Андреевский А. Е.* Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1911. С. 7–8; *Paszkievicz P.* Pod berlem Romanowow. Warsz., 1991. С. 69–73, 111–112; *Paszkievicz P., Sandomowicz M.* Smentarz prawoslawny w Warszawie. Warsz., 1992; *idem.* Wolski smentarz prawoslawny w Warszawie. Warsz., s. a. S. 14–17; *Мацули.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 193–198; *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М., 1994. С. 102–103, 117–119, 125–127, 133–134, 148–149, 152–153; *Шляев Г. П.* Правосл. святые Вильнюса. Вильнюс, 2003. С. 74, 147.

Свящ. Александр Берташ

ИЕРОНИМ I [греч. *Ἱερόνυμος*; в миру Иероним Коцонис, греч. *Ἱερόνυμος Κοτσώνης*] (1905, с. Истерния, о-в Тинос, Греция – 15.11.1988, там



Иероним I (Коцонис), архиеп. Афинский и всей Эллады. Фотография. 60-е гг. XX в.

же), архиеп. Афинский и всей Эллады (1967–1973). Происходил из бедной семьи; отец И.— моряк, скончался за 3 месяца до его рождения. Детские годы И. провел в Афинах, где его мать устроилась работать поварихой. По окончании школы братьев Ризариев он в 1924–1928 гг. обучался на богословском фак-те Афинского ун-та, окончив его с отличием. Являлся председателем отделения «Христианского братства молодых людей» (*Χριστιανική ἀδελφότης Νέων*). В 1934 г., получив от ун-та стипендию Манусиса, продолжил свое образование в течение 6 семестров в Мюнхене, Берлине, Бонне, Оксфорде. Вернувшись в Грецию, приступил к изучению христ. надписей на Пелопоннесе; собранный им эпиграфический материал вносил. был переработан и издан Н. *Вейсом*.

4 янв. 1939 г. И. без изменения имени принял монашеский постриг в афинском *Бесплотных сил Петраки муж. мон-ре*, был рукоположен во диакона и служил в ц. св. Ирины на ул. Эола. Своим духовным отцом, председателем богословского братства «Жизнь» (*Ζωή*) архим. Серафимом (Папакостасом), И. был представлен архиеп. Афинскому *Хрисанфу* и назначен 2-м секретарем Свящ. Синода и издателем официального органа Элладской Православной Церкви «Церковь» (*Ἐκκλησία*). 23 июня 1940 г. был рукоположен во иерея. Возведен в сан архимандрита. Служил приходским священником в ц. вмч. Димитрия в Кифисье и затем генеральным архиерейским эпитропом Кифисьи.



В 1940 г. И. на богословском факультете Афинского ун-та защитил дис. «Хронологические вопросы о Кресте и монограммах» и ему была присуждена научная степень доктора богословия. Еще до начала греко-итал. войны он разработал проект создания орг-ции содействия Церкви борющемуся народу; проект был предложен на рассмотрение архиеп. Хрисанфа. Последний поручил ему создать орг-цию «Заботы о призванных на воинскую службу» (Πρόνοια στρατευομένων), вполн. преобразованную в «Национальную организацию христианской солидарности».

Коллаборационистское правительство в нояб. 1941 г. отстранило И. от должности секретаря Свящ. Синода. Архиеп. Хрисанф незадолго до своего изгнания определил И. священником в храм при больнице Эвангелизмос (Благовоещение), где он и служил в годы нем. оккупации. И. содействовал открытию столовых, оказывал духовную и материальную помощь больным, бедным, сиротам.

После освобождения Греции И. возглавлял «Союз возвращения на родину» (Δέμα ἐπαναπατρισμού) и церковные орг-ции по восстановлению разрушенных храмов. После окончания второй мировой войны посвятил себя научной работе. В 1947 г. И. был приглашен к королевскому двору. Благодаря дружбе с кор. Павлом I 29 сент. 1949 г. он был назначен придворным священником и занимал эту должность до своего избрания архиепископом в 1967 г. Был воспитателем наследного принца, будущего кор. Константина II.

В 1950–1956 гг. И. являлся Генеральным секретарем Комиссии Освобождения Кипра, возглавляемой Афинским архиеп. Спиридоном; с 1954 г. был членом Центрального Комитета *Всемирного Совета Церквей* и др. его комитетов, активным экуменическим деятелем. И. часто представлял Элладскую Церковь на различных межхрист. совещаниях и торжествах в Австрии, Великобритании, Бельгии, Германии, Нидерландах, Дании, Италии, СССР, Франции. В качестве представителя Элладской Церкви совершил поездки в Америку, страны Африки и Ближ. Востока, Индию; посетил св. места Палестины.

В 1959 г. И. избран профессором канонического права и пастырского богословия Фессалоникского ун-та

им. Аристотеля. В общей сложности И. опубликовал ок. 90 богословских работ в виде монографий или статей, помещенных в журналах «Богословие» (Θεολογία), «Церковь» и в «Религиозно-этической энциклопедии» (ΘΗΕ), посвященных различным вопросам канонического права, раннехрист. и визант. истории, проблемам общения православных с инославными. Наиболее значительные из переводов — книги *Holzner J. Paulus* (Freiburg i Br., 1947, перевод с 21-го издания) (*Holzner J. Ὁ Παῦλος. Ἀθήναι, 1948*) и *Guardini R. Il Signore* (1955³) (*Guardini R. Ὁ Κύριος. Ἀθήναι, 1955–1956. 3 т.*).

После военного переворота в Греции (21 апр. 1967) в мае 1967 г. новое греч. правительство вынесло ряд постановлений, касающихся Церкви. Был распущен прежний состав Свящ. Синода, число его членов сокращено с 12 до 8, установлен максимальный возраст правящих архиереев — 80 лет. В связи с этим 89-летний архиеп. *Хризостом II* был отправлен на покой.

11 мая 1967 г. новый Синод из 8 членов избрал И. архиепископом Афинским и всей Эллады (процедура избрания Синодом сокращенно состава и отсутствие заявления об отказе от Хризостома II вызвали многочисленные протесты и поставили под сомнение каноничность выборов), 12 мая состоялась хиротония И. во епископа, а 17 мая — интронизация. И. обвиняли в том, что он являлся послушным орудием хунты и ничего не предпринял для спасения греч. монархии, хотя долгие годы был придворным духовником.

В отличие от Хризостома II, протестовавшего против инициативного К-польским Патриархом *Афинагором* диалога с Римом, И. был активным поборником экуменизма. С 8 по 11 июня 1967 г. И. находился в К-поле с офиц. визитом, результатом к-рого стало заявление о единой церковной политике Элладской Церкви и К-польского Патриархата в отношениях с правосл. и инославными Церквами. В 1970 г. И. резко выступил против предоставления автокефалии Православной Церкви в Америке.

За время возглавления Элладской Церкви И. посетил также Кипрскую (1967), Румынскую (1968), Болгарскую (1969), Александрийскую (1971) и Сербскую (1972) Православные Церкви.

Вскоре после вступления на архиепископскую кафедру И. предложил проект реорганизации Элладской Церкви, в частности изменение границ и числа митрополий так, чтобы в каждой из них насчитывалось по 200 тыс. чел. паствы. В таком случае в Греции, включая Крит (8 епархий) и Додеканес (4 епархии), находящиеся в юрисдикции К-польского Патриархата, должно насчитываться ок. 40 митрополий вместо действовавшей 81.

И. активно участвовал в благотворительной деятельности: учредил больницы для духовенства, 186 касс помощи неимущим, неск. центров и 110 домов для престарелых, лагеря для детей духовенства и др., оказывал помощь пострадавшим от стихийных бедствий; организовал «Движение любви» (Κίνηση Ἀγάπης). И. отменил обязательную денежную пошлину за совершение таинств Крещения, Брака, обряда похорон и др., предоставив верующим возможность самим определять сумму пожертвований за совершение того или иного таинства.

В принятый в 1969 г. новый церковный Устав не было включено постановление прежнего Патриаршего и Синодального акта 1928 г., к-рым митрополии «новых земель» (Сев. Греции) эпитропически уступались Элладской Православной Церкви, что вело к полному изъятию этих епархий из ведения К-польского патриарха.

8 марта 1969 г. И. неожиданно подал в отставку, ссылаясь на то, что исполнение обязанностей предстоятеля требует больших физических сил, но она не была принята Свящ. Синодом.

Сложности во взаимоотношениях архиепископа с митрополитами, гл. обр. митрополий «новых земель», требующими равного представительства в Свящ. Синоде с архиереями «древних земель», претензии К-польского Патриархата на фактическое подчинение сев. митрополий, а также проблемы со здоровьем заставили И. в кон. марта 1973 г. снова заявить о своем желании уйти в отставку. Однако Свящ. Синод предоставил ему отпуск для лечения, и архиепископ удалился на родину — о-в Тинос.

После нового военного переворота 25 нояб. 1973 г., повлекшего свержение президента Г. Пападопулоса, личного друга И., архиепископ публично заявил о своем решении уйти



в отставку, к-рая была принята Свящ. Синодом 19 дек. 1973 г. Последние годы жизни И. провел на о-ве Тинос. Важнейшие соч.: *Ἡ χριστιανικὴ ἀνατροφή τῶν παιδίων κατὰ τοὺς χρόνους τῶν κατακομβῶν*. Ἀθήνα, 1939 (Христианское воспитание детей во времена катакомб); *Ἡ ἀμοιβὴ καὶ ἡ συντήρησις κληρικῶν ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Ἐκκλησίᾳ*. Ἀθήνα, 1940 (Вознаграждение и содержание клириков в древней Церкви); *Μηνύματα ἀγάπης*. Ἀθήνα, 1950 (Послания любви); *Τὸ ἐν-θουσιαστικὸν στοιχεῖον εἰς τὴν Ἐκκλησίαν τῶν Μαρτύρων*. Ἀθήνα, 1952 (Момент энтузиазма в Церкви мучеников); *Λουκάς ὁ Νοταρᾶς, ὁ πρῶτος ἐθνομάρτυς*. Ἀθήνα, 1953 (Лука Нотара, первый национальный мученик); *Ἡ ψῆφος τῶν κληρικῶν: Ἡ ἱστορικοκανονικὴ ἀποψη*. Ἀθήνα, 1954 (Избрание клириков: Историко-канонический обзор); *Ἡ θέσις τῶν λαϊκῶν ἐντὸς τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Ὄργανισμοῦ: Κατὰ τὸ Κανονικὸν Δίκαιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 1956 (Положение мирян в церковном организме согласно каноническому праву Православной Восточной Церкви); *Ἰδιόζουσα περίπτωσις «ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας»*: Ἡ Θεία Εὐχαριστία μεταφερομένη ὑπὸ μὴ χριστιανῶν γυναικῶν. Ἀθήνα, 1956 (Особый случай «церковной икономии»: Божественная Евхаристия, преподаваемая женщинам нехристианкам); *Ἡ κανονικὴ ἀποψη περὶ τῆς ἐπικοινωνίας μετὰ τῶν ἑτεροδόξων (Intergomunio)*. Ἀθήνα, 1957 (Каноническая точка зрения на общение с инославными); *Προβλήματα «ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας»*. Ἀθήνα, 1957 (Проблемы «церковной икономии»); *Ἡ ἀπὸ κανονικῆς ἀπόψεως ἀξία τῆς μυστηριακῆς ἐπικοινωνίας Ἀνατολικῶν καὶ Δυτικῶν ἐπὶ Φραγκοκρατίας καὶ Ἐνετοκρατίας*. Θεσσαλονίκη, 1957 (Достоинство с канонической точки зрения общения в таинствах восточных и западных [христиан] при французском и венецианском господстве); *Διάλογος ἐκ τῆς κατὰ τὸν Β' αἰῶνα τελετῆς τοῦ βαπτίσματος*. Ἀθήνα, 1957 (Диалог о совершении крещения во II веке); *Ἡ πολιτικὴ τοῦ Ρωμαϊκοῦ κράτους ἐναντι τῶν χριστιανῶν*. Ἱεροσόλυμα, 1957 (Политика римского государства в отношении христиан); *Ὁδηγὸς τῆς ἐπισκέπτριας*. Ἀθήνα, 1957 (Руководство посетительницы); *Aus der Endzeit von Byzanz: Bürklüdsche Mustafa: Ein Märtyrer für Koexistenz zwischen Islam und Christentum* // *BZ*. 1957. Bd. 50. S. 397–404 (Из последних лет Византии: Бюрокродки Мустафа; Мученик за сосуществование между исламом и христианством); *Περὶ τοῦ κύρους τῆς Ἱεροσύνης τῶν Ἀγγλικανῶν ἀπὸ τῆς ἀπόψεως τοῦ Κανονικοῦ Δίκαιου τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 1958 (О действительности священства англикан с точки зрения канонического права Православной Церкви); *The Validity of the Anglican Orders, according to the Canon Law of the Orthodox Church* // *GOTR*. 1958. Vol. 4. N 1. P. 44–65 (Действительность священства англикан согласно каноническому праву Православной Церкви); *Ἡ ἐπὶ τὴν νίκην πεποίθησις τῶν πρώτων χριστιανῶν ὡς ἱεροποστολικὴ δύναμις*. Ἀθήνα, 1958 (Уверенность в победе первых христиан как миссионерская сила); *Verfassung und Aufbau der orthodoxen Kirche*. Stuttgart, 1959 (Структура и созидание Православной Церкви); *Ἡ ἐλευθερία καὶ ὁ καταναγκασμὸς εἰς τὰ προβλήματα τῆς διαδόσεως τῆς πίστεως*. Θεσσαλονίκη, 1960 (Свобода и принуждение в вопросах распространения веры); *Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ Μεγάλου Κωνσταντίνου: Αἱ ἐν Ρώμῃ ἱπποδρομῖαι πρὸ τῆς παρὰ τὴν Μουλιβίαν Γέφυραν μάχην*. Ἀθήνα, 1960

(Вклад в историю Константина Великого: Скачки в Риме перед битвой на Мульвиевом мосту); *Αἱ πρὸς ἀλλήλους σχέσεις τῶν ποιμένων τῆς Ἐκκλησίας Θεσσαλονίκη*, 1960 (Отношение друг к другу пастырей Церкви); *Die griechische Theologie // Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*. Stuttgart, 1960. Bd. 1. S. 7–37 (Греческое богословие); *Die Stellung der Laien innerhalb des kirchlichen Organismus // Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*. Stuttgart, 1960. Bd. 2. S. 92–116 (Положение мирян в церковном организме); *Ἡ θέσις τοῦ αὐτοκράτορος τοῦ Βυζαντίου ἐν τῇ θείᾳ λατρείᾳ*. Θεσσαλονίκη, 1960 (Место визант. императора за богослужением); *Ἡ συνήθεια ἐν τῷ νεωτέρῳ Κανονικῷ Δικαίῳ, ἡ φύσις, ἡ ἐπίδρασις τῆς καὶ αἱ σχέσεις τῆς πρὸς τὸ ἔθνος*. Θεσσαλονίκη, 1961 (Обыкновенное в каноническом праве, природа, влияние и его отношение к обычаю); *Παραδόσεις Ποιμαντικῆς*. Ἀθήνα, 1961 (Предания пастырства); *Συμβολὴ εἰς τὴν ἐρμηνείαν τοῦ 19ου κανόνος τῆς Ἀ' Οἰκουμένητικῆς Συνόδου*. Θεσσαλονίκη, 1962 (К вопросу о толковании 19-го правила Первого Вселенского Собора); *Εὐλαβικὸν ἀφιέρωμα*. Ἀθήνα, 1962 (Благоговейное посвящение); *Σημειώσεις τοῦ Κανονικοῦ Δίκαιου τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*. Θεσσαλονίκη, 1960–1962. Τ. 1–3 (Заметки по каноническому праву Православной Восточной Церкви); *Αἱ περὶ κοινοβιακῆς ζωῆς ἀντιλήψεις τοῦ Μεγάλου Βασιλείου*. Ἀθήνα, 1963 (Представления Василия Великого о киновиной жизни); *Μηνύματα χαρᾶς*. Ἀθήνα, 1964 (Послания радости); *Fundamental Principles of Orthodox Morality // The Orthodox Ethos: Essays in Honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America / Ed. A. J. Philirrou*. Oxf., 1964. P. 229–248 (Основные принципы христианской морали) и др.; 1829 ἡμέρα εἰς τὸ Πηδάλιον: 17 Μαΐου 1967–16 Μαΐου 1972. Ἀθήνα, 1972. Τ. 1–2 (1829 дней у кормила власти); *Τὸ δράμα ἐνὸς Ἀρχιεπισκόπου*. Ἀθήνα, 1975¹ (Драма архиепископа); *Ἀγαπισμὸς: Τὸ καινούργιο σύστημα ζωῆς*. Ἀθήνα, 1980² (Любовь: новая система жизни). Лит.: *Θεοδόρου Ε. Κοτσώνης Ἱερώνυμος* // *ΘΝΕ*. Τ. 7. Σ. 919–921; *Новый Предстоятель Элладской Церкви Архиепископ Иероним* // *ЖМП*. 1967. № 11. С. 59; *Γεωργίου, митр. Καλαβρυϊσκίου καὶ Ἐλαλιῆσκίου, μετοβιοπιστευτή*. Его Святейшеству Пимену, Патриарху Московскому [сообщение об отставке архиепископа Афинского Иеронима] // *ЖМП*. 1974. № 1. С. 4; *Νικόδημος Α. Γκατζιροῦλης, митр. Ἱερώνυμος Κοτσώνης, ὁ Ἀρχιεπίσκοπος τῶν Ἀποστολικῶν Ὁραματισμῶν*. Ἀθήνα, 1990; *Σκυρατ. ΙΙΙΠΙΣ*. 1994. С. 80–85, 91–94, 98, 107, 111, 287–288; *Γιουσιμᾶς Α., протопр. Ἱερώνυμος ὁ πατέρας μου*. Μυτιλήνη, 1999; *Κούκουνας Δ. Η Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τὸν Δογματικὸν στὸν Χριστοδολο*, 1941–2007. Ἀθήνα, 2007.

ИЕРОНИМ II [в миру Иоаннис Лиापис; греч. Ἰωάννης Λιάπης] (род. 10.03.1938, Инофита, совр. ном Беотия, Греция), архиеп. Афинский и всей Эллады с 7 февр. 2008 г. Род. в семье земледельцев и животноводов Тасоса и Димитры Лиापисов. Обучался на богословском и философском (отд-ние археологии) фак-тах Афинского ун-та. Продолжил свое образование в области византинологии в Австрии (ун-т г. Грац) и в Герма-

нии (Мюнхенский ун-т, Ин-т Восточных Церквей (Ostkirchliches Institut) в Регенсбурге). Работал ассистентом в Археологическом об-ве в Афинах под рук. А. Орландоса и преподавателем-филологом Леонтийской школы в афинском р-не Неа-Смирни, 9-й вечерней гимназии Афин, а также гимназии в Авлоне. 3 дек. 1967 г. принял монашеский постриг с именем Иероним и был рукоположен во диакона, а спустя 10



Иероним II (Лианпис), архиеп. Афинский и всей Эллады. Фотография. 2008 г.

месяцев — во иерея, возведен в сан архимандрита. Автор ряда работ по истории и богословию. В 1970 г. Афинской академией ему была присуждена награда за исследование «Средневековые памятники: Эвбеи» (Μεσαιωνικά Μνημεῖα τῆς Εὐβοίας), опубликованное в следующем году. В 1967–1978 гг. исполнял обязанности проповедника и протосинкелла Фиванской и Ливадийской митрополии, в 1978–1981 гг. — секретаря и затем генерального секретаря (архиграматевс) Свящ. Синода Элладской Церкви. Одновременно был игуменом монастырей Сагмата (Преображения Господня) (1971–1977) и *Осиос Лукас* (1977–1981). В 1981 г. И. был избран митрополитом Фиванским и Ливадийским (хиротонисан 4 окт. 1981), в епархии активно занимался благотворительной, общественной и просветительской деятельностью, в т. ч. открыл 2 дома престарелых (Фивы, Ливадия), столовую для бедных (Фивы), приют (Фивы), церковные молодежные лагеря (горы Парнас), центр реабилитации страдающих психическими заболеваниями (Ливадия),



уч-ще для детей с ограниченными возможностями (Ливадия), Центр профилактики наркомании (Ливадия), Центр исследований истории и культуры Беотии, Центр исторических и археологических исследований (мон-рь Ликуреси в Залце), образовательный центр (Алиартос), школу визант. музыки и др. За вклад в организацию здравоохранительных учреждений во вверенной ему епархии медицинский фак-т ун-та Крайовы (Румыния) присвоил И. звание почетного доктора медицины. Также является президентом Греческой кардиологической компании (ЕЛИКАР).

За время его управления епархией было возрождено 6 муж. и 17 жен. мон-рей, в числе к-рых такие значимые для греч. истории обители, как Осиос Лукас, Сагмата, Осиос Серафим, Макариотисса, Евангелистрия и *Иерусалим*.

И. участвовал в Синодальных комиссиях церковного образования, церковной собственности, отношений гос-ва и Церкви, стипендий; являлся зам. руководителя офиц. радиоканала Элладской Православной Церкви. В 1986–1998 гг. состоял членом смешанных церковно-государственных комиссий по вопросам монастырской собственности и церковного образования, а в 2005–2007 гг. – председателем Комиссии по диалогу общества и Церкви.

Во время архиепископских выборов в 1998 г. уступил неск. голосов *Христудулу*, митр. Димитриадскому, с к-рым впосл. неоднократно вступал в противоречия, в т. ч. по вопросам отношений с К-польским Патриархатом. И. также был противником организации архиепископом народных собраний, протестующих против исключения из удостоверений личности нового типа графы о вероисповедании.

7 февр. 2008 г. избран архиепископом Афинским и всей Эллады, интронизирован 16 февр. 2008 г.

Важнейшие соч.: Μεσαιωνικά Μνημεία της Εββοίας. Ἀθήνα, 1971 (Средневековые памятники Эвбеси); Οἱ ἐγκαταστάσεις τῶν Χιλιάστων στὴν Βοιωτία ἢ Πῶς ξεπουλιέται ἡ Ἐλλάδα. Ἀθήνα, 1992 (Водворение иеговистов в Беотии, или Как распродается Греция); Χριστιανικὴ Βοιωτία. Λίβαδειά, 2005. Т. 1 (Христианская Беотия).

Лит.: Новый предстоятель Элладской Православной Церкви // ЖМП. 2008. № 5. С. 92–95; Δίπτυχα. 2009. Σ. 337; http://www.ecclesia.gr/greek/archbishopdefault.asp?id=678&what_main=1&what_sub=1&lang=gr&archbishop_who=2 [Электр. ресурс: офиц. сайт Элладской Православной Церкви].

ИЕРОНИМ ИЕРУСАЛИМСКИЙ [греч. Ἱερώνυμος Ἱεροσολύμων; лат. Hieronymus Graecus] (кон. VII–VIII в.?), пресв., полемист. Автор фрагментарно сохранившегося сочинения, к-рое впервые было издано Ф. Морелем в 1612 г. под условным названием «Диалог о Св. Троице между иудеем и христианином». Трактат представлял собой, по-видимому, пространную апологию против иудеев, построенную по образцу «Диалога с Трифоном Иудеем» мч. *Иустина Философа*. Возможно, к тексту И. И. восходит фрагмент о почитании Св. Креста, приводимый у прп. *Иоанна Дамаскина* (De imaginibus oratio. III 125 // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. V. Kotter. В., 1973. Bd. 3. S. 194) и в послании папы *Адриана I* к визант. императорам, зачитанном на *Вселенском VII Соборе* (ДВС. Т. 7. С. 72), а также отрывок Cod. Paris. gr. 854. Fol. 220–225^v (*Batiffol*; ср. возражения: *Thümmel*. S. 144–145). В IX в. трактат И. И. использовал анонимный полемист, чье сочинение сохранилось среди трудов прп. *Анастасия Синаита* (PG. 89. Col. 1203–1272). Вероятно, И. И. был иерусалимским богословом, к-рый, подобно *Стефану Бострскому*, полемизировал с иудеями в эпоху персид. и араб. вторжений в Палестину. И. И. приписывается также отрывок, изданный Морелем (1598) под названием «Комментарий о действиях Крещения и признаках христианина» (др. название «Упражнение (Φιλοπονία), полезное всякому христианину»). Это сочинение, построенное в виде вопросов и ответов, принято относить к автору мессалианского круга рубежа IV и V вв. (*Rahner*); впрочем, созвучные идеи можно найти и в творениях прп. *Симеона Нового Богослова* (*Röwekamp*). В некоторых фрагментах толкований на Псалмы, принадлежащие др. авторам (*Waldis*). Соч.: CPG, N 7815, 7817, 7818; De Trinitate // PG. 40. Col. 845–859; De effectu Baptismi // Ibid. Col. 859–865; Fragm. de S. Cruce // Ibid. Col. 865; Anecdota Maredsolana / Ed. G. Morin. Maredsous, 1903. Т. 3/3. P. 122–128 (fragm. in Psalmos, spuria). Лит.: *Batiffol P.* Jérôme de Jérusalem d'après un document inédit // Revue des questions historiques. P., 1886. Т. 39. P. 248–255; *Waldis J.* Hieronymi Graeca in Psalmos fragmenta untersucht und auf ihre Herkunft geprüft. Münster, 1908; *Hausherr I.* Les grands courants de la spiritualité orientale // OCP. 1935. Vol. 1. P. 126–128; *Rahner K.* Ein messalianisches Fragment über die Taufe // ZKTh. 1937. Bd. 61. S. 258–271; *Beck. Kirche und theol. Literatur*. S. 447–448; *Stier-*

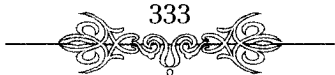
non D. Jerome of Jerusalem // EEC. P. 431; *Röwekamp G.* Hieronymus von Jerusalem // LACL. S. 291; *Thümmel H. G.* Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. В., 1992. S. 144–145, 364.

П. В. Кузенков

ИЕРОНИМ МОРАВСКИЙ [Дже-ром из Мори (Марри); лат. Hieronymus de Moravia; англ. Jerome of Moray (Murray)], муз. теоретик XIII в., монах-доминиканец, автор «Трактата о музыке» (ок. 1275). По гипотезе М. *Югло* (*Huglo*. 1994), И. М. был насельником шотл. мон-ря Элгин (обл. Мори (Марри)); по др. версии – жил в Моравии. Судя по широкой осведомленности автора (И. М. пишет, что учение *Франко Кельнского* он услышал «из уст Иоанна Бургундского», каноника из Реймса 2-й пол. XIII в.), объему и актуальности материала в трактате, И. М. работал во Франции, возможно в Парижском ун-те. Написанный в жанре суммы, «Трактат о музыке» претендует на охват всех муз. тем и проблем своего времени – от определения музыки, пифагорейской муз. арифметики, типологии и ладовой системы *григорианского пения* («плавного распева» – cantus planus) до новейших форм и жанров музыки той эпохи. Основные муз. авторитеты для И. М.: *Бозций* (нек-рые главы трактата которого «Основы музыки» И. М. переписал дословно) и *Иоанн Афвлигемский*, аль-*Фараби* и *Фома Аквинский*.

«Трактат о музыке», названный И. М. компиляцией, включает (в гл. 26) 4 крупные интерполяции, посвященные многоголосию: безымянное соч. «Общеизвестные сведения о дисканте» (Discantus positio vulgaris), трактаты «О размеренной музыке» (De musica mensurabili) *Иоанна де Гарландиа*, «Техника размеренного распева» (Ars cantus mensurabilis) *Франко Кельнского*, «Техника мотета в кратком изложении» (Ars motectorum compilata breviter) *Петра Пикардийского* – и доминиканский *тонарий* (в гл. 22).

Наряду с интерполяциями и прочими компилятивными текстами труд И. М. содержит оригинальные научные разработки и свидетельства средневек. музыкальной практики. В гл. 9, где дается определение предмета музыки (subiectum musicae) и ее материала (materia), в основе рассуждений И. М. лежит определение теологии (sacra doctrina) из «Суммы теологии» *Фомы Аквинского*. Переиначивая текст *Фомы*,



И. М. заменяет «Бог» (Deus) на «дискретный [т. е. высотно определенный] звук» (discretus sonus), а материалом музыки объявляет «гири и мензуры, примененные к звуку» (в параллельном месте у Фомы: «вещи, знаки, искупительный подвиг и весь Христос, т. е. голова и члены», — *Thom. Aquin. Sum. th. I 1. 7*). Главы 24–25 содержат уникальные практические рекомендации к сочинению («составлению») и исполнению «плавного распева». Среди методов орнаментирования распева называются *reverberatio* (букв. — отражение; апподжиатура [неприготовленное задержание] короткими длительностями) и *flos* (букв. — цветок; вибрато, или трель с верхним вспомогательным звуком). И. М. утверждает, что техника мелодического и ритмического варьирования распева (в частности, орнаментирования) приложима также к многоголосной музыке. Гл. 28 включает ценные замечания по настройке и технике игры на (2-струнной) ребеке и (5-струнной) виэле, в т. ч. впервые в западноевроп. истории описывается использование струны-бурдона (*bordunus*).

Соч.: *Tractatus de musica* / Ed. S. Cserba. Regensburg, 1935. (*Freiburger Stud. z. Musikwissenschaft*: 2).

Лит.: *Page C.* Jerome of Moravia on the «rubeba» and «viella» // *Galpin Society J.* 1979. N 32. P. 77–98; *idem.* Jerome of Moravia and Stopped-string Instruments // *Idem.* *Voices and Instruments of the Middle Ages*. L.: Melburn, 1987; *Jérôme de Moravie: Un théoricien de la musique dans le milieu intellectuelle parisien du XIIIe siècle: Actes du Colloque de Royaumont*, 1989 / Ed. C. Meyer. P., 1992; *Huglo M.* La musica del Fr. Prêcheur Jérôme de Moray // *M. Lütolf zum 60. Geburtstag* / Hrsg. v. B. Hangartner, U. Fischer. Basel, 1994. S. 113–116; *Berkold C.* Die aristotelische und die «musikalische» Zeit bei Hieronymus de Moravia // *Mittelalterliche Musiktheorie in Zentraleuropa* / Hrsg. v. W. Pass, A. Rausch. Tutzing, 1998. P. 1–6. (*Musica mediaevalis Europae occidentalis*: 4).

С. Н. Лебедев

ИЕРОНИМ ПРАЖСКИЙ [лат. *Jeronimus Pragensis*; чеш. *Jeroným Pražský*] (ок. 1378 или 1380, Прага — 30.05.1416, Констанц), чеш. мыслитель, один из лидеров гуситского религиозно-политического движения за реформу Римско-католической Церкви. Род. в семье зажиточного горожанина. В 1395–1398 гг. И. П. учился в Пражском ун-те на фак-те свободных искусств, его «детерминатором» (магистр, под рук. к-рого он получил степень бакалавра) был Я. Гус, сторонник учения англ. теолога Дж. Уиклифа. В 1399 г. И. П. получил стипендию ректора Сор-



Шествие Иеронима Пражского к месту казни. Раскрашенная гравюра из кн.: Richental U. Concilium zu Constanz. Augsburg, 1483 (РГБ)

бонны Войтеха Ранькова из Ежова для обучения в Оксфорде (1399–1401). Из Оксфорда И. П. привез теологические сочинения Уиклифа, в которых доказывалась необходимость реформирования католической Церкви, ставшие теоретической основой гусизма. И. П. принял учение Уиклифа не полностью: разделив его представления о Св. Троице, он не был согласен с его пониманием *Евхаристии* как символического воспоминания жертвы Иисуса Христа. Предположительно в 1402–1403 гг. И. П. вновь побывал в Оксфорде, где его обвинили в ереси. В 1403 или 1408 г. в свите богатого вельможи И. П. совершил паломничество в Св. землю. В 1404 г. в Сорбонне подтвердил степень бакалавра, а затем получил степень магистра свободных искусств. На рубеже 1405 и 1406 гг. И. П. выступил инициатором диспута «о формальном или реальном отличии форм между собой в божественной мысли», на к-ром отстаивал позиции философского *реализма* в споре с господствовавшим в Сорбонне *номинализмом*. И. П. пытались обвинить в ереси, и он бежал из Парижа. В 1406 г. он провел диспуты в Кёльнском, а затем в Гейдельбергском ун-те, в к-рых вновь встал на защиту реализма и также был вынужден бежать.

В 1407 г. И. П. вместе с Я. Гусом возглавил т. н. чешскую партию в

Пражском ун-те, где в результате дискуссий о реформе Церкви произошел раскол не только по религ. принципу, но и по национальной принадлежности: сторонниками реформ в основном были чехи, а нем. профессора и магистры придерживались консервативных взглядов. В это время И. П. сформулировал идею чеш. национального патриотизма, которую обнаружил на диспуте 3 янв. 1409 г. На выступлении И. П. присутствовали не только студенты и преподаватели, но и городские власти, делегация из Брабанта и князь Нассау Энгельберт. Необходимость реформ в Церкви, как считал И. П., была связана с деятельностью «союза веры и родины», с патриотической идеологией, созданной на основе идей чеш. мессиянства, к-рые впервые появились в хрониках эпохи Карла IV (1346–1378). И. П. выдвинул тезис о богоизбранности «наисвятейшего народа чешского» (*sacrosanctae nationis Bohemicae*). К понятиям «*patria*» (родина) и «*lingua*» (язык) он добавил «*sanguis*» (кровь, т. е. этническое происхождение обоих родителей) и «*fides*» (чистоту веры), в понятие «*patio*» (народ), по мнению И. П., входят все чехи, а не только представители политической и церковной элиты. Согласно положению об «особой святости», этнический чех не может быть еретиком. Носителем «чешской святости» он объявил также «наисвятейший град Прагу» — «Новый Иерусалим». Эти идеи легли в основу Кутногорского декрета 18 янв. 1409 г., составленного Гусом и его сторонниками и утвержденного кор. Вацлавом IV Чешским. Согласно декрету, главенствующее положение в Пражском ун-те отдавалось чехам. Лишенные своих привилегий, немцы покинули Чехию (ок. 2 тыс. чел.). В марте 1410 г. Пражский архиеп. Збынек Зайц, находившийся в оппозиции кор. Вацлаву IV, начал борьбу против уиклифитов (следуя булле антипапы *Alexсандра V* от 20 дек. 1409 г.). В том же месяце И. П. выступил в часовне кор. Сигизмунда I Люксембурга (Буда, ныне Будапешт), где развивал тезис Уиклифа о том, что духовенство должно находиться в подчинении светской власти. По приказу эстергомского архиепископа И. П. заключили в тюрьму, но Сигизмунд, не желавший портить отношения с братом Вацлавом IV, поддерживавшим гуситов, отпустил И. П.



Враги И. П. составили на него донос, и 29 авг. 1410 г. И. П. был вызван на допрос в Вену, где ему предъявили обвинения в оскорблении католич. Церкви и пропаганде уиклифизма. И. П. отверг большую часть обвинений, следующее слушание было назначено через 4 дня. За это время венские судьи отыскали 14 свидетелей против И. П., среди которых были нем. профессора, покинувшие Прагу. Однако перед вынесением решения, уверенный, что он будет осужден, И. П. бежал. В отсутствие И. П. суд отлучил его от Церкви, грамоту об этом архиеп. Збынек разослал по приходам.

В 1411 г. архиеп. Збынек попытался запретить богослужения в Праге, И. П. из окна дома Гуса произнес речь, в которой осудил эту меру. В 1412 г., во время гуситской агитации против продажи индульгенций, И. П. инициировал антипапское маскарадное шествие группы радикально настроенных студентов и на какое-то время стал более популярной фигурой, чем Гус. Театрально-пародийный характер имело также и его посещение Вацлава IV в замке Жебрак, куда он приехал на осле, объявив себя истинным учеником Христа.

В 1412 г. политический курс кор. Вацлава IV радикально изменился: он выступил с осуждением учения Уиклифа. В 1414 г. И. П. посоветовал Гусу поехать на *Констанцкий Собор*, чтобы очистить себя от обвинений в ереси, и обещал поддержать его. Через 4 месяца после ареста Гуса И. П. прибыл в Констанц (4 апр. 1415), несмотря на предупреждения Гуса о грозящей И. П. опасности. В течение 3 дней И. П. составил петицию имп. Сигизмунду, в которой протестовал против ареста Гуса, и вывесил открытые послания на дверях костелов и жилищ кардиналов, съехавшихся в Констанц. И. П. писал, что готов добровольно и публично защищать чистоту своей веры и добрую славу Чешского королевства. Но так и не добившись охранной грамоты и открытого слушания, И. П. по совету представителей чеш. дворянства 9 апр. 1415 г. тайно покинул город. Дело И. П. вызвало широкий резонанс, и конгрегация Собора 16 апр. того же года вызвала его для ответа, пообещав выдать ему охранную грамоту. 4 мая И. П. был арестован. После офиц. осуждения учения Уиклифа на Соборе началась открытая борьба с последователя-

ми Уиклифа. На заседании Собора 23 мая 1415 г. представители нескольких ун-тов обвинили И. П. в ереси. Имп. Сигизмунд призывал вынести приговор И. П. как ученику Гуса за 1 день. Через 3 месяца после сожжения Гуса над И. П. начался процесс в форме теологической дискуссии, состоявшейся 19 июля 1415 г. В ней участвовали среди прочих кард. Франческо *Забарелла* и Пьер *д'Айи*. И. П. указывал на то, что у Уиклифа и Гуса есть неверные теологические положения, но обвинения Гуса в ереси исходили из намеренно искаженных текстов. 11 сент. 1415 г. на заседании Собора И. П. признал осуждение Уиклифа и Гуса и отрекся от их учения, но сделал оговорку, что это не касается «тех святых правд, о которых эти мужи говорили в университетах или среди народа». Собор потребовал от И. П. полного отречения, в т. ч. от собственной ереси, что и произошло 23 сент. 1415 г. Спустя нек-рое время он утверждал, что отречение не было искренним, он хотел вернуть себе свободу и позже стыдился своего малодушия: «Я боялся огня, его жесточайшего жара и погибели».

Несмотря на «раскаяние» И. П., 24 февр. 1416 г. была создана комиссия, которая в течение 2 месяцев выслушивала новых свидетелей и составила обвинение из 107 статей. И. П. предложили ответить на каждый из пунктов обвинения, но он отказался и попросил, чтобы его выслушали. Слушание, состоявшееся 23 мая 1416 г., привлекло больше участников, чем процесс Гуса. И. П. произнес речь, в к-рой обвинил Собор в ошибочности принимаемых решений, осудил свое отречение от Гуса и уиклифизма (речь И. П. была записана учеником Гуса Петром из Младонёвице). И. П. утверждал, что большинство статей обвинения — ложь, следов., его можно поставить в один ряд с невинно осужденными Сократом, Боэцием, библейскими пророками, апостолами и Иисусом Христом. И. П. подчеркивал, что пришел на Собор добровольно, и объявил о готовности умереть. Итальянский гуманист Дж. Ф. Поджо Браччолини, присутствовавший на Соборе, сравнил И. П. с ораторами античности, восхищаясь его поведением, обликом, речью.

30 мая 1416 г. И. П. обвинили в ереси и в оскорблении Чешского королевства, поскольку он «подстрекал

дворянство к бунту и беспорядкам, собирал толпы, разделял народ, настраивал горожан друг против друга, грабил храмы». Хотя в последнем слове И. П. повторил, что остается верным католиком, выступающим лишь против роскошной жизни прелатов, он был приговорен к сожжению.

В марте 1413 г. И. П. выступил в Кракове перед кор. Владиславом II Ягеллоном, знатью и прелатами Польско-Литовского гос-ва. Реакция польск. иерархов была негативной, но, учитывая то, что И. П. является гостем короля, его не пытались задержать. Из Кракова И. П. по приглашению вел. кн. Витовта поехал в Великое княжество Литовское. Согласно документам Констанцкого Собора, у стен Витебска, где князя встречали католич. и правосл. процессии, И. П., не обратив внимания на процессию католиков, вышел на встречу православным и преклонил колена перед их иконами. По тем же документам, в Пскове И. П. участвовал в литургии, почтил иконы и, возможно, причастился под 2 видами. В дискуссии с католич. епископом Вильно о том, следует ли заново крестить православных, И. П. указывал, что они уже являются христианами, поэтому им лишь следует объяснять «римскую веру».

В русской историографии XIX в. ученые-слависты (Е. П. Новиков, А. Ф. Гильфердинг, А. С. Будилович, А. Н. Нарцов) писали о близости гусизма к Православию. Совр. чеш. исследователь гусизма Ф. Шмагель утверждает, что идея Причастия под 2 видами возникла у гуситов под влиянием практики первоначальной апостольской Церкви и что И. П. по возвращении из Литвы сообщил о подобной традиции, сохранившейся в Восточнохристианской Церкви. Соч.: *Šmahel F. Jeroným Pražský*. Praha, 1966. S. 195–216; *idem*. Neznámý dopis mistra Jeronýma Pražského // *Septuaginta P. Spunár oblate*. Praha, 2000. S. 385–390.

Ист.: *Historické spisy Petra z Mladonovic a jiné zprávy a paměti o M. Janovi Husovi a M. Jeronýmovi z Prahy* / Ed. V. Novotný. Praha, 1931. (Fontes rerum Bohemicarum; 8); *Poggii Florentini ad Leonardum Aretinum epistola* // *Prosatori Latini del Quattrocento* / Ed. E. Garin. Mil., 1952. P. 228–241; *Hus a Jeroným v Kostnici*. Praha, 1953; *Лаврентий из Бржезловой*. Гуситская хроника. М., 1962. С. 30–31, 36–37, 38–41; *Šmahel F. Jeroným Pražský*. Praha, 1966. S. 217–234; *Хрестоматия по истории юж. и зап. славян*. Минск, 1987. Т. 1. С. 186; *Гуситское движение в освещении современников* / Сост., пер.: Л. П. Лаптева. М., 1992. С. 11–13, 59–74.



Лит.: *Руколь Б. М.* Письмо Поджо Браччолини к Леонардо Аретинскому и рассказ Младеновича как источники об Иерониме Пражском // УЗ Ин-та славяноведения АН СССР. М., 1954. Т. 3. С. 421–433; *она же.* Источники об Иерониме Пражском // Славяне в эпоху феодализма. М., 1978. С. 335–340; *Smidt Ch. B.* A Fifteenth Century Translation of Poggios' Letter on Jerome of Prague // Archiv für Reformationsgeschichte. Gütersloh, 1967. Bd. 58. S. 5–15; *Pihlý J.* Jérôme de Prague: Un orateur progressiste du Moyen Age. Gen., 1974; *Лантвева Л. П.* Рус. историография гуситского движения. М., 1978; *она же.* Реформатор второго плана // Человек второго плана в истории. Р.-н/Д., 2005. Вып. 2. С. 26–53; *Šmahel F.* Univerzitní kvestie a polemiky mistra Jeronýma Pražského // Acta Universitatis Carolinae: Historia Universitatis Carolinae Pragensis. Praha, 1982. Т. 22. N 2. S. 7–41; *idem.* Husitská revoluce. Praha, 1993. Т. 2. S. 274–282; *idem.* Husitské Čechy. Praha, 2001. S. 277–282; *idem.* Akta kostnického procesu mistra Jeronýma Pražského // Studie o rukopisech. Praha, Т. 34. 2001. S. 85–96; *Kořán J.* Knihovna mistra Jeronýma Pražského // Český časopis historický. Praha, 1996. Т. 94. N 3. S. 590–600.

Г. П. Мельников

ИЕРОНИМ СИМОНОПЕТРСКИЙ [Ἱερόνυμος ὁ Σιμωνοπετριτικός] (1871–7.01.1957, Афины), игум. мон-ря *Симонопетра*, старец. Происходил из дер. Реиздере в М. Азии. В миру носил имя Иоанн. С детства отличался благочестием и таким послушанием, «что уже тогда мог бы послужить примером всему монастырю» (*Хрисанф.* 2009. С. 196). Его мать и сестры впосл. приняли монашество.

В 17 лет Иоанн принял постриг в мон-ре Симонопетра. В числе различных послушаний исполнял обязанности секретаря, библиотекаря и др. Некоторое время перед началом первой мировой войны занимал должность эконома в ц. Вознесения Господня в Афинах — подворье монастыря Симонопетра. Одним из его духовных наставников был свт. *Нектарий Эгинский*, митр. Пентапольский.

И. С. известен как мелург и гимнограф. Составлял молебные каноны и службы, гл. обр. в честь афонских святых (напр., в честь покровителей Симонопетры равноап. Марии Магдалины и прп. Симона Мироточивого).

И. С. был кротким и молчаливым, отличался нестяжанием и смиренностью: носил ветхую одежду, спал сидя, ночами тайно чистил монастырский нужник.

За аскетическую жизнь и духовные дарования И. С. пользовался большим авторитетом и в 1920 г. был избран игуменом Симонопет-

ры. «Он был столпом мон-ря и его оберегом, преподавая урок и в больших, и малых делах» (Там же. С. 168). Хотя в мон-ре было принято причащаться 2 раза в месяц, И. С., совершавший литургию каждый день, ежедневно принимал Св. Таины. Его примеру следовали ученики. По своему смирению И. С. ничего не говорил от себя, но только указывал в святоотеческих книгах подходящее к случаю место.

И. С. участвовал в работе комиссии по составлению «Уставной хартии Св. Горы Афонской» (1924). Во время нестроений, вызванных церковными нововведениями, И. С., отстаивавший традиции, был оклеветан и изгнан из монастыря (1931). Вместе с ним в знак протеста мон-рь покинули 20 монахов. После 4-месячного пребывания в мон-ре *Кутлумиш* И. С. был назначен духовником Вознесенского подворья в Афинах и прожил там 26 лет.

Сохранилось 10 тыс. писем старца к духовным чадам.

Лит.: *Μουσιῆς Ἀγιορείτης, μον.* Ἱερόνυμος Σιμωνοπετριτικός ὁ Γέρον τῆς Ἀναλήψεως. Ἁγιον ἤΟρος, 1991; *Хрисанф, иером.* Сыны Света: Восп. о старцах Афона. М., 2009. С. 119–120, 137–143, 146–147, 167–169, 196–199, 222–223, 241.

ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ

[лат. Hieronymus Stridonensis], или Евсевий Иероним [лат. Eusebius Hieronymus] (ок. 347, Стридон — 30.09.419/20, Вифлеем), блж. (пам. 15 июня, пам. зап. 30 сент.), пресвитер, библиист, экзегет, переводчик Свящ. Писания, один из 4 великих учителей Зап. Церкви.

Жизнь. Источники. Основные сведения о жизни И. С. содержатся в его сочинениях. Первостепенную важность имеют его письма (Ер. 7. 11–12; 15. 1–5; 16. 1–2; 22. 30; 46. 10–12; 66. 14; 108. 6–29; 123. 10; 143. 1–2), а также предисловия к различным сочинениям (см.: *Cavallera.* 1922. Т. 1. Р. VI). Особое место занимает трактат «О знаменитых мужах», в 135-й автобиографической главе к-рого И. С. кратко говорит о своем происхождении и описывает свою лит. деятельность (*Hieron.* De vir. illust. 135). Ряд биографических сведений содержится в «Хронике» И. С., а также в «Апологии против книг Руфина». Др. источником являются свидетельства совр. И. С. церковных писателей. Это прежде всего письма, адресованные И. С. Римскими папами св. *Дамасом I* (Ер. 19, 35) и *И-*



Блж. Иероним Стридонский.
Фрагмент иконы
«Святые Антоний Великий, Иероним Стридонский, Николай Чудотворец, Иаков Зеведеев (?)». XVI в. (ГРМ)

нокентием I (Ер. 136), блж. *Августин*ом Гиппонским (Ер. 56, 67, 101, 104, 110, 116, 131, 132), еп. *Феофилом* Александрийским (Ер. 87, 89, 90, 113), свт. *Епифанием* Кипрским (Ер. 51, 91), друзьями И. С.— *Паммахи*ем и *Океаном* (Ер. 83). Особую ценность имеют сочинения *Руфина Аквилейского* «Апология против Иеронима», «Апология» к Римскому папе св. *Анастасию I* и предисловие к переводу трактата *Оригена* «О началах». *Сульпиций Север* в «Диалогах» приводит со слов аквитанского мон. Постумиана, лично знавшего И. С., сведения о вифлеемском периоде жизни последнего (*Sulp. Sev.* Dial. I 7–9). *Палладий*, еп. Еленопольский, в «Лавсаике» пишет о И. С. со слов враждебно настроенных к нему лиц (*Руфина Аквилейского, Посидония Фиваидского*) (*Pallad.* Hist. Laus. 36. 6–7; 41. 1–2). В «Хронике» *Проспера Аквитанского* содержатся сведения о времени рождения, вифлеемском периоде жизни и о смерти И. С. (*Prosper.* Chron. // PL. 51. Col. 576, 586, 592). В трактате *Геннадия Марсельского* «О церковных писателях» (продолжающем трактат И. С. «О знаменитых мужах») сообщается о лит. деятельности и возрасте И. С., а также о характере его полемики с Руфином (*Gennad. Massil.* De script. eccl. Prol; 17). Предполагают, что пролог сочинения Геннадия, где содержатся сведения о И. С., ему не принадлежит: он отсутствует во мн. рукописях, а помещенные в нем сведения о И. С. заимствованы гл. обр. из «Римской истории» *Аммиана Марцеллина* (*Vaccari.* Le Antiche vite. 1920. P. 1–4; *Cavallera.* 1922. Т. 2. P. 137). Наиболее важные исследования но-



вого и новейшего времени, посвященные жизни И. С.: *Tillemont*. 1707; *Stilting*. 1762; *Collombet*. 1844; *Vallarsi*. 1845; *Zöckler*. 1865; *Grützmacher*. 1901–1908; *Brochet*. 1905; *Cavallera*. 1922; *Penna*. 1949; *Antin*. 1951; *Steinmann*. 1958; *Nautin*. 1972, 1973, 1974; *Kelly*. 1975; *Rebenich*. 1992, 2002; *Maraval*. 1995; *Williams*. 2006. Среди немногих отечественных исследований выделяются работы Н. И. Щеголева (*Щеголев*. 1863) и А. Ф. Диесперова (*Диесперов*. 1916; 2002². С. 3–118). Хронология жизни и лит. деятельности И. С. специально рассматривается Г. Грюцмахером (*Grützmacher*. 1901, 1969. Bd. 1. S. 41–102), Ф. Каваллерой (*Cavallera*. 1922. Т. 2. Р. 1–63), П. Нотеном (*Nautin*. 1972–1974, 1972/1973, 1973, 1974, 1979; *L'activité*. 1983) и М. Уильямсом (*Williams*. 2006. Р. 267–301). Аннотированную библиографию по всем вопросам, касающимся жизни, лит. деятельности и учения И. С., см.: *Vaccari*. Bollettino. 1920; *Antin*. 1959. Р. IX–LII; *Gribomont*. 1986. Р. 212–246.

Происхождение, детство, образование (ок. 347–368). Дата рождения И. С. точно неизвестна; согласно Просперу Аквитанскому, он род. в 331 г. (*Prosper*. Chron. // PL. 51. Col. 576; ср.: *Gennad. Massil. De script. eccl. Prol.*). Несмотря на то что эта традиц. дата поддерживалась нек-рыми совр. авторами (см., напр.: *Hamblenne*. 1969. Р. 1113; *Kelly J.* 1975. Р. 1, 337–338), были предложены др. даты, к-рые в большей степени согласуются с остальными сведениями о жизни И. С., содержащимися в его собственных сочинениях: между 340 и 350 гг. (*Grützmacher*. 1969. Bd. 1. S. 48, 105), 344 г. (*Forget*. 1924. Col. 894), 347 г. (*Cavallera*. 1922. Т. 1. Р. 3; Т. 2. Р. 10); последняя дата в наст. время считается общепризнанной (*Gribomont*. 1986. Р. 213; *Rebenich*. 2002. Р. 4; *Williams*. 2006. Р. 15, 268). По сообщению самого И. С., он род. в небольшом укрепленном городке Стридон (орпидум Stridonis), расположенном на границе Далмации и Паннии (*Hieron*. De vir. illustr. 135; ср.: Ер. 66. 14). Однако точное местонахождение этого городка не установлено (*Kelly J.* 1975. Р. 5; *Williams*. 2006. Р. 268). Предполагают, что Стридон мог находиться или в Вост. Италии, где она граничила с этими провинциями (*Vallarsi*. 1845. Col. 7–8, 13; *Cavallera*. 1922. Т. 1. Р. 3; Т. 2. Р. 69–71), или в Далмации, недалеко от границы с Паннией, поскольку еп. Палла-

дий, лично знавший И. С., называл его «далматинцем» (*Pallad. Hist. Laus*. 41. 2; см.: *Kelly J.* 1975. Р. 1, 5; *Altaner B.* Patrologie. Freiburg i. Br., 1978. S. 394).

И. С. род. в знатной и богатой семье, возможно греч. (*Kelly J.* 1975. Р. 6) или лат. происхождения (*Cavallera*. 1922. Т. 1. Р. 3), владевшей собственностью в Стридоне и обширными поместьями с многочисленными рабами и слугами (*Hieron*. Ер. 66. 14; Adv. Rufin. I 30). Выдвинутая архиеп. *Филаретом* (*Гумилевским*) гипотеза о слав. происхождении И. С. (*Филарет*. Учение. Т. 2. С. 259. Примеч. 1) была подвергнута критике Диесперовым (*Диесперов*. 2002. С. 8) и не поддерживается совр. исследователями. Хотя в семье И. С. говорили по-латыни, от местных крестьян и рабов И. С. научился отдельным выражениям иллирийского языка (*Hieron*. In Is. Col. 253; *Kelly J.* 1975. Р. 8). Из членов семьи И. С. известны имена его отца — Евсевий (*Hieron*. De vir. illustr. 135), тетки по материнской линии — Касторина (Ер. 13) и младшего брата — Павлиниан; имена его матери, бабки и младшей сестры неизвестны (см.: Ер. 7. 4; 22. 30; Adv. Rufin. I 30). Родители И. С. были христианами (Ер. 82. 2; Praef. in Job. Col. 1082), однако по традиции своего времени не спешили крестить детей, ограничиваясь их *катехуменатом* (*Cavallera*. 1922. Т. 1. Р. 4; *Kelly J.* 1975. Р. 7). С раннего детства И. С. воспитывался вместе со своим сверстником Бонозом, также принадлежавшим к знатной и богатой семье и вполн. ставшим одним из самых близких его друзей (*Hieron*. Ер. 3. 4–5). С 6 до 12 лет И. С. вместе с Бонозом посещал в Стридоне начальную школу (предположения о его домашнем обучении малообоснованны — см.: *Kelly J.* 1975. Р. 7), где нередко подвергался побоям чересчур строгого учителя (*Hieron*. Adv. Rufin. I 30; Ер. 3. 4). Вероятно, там же он приобрел первоначальные знания греч. языка (In Jerem. Col. 838; *Kelly J.* 1975. Р. 8).

В возрасте 11–13 лет И. С. был отправлен отцом для продолжения грамматико-риторического образования сначала в соседнюю Аквилею (*Williams*. 2006. Р. 270), затем в Рим (*Hieron*. In Gal. Col. 308, 340; In Abas. Col. 1329). Там наставниками И. С. и приехавшего с ним Боноза стали рим. учителя — грамматист Элий Донат и ритор *Викторин Марий*, под руководством к-рых И. С. изучал нау-

ки тривиума — грамматику, поэтику и риторику — и читал классических лат. прозаиков и поэтов (Chron. Col. 687–688; Adv. Rufin. I 16; In Eccl. Col. 1019; In Gal. Col. 308). Он продолжал учиться в грамматической школе еще в течение 6 лет после того, как Марий Викторин в 362 г. был вынужден оставить преподавание (In Abas. Col. 1329). В качестве упражнения И. С. часто переписывал книги лат. классиков и постепенно создал для себя целую библиотеку (Ер. 22. 30). В изучении греч. языка и философии И. С. достиг гораздо меньших успехов (*Rufin*. Apol. in Hieron. II 7; *Hieron*. Ер. 17. 2); впрочем, уже в Риме он, вероятно, приобрел знания разговорного греч. языка и риторико-философской терминологии (*Courcelle P.* Late Latin Writers and Their Greek Sources. Camb. (Mass.), 1969. Р. 58–89). Во время учебы в Риме И. С. поддавался соблазнам столичной жизни и часто проводил время, предаваясь праздным увеселениям, о чем позже ему пришлось горько сожалеть (*Hieron*. Ер. 2; 3. 1; 4. 2; 7. 3–4).

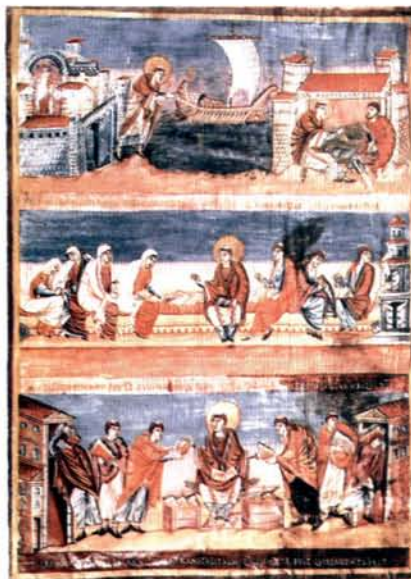
О духовной жизни И. С. в этот период известно мало, однако именно в Риме он принял крещение вскоре после того, как в 366 г. на Римскую кафедру был избран св. Дамас (Ер. 15. 1; 16. 2; ср.: *Vallarsi*. 1845. Col. 184). В Риме же он познакомился с учившимися там соотечественниками Руфином Аквилейским и Гелиодором, а также с молодым рим. аристократом Паммахием (*Hieron*. Ер. 3. 1–4; 48. 1; 49. 1; In Abd. Col. 1098). Вместе с ними И. С. имел обыкновение по воскресеньям посещать могилы апостолов и мучеников в катакомбах (In Ezech. Col. 375).

Монашество и первая поездка на Восток (368–382). По окончании учебы в 368 или 369 г. И. С. вместе с Бонозом отправился в Галлию, в г. Треверы (ныне Трир, Германия), где находилась одна из резиденций имп. *Валентиниана I*, вероятно для того, чтобы по желанию родителей начать светскую карьеру. Там же он изучал христ. лит-ру, переписывая сочинения известного галльского богослова свт. *Илария* Пиктавийского (*Hieron*. Ер. 5. 2), и, очень скоро увлекшись идеалами христ. аскетизма, решил принять монашество (Ер. 3. 5; *Pellistrandi*. 1988. Р. 19). Возможно, определенное влияние на него оказал дух вост. аскетизма, привнесенный в Галлию свт. *Афанасием I Великим*; существует предположение,



что И. С. и Боноз были теми 2 чиновниками, о которых рассказывает блж. Августин, решившими под влиянием чтения «Жития св. Антония», написанного свт. Афанасием, оставить светскую карьеру и посвятить жизнь служению Богу (см.: *Aug. Confess.* VIII 6. 15; *Rebenich.* 2002. P. 7). Ок. 370 г. И. С. вместе с Бонозом вернулся в Стридон, а затем отправился в Аквилею, где в то время вокруг местного еп. Валериана образовался тесный кружок аскетически настроенных образованных христиан — «хор блаженных», как его называл И. С. (*Hieron. Chron. Col.* 697–698), куда входили также Руфин, Илиодор, буд. еп. Альгинский, и пресв. Хромаций, буд. еп. Аквилейский (Ер. 3. 3; 7. 4). Тогда же И. С. познакомился с пресв. Евагрием (впосл. архиеп. Антиохийский), к-рый в 362/3 г. приехал на Запад вместе со ссыльным еп. Евсевием Верцелльским и оставался там нек-рое время после смерти последнего в 371 г. Однако вскоре неприязни с родными, глубоко разочарованными тем, что И. С. оставил светскую карьеру, а также споры среди членов «аквилейского кружка» о наилучшем способе аскетического совершенствования вынудили И. С. покинуть Аквилею и отправиться в паломничество на Восток — на родину христ. аскетизма (Ер. 3. 3; *Kelly J.* 1975. P. 33–35; *Rebenich.* 2002. P. 12).

В кон. 372 г. (*Kelly J.* 1975. P. 36; *Williams.* 2006. P. 272; др. датировки: 373 — *Grützmacher.* 1969. Bd. 1. S. 44; *Gribomont.* 1986. P. 214; весна 374 — *Cavallera.* 1922. T. 1. 25; T. 2. P. 13) И. С., намереваясь достичь Иерусалима как конечной цели (*Hieron.* Ер. 22. 30), сначала по морю прибыл в Грецию, где посетил Афины (In Tit. Col. 572; In Zach. Col. 1509), затем, пройдя Фракию, прибыл в К-поль, а оттуда отправился через Понт, Вифинию, Галатию, Каппадокию и Киликию в Сирию, так что в кон. 373 г. прибыл в Антиохию, где его принял уже находившийся там пресв. Евагрий (Ер. 3. 3; *Vita Malch.* 2). И. С. пробыл в гостях у Евагрия довольно долго, проводя время в посте, молитве, бдениях и чтении, причем не столько Свящ. Писания, сколько светской лит-ры, к-рая тогда еще казалась ему гораздо более изысканной, чем грубый язык библейских пророков (Ер. 22. 30). Жаркий климат и суровая аскетическая жизнь стали причиной частых болезней И. С.



Сцены из жизни
блж. Иеронима Стридонского.
Миниатора из Библии кор. Карла Лысого.
846 г. (Paris. lat. 1. Fol. 3v)

(Ер. 3. 1–3). Во время одной из них, когда он лежал, охваченный сильной лихорадкой, ему было видение, подробно описанное им в одном из писем. Внезапно «восхищенный в духе», И. С. предстал перед престолом Божественного Судии, окруженного небесной славой и святыми ангелами. В ответ на вопрос «кто ты?» И. С. назвал себя христианином. Но Восседавший сказал: «Лжешь! Ты цicerонианин, а не христианин. Ибо «где сокровище твое, там и сердце твое» (ср.: Мф 6. 21)» (Ер. 22. 30). После этого И. С. подвергся жестокому бичеванию, но стоявшие вокруг престола умоляли, чтобы Бог простил его, если он даст клятву никогда более не читать языческой литературы. И. С. принес клятву со словами: «Господи! Если когда-нибудь я буду иметь мирские книги, если я буду читать их, — [значит], я отрекся от Тебя» (*Ibidem*). По словам И. С., это не была простая галлюцинация или сновидение: «У меня даже были сини плечи, я чувствовал после сна боль от ударов, — и с тех пор с таким усердием стал читать Божественные [книги], с каким не читал прежде мирских» (*Ibidem*; о датировке этого сновидения существуют разные мнения: хотя большинство соотносит его с антиохийским периодом жизни И. С., нек-рые полагают, что это могло произойти и во время пребывания И. С. в Трире — *Rebenich.* *Hieronymus und sein Kreis.* 1992. S. 37; *Idem.* 2002. P. 9).

Впосл. И. С. не воспринимал серьезно данную им во сне клятву и продолжал в сочинениях цитировать классиков (на что не преминул указать Руфин — *Rufin. Apol. in Hieron.* II 6; *Hieron. Adv. Rufin.* I 30–31; III 32), но, вероятно, это событие побудило его в нач. 375 г. удалиться для аскетических подвигов в Халкидскую пустыню (*heremus Chalcidos*), находившуюся на юго-востоке от Антиохии, между Иммами и Бероей (ныне *Халеб*), где жили монахи-анакхореты, среди к-рых он пробыл полтора или 2 года (*Hieron. Vita Malch.* 3; Ер. 5. 1; 15. 3; вопрос о длительности и обстоятельствах пребывания И. С. в пустыне остается предметом дискуссии — см.: *Cavallera.* 1922. T. 2. P. 12–20; *Kelly J.* 1975. P. 52–56; *Rebenich.* *Hieronymus und sein Kreis.* 1992. S. 86–98; *Williams.* 2006. P. 273–275). Несмотря на перенесенные болезни, И. С. вел здесь еще более суровый образ жизни, чем в Антиохии. Обуздывая плоть, он проводил дни в посте, трудах и чтении Свящ. Писания, а ночи — в бдениях и молитвах (*Hieron.* Ер. 30. 7). «Я пребывал в уединении, — вспоминал И. С., — потому что был исполнен горести. Источенные члены мои были прикрыты вретисшем, а загрязненная кожа напоминала кожу эфиопов. Каждый день слезы, каждый день стенания, и когда сон грозил захватить меня во время этой борьбы, я слагал на голую землю мои кости, едва державшиеся в суставах» (Ер. 22. 7). Помимо физического аскетизма И. С. предавался и своего рода «интеллектуальному аскетизму»: он не только изучал греческий язык, переписывая рукописи (Ер. 5. 2; 17. 2), но и, воспользовавшись присутствием среди местных монахов еврея, обращенного в христианство, ревностно принялся за изучение евр. языка, что впосл. способствовало его библейским занятиям (Ер. 125. 12). Из пустыни И. С. вел активную переписку с друзьями — Флорентином, Хромацием, Илиодором, а также с представителями местного клира и папой св. Дамасом; здесь же он написал первые сочинения — «Комментарий на Книгу пророка Авдия» и «Житие Павла Фивейского» (*Cavallera.* 1922. T. 1. P. 44–45; T. 2. P. 16–17; *Williams.* 2006. P. 276). И. С. вступил в жаркий спор с местными монахами, требовавшими подписать тринитарную формулу, к-рую он считал противоречащей Никейской вере (Ер. 15. 3;



Ер. 17. 2–3). В результате И. С. был вынужден покинуть пустыню и вернуться в Антиохию. В Антиохийской Церкви в это время существовал раскол. Глава одной из конфликтовавших партий, *Павлин III*, еп. Антиохийский, ища себе новых сторонников, по совету Евагрия, к-рый, как и папа св. Дамас (*Damas*. Ер. 3), был его неизменным приверженцем, рукоположил И. С. во пресвитера; однако И. С. поставил условием, что он останется свободным монахом и не будет подлежать чьей-л. юрисдикции (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros.* 41; точная дата рукоположения И. С. неизвестна; оно могло иметь место между 376–379 – см.: *Canellis*. 2003. P. 15; *Williams*. 2006. P. 275). Тогда же И. С. познакомился с приехавшим в Антиохию др. сторонником еп. Павлина – свт. Епифанием Кипрским, с к-рым его вполн. связала длительная дружба (*Cavallera*. 1922. Т. 1. P. 75. Not. 2). В Антиохии И. С. посещал лекции по Свящ. Писанию и апологетике *Аполлинария* Лаодикийского (Младшего) (*Hieron.* Ер. 84. 3).

Ок. 381 г. И. С. покинул Антиохию и прибыл в К-поль (*Contr. Ioan. Hieros.* 41; *Williams*. 2006. P. 277; др. датировки: 379 – *Cavallera*. 1922. Т. 1. P. 59; 380 – *Kelly J.* 1975. P. 66). Существуют различные предположения о том, что побудило И. С. отправиться туда. Возможно, он хотел принять участие в готовившемся *Вселенском II Соборе* (*Williams*. 2006. P. 277) и поддержать на нем еп. Павлина Антиохийского в его споре со свт. *Мелетием* Антиохийским (*Antin.* 1951. P. 71; *Kelly*. 1975. P. 66–67; *Rebenich*. 2002. P. 22); возможно, эта поездка была вызвана стремлением И. С. к дальнейшему интеллектуальному росту (см.: *Cavallera*. 1922. Т. 1. P. 58). В К-поле И. С. близко познакомился с находившимся там свт. *Григорием Богословом*, к-рый стал для него новым наставником (праеceptor), под его руководством И. С. продолжил библейские занятия (*Hieron. De vir. illustr.* 127; *In Is.* 6. 1; Ер. 50. 4; 52. 8). Благодаря свт. Григорию И. С. стал изучать экзегетический метод и труды Оригена, часть из к-рых он перевел на латынь (*Kelly J.* 1975. P. 71). Позже И. С. также познакомился с прибывшими в К-поль друзьями свт. Григория Богослова – свт. *Григорием* Нисским и свт. *Амфилохием* Иконийским, к-рые читали ему и свт. Григорию Богослову свои антиарианские сочинения (*Hieron.*

De vir. illustr. 128, 133). Предполагают, что И. С. принимал участие во II Вселенском Соборе и участвовал в жарких дебатах по вопросу о выборах нового Антиохийского епископа вместо свт. Мелетия, умершего в ходе заседаний Собора, хотя сам И. С. нигде прямо не говорит об этом (*Cavallera*. 1922. Т. 1. P. 62; *Kelly J.* 1975. P. 69–70). На Соборе свт. Григорий Богослов, вероятно не без участия И. С., встал на сторону еп. Павлина, а не *Флавиана I*, преемника свт. Мелетия, что в конце концов привело к его собственному уходу с К-польской кафедры (*Grützmacher*. 1969. Bd. 1. S. 180; *Steinmann*. 1958. P. 100).

Возвращение в Рим (382–385).

После окончания Собора И. С. пробыл в К-поле неск. месяцев. В 382 г. по приглашению еп. Павлина Антиохийского и свт. Епифания Кипрского он отправился в Рим, чтобы в качестве их секретаря и переводчика принять участие в Римском Соборе, созданном папой св. Дамасом для разрешения разногласий между Западом и Востоком, связанных с антиохийским расколом и учением Аполлинария Лаодикийского (*Hieron.* Ер. 108. 6; 127. 7). На Римском Соборе И. С. показал обширную эрудицию, прекрасное знание языков и начитанность в церковной лит-ре, так что папа св. Дамас поручил ему составить исповедание веры, к-рое должны были подписывать аполлинаристы, чтобы быть принятыми в общение с Церковью (*Rufin. De adult. lib. Orig. // PG.* 17. Col. 629–630; *Kelly J.* 1975. P. 83). Постепенно между И. С. и св. Дамасом сложились доверительные отношения, вскоре папа назначил И. С. личным секретарем для помощи ему в переписке с Вост. Церквями и редактировании церковных документов (*Hieron.* Ер. 123. 9; *Adv. Rufin.* III 20). Св. Дамас поощрял библиологические и экзегетические занятия И. С., к-рый в свою очередь помогал папе в истолковании трудных библейских мест, обращаясь к языкам оригинала, о чем свидетельствует их переписка, посвященная экзегетическим вопросам (см.: *Hieron.* Ер. 19–21; 35–36). По просьбе папы И. С. перевел на латынь 2 гомилии Оригена на Книгу Песни Песней Соломона и начал перевод трактата *Дидима Сленица* «О Святом Духе» (*Praef. in Cant. Col.* 1117–1118; *Praef. ad Paulinian. Col.* 101–103). Ввиду того что в то время на Западе использова-

лись разные лат. редакции НЗ, державшие множество ошибок и искажений, папа св. Дамас в 383 или 384 г. поручил И. С. сверить с греч. оригиналом и исправить в соответствии с ним лат. перевод 4 Евангелий, а затем – остальной текст НЗ и Псалтирь (см.: *Praef. in quat. Evang. Col.* 525–527). Одновременно И. С. совершенствовался в евр. языке, прибегнув к помощи раввина, тайно дававшего ему уроки и снабжавшего его книгами из рим. синагоги (Ер. 36. 1; *Kelly J.* 1975. P. 84).

Деятельность И. С. по изучению и переводу Свящ. Писания, а также его разносторонняя одаренность и безупречная нравственность способствовали образованию тесного кружка его почитателей, в к-рый входили мн. христиане, принадлежавшие к родовой рим. аристократии, – Океан, Рогациан, пресв. Домнио и группа благочестивых рим. матрон с их семьями – вдовы Марцелла (с матерью Альбиной) и прп. *Павла* (с 5 детьми, в т. ч. старшими дочерьми прп. *Евстохией* и *Блезиллой*), женщины и девушки – Азелла, Лея, Марцеллина, Фелиция, Фабиола, Принципия и др. (см., напр.: *Hieron.* Ер. 33. 1; 34. 1; 45. 7). Еще до знакомства с И. С. их объединяли живой интерес к изучению Свящ. Писания, стремление к аскетической жизни и духовному совершенству; в лице И. С. они нашли талантливую учителя и опытного духовного наставника. Он неоднократно посещал дома Марцеллы и прп. Павлы, где собирались и др. члены кружка, разбирая трудные библейские места и отдельные вопросы христ. вероучения и нравственности, о чем свидетельствует их обширная переписка (см.: Ер. 22–34; 37–45). Иногда в ходе библейских занятий И. С. приходилось давать ученицам уроки евр. языка; вскоре они научились петь псалмы на языке оригинала (Ер. 30. 1–2; *Kelly J.* 1975. P. 97). В беседах и письмах к ним И. С. доказывал безусловное превосходство целомудренной жизни, к к-рой он побуждал своих новых знакомых (самым ярким примером является письмо И. С. к Евстохии – *Hieron.* Ер. 22). И. С. пользовался доверием и покровительством папы и знатных рим. семейств, он достиг почета и уважения у граждан столицы, его называли святым, смиренным и образованным и воспринимали как буд. преемника престарелого понтифика (Ер. 45. 3).





Однако вскоре отношение к И. С. изменилось. В окт. или нояб. 384 г. внезапно скончалась старшая дочь прп. Павлы Блезилла, к-рая вскоре после смерти мужа под влиянием И. С. и своей матери резко изменила прежний светский образ жизни и в течение неск. месяцев практиковала самый суровый аскетизм, подорвавший ее здоровье. Этим воспользовались определенные круги рим. христиан, враждебно настроенных к усилению влияния монашества, для нападков на него и его главного проповедника — И. С. (Ер. 38. 5; 39. 6), к-рый помимо писем к Евстохии и Блезилле еще в 383 г. написал специальный трактат против рим. мирянина Гельвидия, отрицавшего приснодевство Богоматери и ставившего под сомнение монашество и превосходство девства над браком (см.: Adv. Helvid. 1–2; *Gennad. Massil. De script. eccl.* 32). Самого И. С., проповедовавшего девство и воздержание, стали подозревать в незаконной связи с Павлой, в доме к-рой он часто проводил целые дни (*Hieron.* Ер. 45. 1–3). Кроме того, нек-рые консервативно настроенные верующие и клирики были недовольны сделанным И. С. переводом Евангелий, в к-ром они усмотрели отступление от древней лат. традиции (Ер. 27. 1), а также его восторженным отношением к Оригену (Ер. 33. 5). К тому же многие отмечали, что И. С., безжалостно бичуя пороки рим. христиан (*Hieron.* Ер. 21. 13; 22. 28; 27. 2; Adv. Helvid. 21), никогда не направлял острия критики в адрес своего покровителя папы св. Дамаса (см., напр.: *Amm. Marc. Res gest.* XXVII 3. 12–15). И. С. был готов покинуть Рим, но надеялся на покровительство папы св. Дамаса. Однако 11 дек. 384 г. папа умер, на его место был избран отличавшийся простотой и неученостью диак. *Сирций*, к-рого единогласно поддержали мн. рим. верующие, клирики и имп. Валентиниан II.

Сознавая, что ему трудно будет жить во враждебном окружении в шумном столичном городе, И. С. собиравшийся, оставив Рим, предаться любимым занятиям в монастырском уединении. Когда же прошел слух, что вместе с ним в Иерусалим собирается отправиться Павла, это вызвало бурю негодования и слепой ненависти к И. С. со стороны толпы (Ер. 45. 2). Вскоре его вызвали в собрание рим. клириков, где ему были

предъявлены обвинения в преступной связи на основании лжесвидетельств, полученных под пыткой от какого-то информатора (Ер. 45. 2, 6; Praef. ad Paulinian. Col. 103). В результате И. С. был осужден и вынужден подписать документ, обязывавший его немедленно уехать из Рима (Adv. Rufin. III 21; *Kelly J.* 1975. P. 113–114). В авг. 385 г. И. С. окончательно покинул Рим и вновь отправился на Восток, собираясь обогнаться в Иерусалиме, где жил его друг Руфин. Вместе с ним отправились Павлиниан, пресв. Викентий, ранее приехавший вместе с И. С. из К-поля, и неск. монахов (*Hieron. Adv. Rufin.* III 22). Перед отплытием И. С. на палубе корабля продиктовал прощальное письмо Азелле, в к-ром приводил оправдания в предъявленных ему обвинениях (Ер. 45).

Вторая поездка на Восток. Первые годы в Вифлееме (385–393). По дороге в Палестину И. С. посетил Кипр, откуда они вместе со свт. Епифанием Кипрским отправились в Антиохию, где встретились с еп. Павлином и пресв. Евагрием (Adv. Rufin. III 22). Вероятно, в Антиохии (или еще ранее на Кипре) к И. С. присоединились прибывшие туда прп. Павла, прп. Евстохия и неск. др. рим. монахинь (Ер. 108. 6–7; *Cavallera.* 1922. Т. 1. P. 123; *Kelly J.* 1975. P. 116–117). Из Антиохии И. С. и его спутницы, сопровождаемые еп. Павлином, совершили паломничество по св. местам Сирии, Финикии и Палестины и в дек. 385 г. прибыли в Иерусалим. Поклонившись там христ. святыням, они направились в Вифлеем, где посетили пещеру Рождества (*Hieron. Adv. Rufin.* III 22; Ер. 108. 8–9); затем побывали в Газе, Хевроне, Сигоре, Вифании, Иерихоне, у Иордана, в Самарии, Галилее, Сихеме, Севастии, Назарете, Кане, Капернауме, Тивериаде, на Фаворе и в др. местах (Ер. 108. 10–13). Путешествие дало И. С. бесценные материалы для написания новых трудов по переводу и толкованию Библии. Далее И. С. и его спутницы отправились в Египет, где посетили скиты и мон-ри в Нитрийской пустыне, познакомились с еп. Исидором Исповедником, пресвитерами Макарием, Арсением и Серапионом (Adv. Rufin. III 22; Ер. 108. 14). Затем они отправились в Александрию, где И. С. ок. месяца провел в гостях у Дидима Слепца, вместе с к-рым они разбирали трудные места из Свящ. Пи-

сания; вполн. И. С. называл Дидима своим учителем, состоял с ним в переписке (Adv. Rufin. II 12; In Eph. Col. 440; Ер. 50. 1; 84. 3). Дидим также проникся уважением к И. С. за его таланты и неутолимую жажду познаний и по его просьбе написал 2 толкования — на книги пророков Осии и Захарии (De vir. illustr. 109; In Zach. Col. 1418).

Летом 386 г. из-за невыносимой жары И. С. и его спутницы отплыли обратно в Палестину и возвратились в Вифлеем, где решили окончательно поселиться (Adv. Rufin. III 22; Ер. 46. 10–12; 108. 14). Там на средства прп. Павлы за 3 года были построены 2 мон-ря — жен., находившийся недалеко от ц. Рождества Христова, в котором поселились прп. Павла, прп. Евстохия и их спутницы, и муж., расположенный в стороне от главной дороги из Иерусалима в Вифлеем, рядом с могилой Архелая, сына *Ирода Великого*; там И. С. поселился с братом Павлинианом и неск. монахами, приехавшими с ним из Рима; неподалеку от мон-ря был построен небольшой странноприимный дом (Ер. 108. 20; *Opomast.* // PL. 23. Col. 879). Предположительно в основе организации жизни этих мон-рей лежал общежительный устав прп. *Пахомия Великого* (*Kelly J.* 1975. P. 133–134). Формально мон-ри были независимы друг от друга: каждый из них имел своего настоятеля, свои модельные комнаты и обычаи; их сельники встречались только по воскресеньям в ц. Рождества Христова, где участвовали в богослужениях, совершаемых местным клиром (*Hieron.* Ер. 108. 20). И. С. продолжал давать прп. Павле советы и помогал в управлении подчиненными ей монахинями, так что он был духовным наставником обоих мон-рей (*Kelly J.* 1975. P. 132), и вскоре приобрел большое уважение у клира и прихожан ц. Рождества Христова (*Sulp. Sev. Dial.* I 8–9). Количество монахов и монахинь в обоих мон-рях быстро возрастало, к 404 г. в жен. мон-ре было уже 50 чел. (*Pallad. Hist. Laus.* 41). Иногда для совершения праздничных богослужений в Вифлеем приезжал свт. *Иоанн II Палеонидор* Иерусалимский, с к-рым у И. С. поначалу сложились дружеские отношения (*Hieron.* Ер. 82. 8). И. С. также регулярно бывал в Иерусалиме, где участвовал в богослужениях и изредка проповедовал (Tract. in Ps. 119; Tract. in Marc. 11. 15–17). Веро-



ятно, до начала оригенистских споров в 393 г. И. С. поддерживал дружеские и деловые отношения с Руфином Аквилейским, проживавшим в то время в Иерусалиме (см.: *Rufin. Apol. in Hieron. II 8; Hieron. Adv. Rufin. III 33; Cavallera. 1922. Т. 1. Р. 129; Kelly J. 1975. Р. 136*).

В первые годы жизни в Вифлеемском мон-ре И. С. занимался подготовительной работой для продолжения начатых ранее библейских переводов и комментариев. Для усовершенствования познаний в древ-



Блж. Иероним Стридонский.
Гравюра А. Дюрера. 1511 г.
(Пинакотека Амброзиана, Милан)

нееврейском языке он нанял учителя-иудея, к-рый, боясь преследований со стороны соплеменников, приходил к И. С. под покровом ночи (*Hieron. Ep. 84. 3*). Иногда И. С. приглашал иудейских раввинов, растолковывавших ему неясные и трудные для понимания места ВЗ (*Praef. in Job. Col. 1081*); совершал поездки в Кесарию Палестинскую, где в то время находилась б-ка, содержавшая богатейшее собрание древних библейских рукописей и сочинений христ. авторов, начало к-рому в III в. положил Ориген и к-рое затем было пополнено трудами его последователей — сщмч. *Памфила*, затем — его ученика еп. Евсевия Кесарийского и, наконец, еп. *Евзоя* Кесарийского. И. С. интересовали в т. ч. находившиеся там «Гекзаплы», составленные Оригеном из евр. текста ВЗ, его греч. транслитерации и 4 (а иногда и более) греч. переводов. И. С. подробно изучил содержание «Гекзапл», неск. раз прочтя их от начала

до конца (*In Tit. Col. 595; In Ps. 1*). Для научных занятий он использовал скрипторий мон-ря на Елеонской горе, монахи к-рого по его просьбе переписывали необходимые рукописи (*Rufin. Apol. in Hieron. II 8*). Однако основная научная работа шла в Вифлееме. И. С. открыл школу для юношей, преподавал азы рим. классической лит-ры (*Ibidem*), проводил огласительные беседы с желающими принять крещение, наставляя их в основах христ. вероучения и растолковывая Свящ. Писание (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros. 42*). И. С. регулярно произносил проповеди в Вифлеемской ц. Рождества Христова, к-рые записывались его почитателями; проповеди были посвящены гл. обр. истолкованию библейских текстов, использовавшихся за богослужением (см.: *Opera Homiletica // CCSL. 78*). Несмотря на то что немало времени у И. С. отнимали заботы, связанные с приемом и размещением паломников, стекавшихся в Вифлеем со всего мира (*Ep. 66. 14; 107. 2*), он, верный своим аскетическим идеалам и научным стремлениям, большую часть времени посвящал научным и лит. занятиям (*Kelly J. 1975. Р. 141*). В этот период И. С. написал ряд сочинений по вопросам библейской исагогики (словари библейских имен и географических названий, вопросы к евр. тексту кн. Бытие), по агнографии (Жития пленного мон. Малха и прп. Иларiona) и патрологии («О знаменитых мужах»); опираясь на труды Оригена и Дидима (некоторые из них он в то время перевел на латынь), составил серию библейских комментариев на Псалтирь, Книгу Екклесиаста, на книги нек-рых малых пророков и на нек-рые послания ап. Павла (*Cavallera. 1922. Т. 1. Р. 130–146; Kelly J. 1975. Р. 141–157, 163–167*). Помимо этого И. С. продолжил начатую им еще в Риме работу по исправлению старолат. перевода ВЗ по греч. тексту Септуагинты; исправив Псалтирь, Книгу Иова, Соломоновы книги и книги Паралипоменон и будучи неудовлетворен этим, И. С. ок. 391–392 гг. сделал новый перевод ВЗ с древнееврейского, начав с Псалтири и пророческих книг, а затем переведя Книги Царств и Книгу Иова (см.: *Cavallera. 1922. Т. 1. Р. 147–148; Kelly J. 1975. Р. 158–163*). Этот перевод в еще большей мере, чем ревизия старого, стал объектом ожесточенной критики со стороны как недругов, так и друзей И. С.,

усмотревших в нем опасность подрыва авторитета Септуагинты (см.: *Rufin. Apol. in Hieron. II 32–37; Hieron. Dial. contr. Pelag. Prolog. 2*). И. С. был вынужден достаточно резко реагировать на критику (см., напр.: *Hieron. Adv. Rufin. II 24–35; Praef. in Is. Col. 772–774; Praef. in Ps. Col. 1125–1128*), однако полемика вокруг нового перевода не помешала ему завершить его к 405/6 г. (*Kelly J. 1975. Р. 161*).

Окончательно обосновавшись на Востоке, И. С. продолжал интересоваться религ. и политической ситуацией на Западе. Он поддерживал контакты со старыми друзьями: Марцеллой (*Hieron. Ep. 46* от имени Павлы и Евстохии; *Ep. 59*), Паммахием (*Ep. 48, 49*), Домнио и Рогацианом (*Ep. 50*), с Хромацием Аквилейским и др. (*Kelly J. 1975. Р. 179–189; Cavallera. 1922. Т. 1. Р. 165–174*). В нач. 393 г. И. С. по просьбе Паммахия и др. друзей написал трактат «Против Иовиниана», в к-ром, опираясь на Свящ. Писание, опроверг учение этого «христианского Эпикура», отрицавшего необходимость аскетического подвига и уравнивавшего монашество и супружество (см.: *Hieron. Ep. 48. 1; Adv. Iovin. I 1*). Вместе с тем резкие выпады И. С. против брака, обусловленные полемической направленностью трактата, вызвали неоднозначную реакцию в Риме даже среди друзей И. С.: Паммахий, живший тогда в счастливом супружестве с младшей дочерью прп. Павлы Павлиной, начал скупать и изымать из обращения книги, а Домнио извлек из текста ряд неудачных выражений и послал их список автору с просьбой сделать соответствующие исправления для дальнейших изданий труда. В результате И. С. пришлось оправдываться и объяснять, что его не так поняли и что он вовсе не собирался уничтожать христ. брак, а если и называл его злом, то лишь по сравнению с девством (*Ep. 48. 2–21; 49. 2–4; 50. 3–5*).

Участие в оригенистских спорах (393–402). В нач. 393 г., боясь быть обвиненным в неправомерности из-за дружбы с Руфином Аквилейским, почитателем Оригена (*Rebenich. 2002. Р. 43–44*), или желая угодить давнему другу и покровителю свт. Епифанию Кипрскому (*Kelly J. 1975. Р. 198*), давно боровшемуся с учением Оригена, И. С. согласился подписать осуждение еретических воззрений Оригена (*Hieron. Adv. Rufin. III 33*; см.



подробнее в ст. *Епифаний Кипрский*). Весной 394 г. брат И. С. Павлиниан, монах Вифлеемского мон-ря, был рукоположен во пресвитера свт. Епифанием Кипрским без согласования со свт. Иоанном Иерусалимским (почитателем Оригена), в чьей юрисдикции находился Вифлеемский мон-рь. Считая рукоположение Павлиниана неканоничным и подозревая И. С. в сговоре со свт. Епифанием, свт. Иоанн лишил И. С. и монахов его мон-ря церковного общения, не позволяя местному клиру совершать таинства для них и для всех, кто признает законность рукоположения Павлиниана, а также запретил им вход в ц. Рождества Христова. В результате И. С. был вынужден отослать Павлиниана на Кипр до окончания конфликта. Находясь под церковным запретом, монахи Вифлеемского мон-ря не могли даже совершать отпевание своих умерших братьев, а оглашенных должны были посылать для крещения в Диосполь (Ер. 82. 11; *Contr. Ioan. Hieros.* 42).

Отношения между И. С. и Руфином Аквилейским также испортились. Некий пресв. *Вигилянций*, заручившись в 395 г. рекомендательными письмами свт. *Павлина Милостивого*, еп. Ноланского, совершил паломничество в Египет и Палестину. В Иерусалиме в самый разгар конфликта он был принят Руфином и прп. *Меланией Римляныней Старшей*, приходившейся родственницей свт. Павлину. От них он узнал о прежних симпатиях И. С. к Оригену. Затем Вигилянций отправился в Вифлеем, в мон-рь И. С. Пробыв в гостях у И. С. малое время, Вигилянций вернулся на Запад и вскоре, по-видимому со слов прп. Мелании и Руфина, стал распространять слухи об оригенизме И. С., чем вызвал крайнее негодование последнего (*Hieron.* Ер. 61. 1–4). Однако главной причиной разрыва послужил сделанный И. С. перевод на латынь послания свт. Епифания, где Руфин был открыто причислен к еретикам (*Epirh.* Ер. Ioan. Hieros. 6). Как объяснял в посл. И. С., он сделал этот перевод по просьбе Евсевия Кременского, не владевшего греч. языком, и не собирався публиковать его. Однако полтора года спустя перевод был украден из его кельи и распространен. Лат. версия попала в руки свт. Иоанна Иерусалимского и Руфина, что побудило последнего порвать всякие отношения с И. С. (*Hieron.* Ер. 57. 2).

Считая виновником распространения лат. версии письма именно И. С., а также усматривая в нем намеренное искажение оригинала, свт. Иоанн при помощи Руфина написал гневное письмо в Рим с осуждением действий И. С. (Ер. 57. 7), к-рому пришлось оправдываться в письме к Паммахию «О наилучшем методе перевода» (*De optimo genere interpretandi* — Ер. 57). Осенью 395 г. свт. Иоанн попытался изгнать И. С. и его монахов из Палестины с помощью светских властей, обратившись в К-поль к министру и фавориту имп. *Аркадия* Флавию Руфину; однако эта попытка потерпела неудачу из-за нашествия гуннов и внезапной смерти министра (*Contr. Ioan. Hieros.* 43; Ер. 82. 10). Весной следующего года враждующие стороны попытались примирить влиятельный *комит* Архелай, однако эта попытка также была неудачной, поскольку свт. Иоанн Иерусалимский не посчитал его подходящим судьей в церковных вопросах (*Contr. Ioan. Hieros.* 39).

В кон. 396 — нач. 397 г. И. С. написал трактат «Против Иоанна Иерусалимского», в к-ром показал, как свт. Иоанн избегал открытого ответа на обвинения в оригенизме, неоднократно звучавшие со стороны свт. Епифания и др. лиц, а также обходил главные пункты этих обвинений в защитительном послании еп. Феофилу Александрийскому, к-рый одобрил исповедание веры свт. Иоанна, не усмотрев в нем ереси. Однако И. С. не сразу решился опубликовать трактат, что было весьма осмотрительно, поскольку вскоре между ним и свт. Иоанном состоялось примирение. Еп. Феофил написал письмо лично И. С., в к-ром, избегая обвинений в адрес той или др. стороны, призывал И. С. и монахов его мон-ря примириться со своим епископом на основе братской христ. любви (текст письма сохранился только в цитатах у И. С.). На это письмо И. С. также ответил примирительным письмом (Ер. 82), выражая глубокое почтение Александрийскому епископу и в целом соглашаясь с его доводами. В апреле 397 г. свт. Иоанн признал законность рукоположения Павлиниана и снял церковное запрещение с И. С. и монахов Вифлеемского монастыря; в свою очередь свт. Епифаний и И. С. согласились прекратить критику в адрес Иерусалимского епископа (*Kelly J.* 1975. P. 208). Между И. С. и Руфином также состоялось

примирение на Пасху 397 г. (*Hieron.* Adv. Rufin. III 33; ср.: Ер. 64. 8; *Rufin.* Apol. in Hieron. II 37).

В нач. 398 г. в Риме Руфин перевел на лат. язык 1-ю кн. «Апологии Оригена» (*Apologia pro Origene* // PG. 17. Col. 541–616), составленной еп. Евсевием Кесарийским из материалов, собранных едмч. Памфилом. В качестве заключения Руфин присоединил к переводу собственное небольшое соч. «Об искажении книг Оригена» (*Rufinus. De adulteratione librorum Origenis* // PG. 17. Col. 615–632), в к-ром доказывал, что сочинения Оригена, православные в своем подлинном виде, были интерполированы еретиками и потому нуждаются в восстановлении первоначального текста. Опыт такой реконструкции он представил в переводе трактата Оригена «О началах». В предисловии к 1-й кн. трактата Руфин указывал, что он лишь продолжает дело, начатое И. С., и перечислял сочинения Оригена, к-рые И. С. перевел на латынь, побуждаемый, как полагал Руфин, той же симпатией к Оригену и используя те же самые методы, что и он сам, т. е. очищая текст оригинала от еретических искажений и приводя его в соответствие с церковной верой (*Idem.* Prol. in De princip. Col. 111–112). Однако и в исправленном виде появление этого перевода произвело в Риме большие волнения, особенно среди друзей И. С. — Марцеллы, Принципии, Паммахия, Океана и Евсевия Кременского (*Idem.* Apol. in Hieron. I 20). Воспользовавшись удобным случаем, Евсевий выкрал у Руфина еще не законченный перевод трактата «О началах» и распространил его среди друзей, к-рые выступили с резкой критикой оригенизма и его пропагандиста Руфина (*Hieron.* Ер. 127. 9; *Rufin.* Apol. in Hieron. I 21; II 44). Они не без оснований подозревали, что в подлиннике трактата содержится еще больше заблуждений; т. к. подлинник был недоступен, Паммахий и Океан решили написать И. С. письмо (Ер. 83 в собрании писем И. С.), в к-ром просили его, во-первых, сделать точный перевод трактата «О началах», чтобы можно было проверить перевод Руфина, во-вторых, дать разъяснения по поводу его собственного отношения к Оригену. К письму они приложили список еще не законченного Руфином перевода трактата «О началах». В свою очередь Руфин, столкнувшись с противодействием своему





стремлению к популяризации трудов Оригена и с открытыми нападками на него самого, был вынужден покинуть Рим и отправиться в Аквилею, где при содействии старого друга, еп. Хромация, намеревался продолжить переводы восточнохрист. лит-ры. Перед отъездом Руфин заручился поддержкой папы св. Сириция, получив от него церковный документ (*ecclesiasticas epistulas*), подтверждавший, что он находится в полном общении с Римской Церковью, а также написал письмо И. С., в котором жаловался на его друзей, чьи безрассудные действия вынудили его уехать из Рима, но выражал дружеские чувства к И. С. (*Hieron.* Ep. 81. 1; 127. 10; *Adv. Rufin.* III 21, 24; *Rufin. Apol.* in *Hieron.* I 20).

С кон. 397 до Пасхи 398 г. И. С. тяжело болел (*Hieron.* Ep. 71. 7; *Cavallera.* 1922. Т. 2. P. 159). После выздоровления он активно принялся за работу: по просьбе Евсевия Кременского написал «Толкование на Евангелие от Матфея» и закончил переводить с древнеевр. языка Книгу Притчей, Книгу Песни Песней Соломона и Книгу Екклесиаста (*Kelly J.* 1975. P. 236). В кон. 398 г., получив письмо от рим. друзей, И. С. был весьма раздосадован тем, как о нем отозвался Руфин в предисловии к переводу трактата Оригена «О началах», и принялся за новый перевод трактата; при этом он использовал букв. метод, стремясь сохранить все заблуждения Оригена в первоначальном виде и тем самым показать недобросовестность Руфина как переводчика (*Hieron.* Ep. 85. 3; *Adv. Rufin.* I 7). Закончив перевод к весне 399 г., И. С. послал его в Рим вместе с ответным письмом Паммахию и Океану (Ep. 84), в к-ром защищался от подозрений в оригенизме. И. С. открыто называл Оригена еретиком и признавался, что всегда видел догматические заблуждения Оригена и осуждал их, а если иногда и хвалил Оригена, то только как экзегета и философа, а не как учителя веры. И. С. также жестко критиковал тех, кто придерживается заблуждений Оригена, не называя их по имени, но имея в виду прежде всего Руфина и свт. Иоанна Иерусалимского. Он критиковал сделанный Руфином перевод трактата «О началах» и его концепцию интерполяции книг Оригена (Ep. 84. 1–11). В то же время И. С. написал письмо Руфину (Ep. 81), в к-ром уверял его в том, что не

имел никакого отношения к его травле, но укорял в некорректных высказываниях о нем в предисловии к переводу трактата «О началах». Вместе с тем И. С. заверял Руфина, что не стремится к возобновлению старой вражды, но желает сохранить с ним дружеские отношения (Ep. 81. 1). Однако Паммахий и Океан, получив оба письма от И. С., 1-е, содержавшее оправдание И. С., предали широкой огласке (как того и желал сам И. С.), а 2-е, адресованное Руфину, решили придержать и не посылать в Аквилею, опасаясь, что Руфин использует его как повод для нападок на И. С. (*Adv. Rufin.* I 12; III 38). Для защиты от обвинений в распространении идей и сочинений Оригена и для подтверждения своего православия Руфин написал к папе св. Анастасию краткую «Апологию» (*Rufinus. Apologia ad Anastasium* // PL. 21. Col. 623–628), в которой привел свое исповедание веры. По его словам, трактат «О началах» он перевел, лишь уступая просьбе друзей и вовсе не желая пропагандировать оригенизм или защищать александрийского богослова путем поправок к его сочинениям: этим он хотел только очистить их от интерполяций еретиков. Если же в трактате содержится какие-то заблуждения, то, по мнению Руфина, в них следует обвинять автора, а не переводчика. Однако папа св. Анастасий не был окончательно убежден в правоте и невинности Руфина. В 401 г. в ответ на письмо свт. Иоанна Иерусалимского, в к-ром тот пытался защищать Руфина, папа св. Анастасий написал ответное письмо, где высказывал сомнения в искренности Руфина и требовал запрета сочинений Оригена (*Anastasius I. Epistola 1* // PL. 20. Col. 68–73).

Несмотря на то что к нач. V в. учение Оригена было осуждено как на Востоке, так и на Западе, лит. полемика между И. С. и Руфином продолжилась с новой силой. Она касалась не столько того, правильно ли учил Ориген, сколько вопроса, кто на самом деле был оригенистом — И. С. или Руфин. Когда Руфин узнал о содержании получившего широкую огласку послания И. С. к Паммахию и Океану, в котором присутствовала скрытая критика в его адрес, он написал «Апологию против Иеронима» (401) (*Rufinus. Apologia in S. Hieronymum* // PL. 21. Col. 541–624). В начале Руфин привел собственное исповедание веры (Ibid. I 4–9)

и оправдывал свои переводы «Апологии Оригена» и трактата «О началах» (Ibid. I 10–16). К прежним аргументам, содержащимся в его «Апологии» к папе св. Анастасию, он добавил, в частности, то, что еще не законченный им перевод трактата «О началах» был выкраден у него Евсевием Кременским по поручению Марцеллы и испорчен (Ibid. I 19–20). Кроме того, Руфин обвинял в оригенизме самого И. С., старательно собирая места из его «Толкований на Послание к Ефессянам», в к-рых тот излагал мнения Оригена, вполне соглашаясь с ними (Ibid. I 22–44; II 13–22). Руфин не смог обойтись без личных нападок на И. С., выставив себя жертвой его непостоянного и желчного нрава. Он подверг критике сделанные И. С. переводы ВЗ с древнеевр. языка за его намерение заменить признанный Церковью перевод Семидесяти толковников новым переводом, «вдохновенным Вараввой», т. е. его иудейским учителем (Ibid. II 33). В заключение Руфин сделал вывод, что церковное осуждение учения Оригена должно простирается также и на переводы и комментарии И. С., в к-рых оно воспроизводится (Ibid. II 47).

И. С. ответил на эту критику 2 книгами «Апологии против книг Руфина». В 1-й кн. И. С. гл. обр. защищал себя от обвинений Руфина. Он оправдывал свой букв. перевод трактата Оригена «О началах» тем, что хотел показать опасность еретических мнений Оригена, в то время как исправленный и приукрашенный перевод Руфина мог легко ввести в заблуждение неискушенных читателей (*Hieron. Adv. Rufin.* I 1–7); подверг критике доводы Руфина о порче книг Оригена, о будто бы содержащихся в них необъяснимых противоречиях; требовал от Руфина точных цитат; доказывал, что «Апология Оригена» в действительности была написана не сщмч. Памфилом, а арианином еп. Евсевием Кесарийским (Ibid. I 8–10). Опровергая обвинение в оригенизме, И. С. пояснял, что в «Толкованиях на Послание к Ефессянам» он приводил мнения Оригена без критики, т. к. в экзегетических сочинениях обычно приводятся мнения различных толкователей и читателю самому предоставляется право делать между ними выбор (Ibid. I 15–16, 21–29). Во 2-й кн. И. С. перешел от защиты к обвинению и прежде всего подверг



критике «Апологию» Руфина, представленную папе св. Анастасию. Он высказал сомнения в искренности отречения Руфина от оригенизма, анализируя его исповедание веры, к-рое находил недостаточно определенным в пунктах, касающихся происхождения души и воскресения плоти (Ibid. II 4–10). По мнению И. С., Руфин перевел трактат Оригена именно с целью пропаганды его учения, о чем свидетельствуют предварительно сделанный перевод «Апологии Оригена», теория интерполяции и то, что в трактате «О началах» устранены лишь нек-рые заблуждения Оригена (в учении о Троице), в то время как др. заблуждения оставлены практически без изменений (Ibid. II 11–15, 17). В заключение И. С., отвечая на обвинения Руфина, будто бы он намеревался переводами ВЗ с древнеевр. языка вытеснить текст Септуагинты из богослужения, разъяснял, что новые переводы он сделал исключительно в интересах изучения Свящ. Писания и полемики с иудейством; вводить же их в богослужбное употребление он вовсе не собирался. И. С. всегда уважал текст Септуагинты и использовал его как основу для экзегезы, для богослужбных целей он по поручению папы св. Дамаса трудился над исправлением старого лат. перевода текста Септуагинты (Ibid. II 24–34).

Летом 401 г. «Апология» И. С. была доставлена Руфину. На выпад со стороны И. С. Руфин собирался ответить новым полемическим памфлетом, однако, удержанный еп. Хромацием Аквилейским, написал краткий ответ И. С. в виде частного письма (см.: Ibid. III 2; 10). Искренность отречения от оригенизма Руфин доказывал ссылками на общение со всеми епископами Италии, на прежнюю дружбу с еп. Феофилом Александрийским и на покровительство папы св. Сириция, предшественника св. Анастасия. Он также высказывал сомнения в подлинности послания папы св. Анастасия свт. Иоанну Иерусалимскому, где его православие подвергалось сомнению, а также в существовании примирительного письма И. С. к нему самому (Ibid. III 3–4, 17, 20, 38–37). В заключение Руфин заявлял, что если И. С. не прекратит против него оскорбительных выпадов, он привлечет его к суду, обнародовав будто бы известные ему компрометирующие обстоятельства вынуж-

денного отъезда И. С. из Рима в 385 г., и поведаст всем о бесчестных поступках И. С., совершенных по отношению к нему, когда они еще были близкими друзьями (Ibid. III 1–2, 8, 21, 41). Вместе с этим письмом Руфин послал И. С. экземпляр своей «Апологии» (Ibid. III 4).

Несмотря на настойчивые просьбы еп. Хромация прекратить полемику, И. С. в ответ на угрозы Руфина присоединил в 402 г. к 2 книгам своей «Апологии» 3-ю кн., в к-рой во многом повторял прежние обвинения в адрес Руфина во лжи, подлоге, лицемерии и ереси (см., напр.: Ibid. III 1, 12–14, 20, 33–37). Несмотря на то что в конце книги И. С. призывал Руфина примириться с ним,



Блж. Иероним и лев.
1502 г. Фреска в Скуола
ди Сан-Джорджо дельи
Скьяволи, Венеция.
Худож. В. Карпаччо

это было окончательным разрывом отношений. Руфин не ответил, хотя и продолжал критиковать И. С. в частных беседах (см.: Ер. 119. 11; In Is. Col. 350–351). И. С. выступал против Руфина в письмах и предисловиях к различным сочинениям (см., напр.: Ер. 125. 18; In Ezech. Col. 16–17).

Полемикой с Руфином участие И. С. в оригенистских спорах не ограничилось: после Пасхи 402 г. он перевел на лат. язык пасхальное послание еп. Феофила Александрийского, вновь осуждавшее Оригена (Ер. 98), и отослал его на Запад вместе с переводом пасхального послания еп. Феофила предыдущего года (Ер. 96) и др. его посланий (к свт. Епифанию, епископам Палестины и Килра — Ер. 90, 92), ответом свт. Иоанна Иерусалимского и палестинских епископов (Ер. 93, 94) и посланием свт. Епифания к И. С. (Ер. 91). Он поддерживал еп. Феофила в его конфликте со свт. Иоанном Златоустом; в 404 г. перевел на лат. язык пасхальное послание еп. Феофила, осуждавшее оригенизм (Ер. 100), а в 406 г. перевел неск. его

сочинений против свт. Иоанна Златоуста (Ер. 113–114; Williams. 2006. P. 295–296).

Последние годы в Вифлееме (404–419/20). После смерти прп. Павлы (январь 404) управление жен. мон-рем в Вифлееме приняла ее дочь прп. Евстохия. И. С. написал ей утешительное послание, в к-ром описал жизнь прп. Павлы (Hieron. Ер. 108). Для нужд поселившихся в Египте латиноязычных монахов в 404 г. по просьбе некоего пресв. Сильвана И. С. перевел на лат. язык правила и 11 посланий прп. Пахомия Великого, а также аскетические сочинения его учеников — прп. Феодора Освященного и прп. Орсуция (Regula S. Pachomii. Praef. // PL. 23. Col. 61–63; Kelly J. 1975. P. 280–281). В кон. 404 или в нач. 405 г. И. С. закончил переводы ВЗ

с древнееврейского, добавив к уже имевшимся переводам Пятикнижия, книги Иисуса Навина, Судей, Руфь, Есфири, Товита и Иудифи (Kelly J. 1975. P. 283–284). Приблизительно в то же время И. С. получил письмо от аквитанского пресв. Рипария, сообщавшего, что его сосед по приходу пресв. Вигилянций, знавший И. С. и останавливавшийся в его мон-ре в 395 г., стал распространять на юго-западе Галлии мнения о том, что христианам не следует почитать мощи святых мучеников и совершать ночные богослужения. И. С. отвечал ему, что сможет опровергнуть учение Вигилянция, если будет иметь под рукой его сочинения (Hieron. Ер. 109. 1–2, 4). Однако нашествие исаврийцев на Палестину и суровая зима 405/6 г. помешали этому, так что только осенью 406 г. И. С. получил от Рипария через диака Сисиния экземпляр сочинений Вигилянция, к-рый ему доставили вместе с большим денежным вкладом в его монастырь, присланным от епископа г. Толоза (ныне Тулуза) Ексуперия (Contr. Vigil. 3; In Zach. Col. 1415–1417, 1454). Сочинения Вигилянция не сохранились, сведения о них приводит И. С. В 404 г. Вигилянций, находясь под впечатле-



нием от совершенного им путешествия на христ. Восток, выступил с резкой критикой монашества, пышности культа, почитания мощей, паломничества и сборов на мон-ри. В трактате «Против Вигилиянция», написанном, по признанию И. С., всего за одну ночь, он, едко высмеивая низкое происхождение, личные качества и имя противника (*Vigilantius*, «бодрствующий», И. С. предлагал заменить более подходящим именем *Dormitantius*, «дремлющий» — *Contr. Vigil.* 1), выступил с подробной защитой монашества, мон-рей и сложившейся в Церкви практики почитания мучеников, их мощей, обращения с молитвами к святым, зажжения светильников при дневных богослужениях и совершения всенощных бдений. Вскоре диак. Сисиний отвез трактат И. С. пресв. Рипарию, однако к.-л. существенного влияния на положение Вигилиянция это не оказало: по сообщению Геннадия Марсельского, вскоре он получил приход в Барселонской епархии и продолжал с прежним рвением проповедовать и писать сочинения (*Gennad. Massil. De script. eccl.* 35).

Закончив переводы ВЗ, И. С. продолжил работу по составлению толкований на пророческие книги: к уже имевшимся толкованиям на книги 7 малых пророков в 406 г. он добавил толкования на книги пророков Захарии, Малахии, Осии, Иоила и Амоса (*Kelly J.* 1975. P. 290–291; *Williams.* 2006. P. 296–298). После этого И. С. приступил к толкованию книг великих пророков и в 407 г. составил «Толкование на Книгу пророка Даниила», а в 408–410 гг. — большое «Толкование на Книгу пророка Исаии» (*Kelly J.* 1975. P. 298–299; *Williams.* 2006. P. 296–298). Его труды прерывались частыми, но непродолжительными болезнями, которыми, по убеждению И. С., Господь напоминал ему о его преклонных летах и приближавшейся кончине, словно бы откладываемой до завершения его работы над пророческими книгами (*Hieron. In Is. Col.* 477). Приступив в 410 г. к составлению «Толкования на Книгу пророка Иезекииля», И. С. получил известие о захвате Рима готами во главе с *Аларихом* и гибели Марцеллы, Паммахия и мн. др. близких друзей. Долгое время он не мог продолжать экзегетические занятия, днем и ночью молился о спасении всего мира, который, как

ему казалось, погибал вместе с древней столицей (*In Ezech. Col.* 15–16; *Ep.* 126. 2). Лишь осенью или в начале зимы 411 г. И. С. оправился от этого удара и, побуждаемый просьбами прп. Евстохии, вернулся к толкованию Книги пророка Иезекииля. Под влиянием внешних обстоятельств он был вынужден неоднократно надолго прерывать работу. Сначала это было вызвано нашествием беженцев из зап. областей империи: в надежде найти прибежище они приходили в Вифлеемский мон-рь, где И. С. оказывал им сильную помощь (*In Ezech. Col.* 75, 199). Затем последовало нападение с юга арабов, перешедших границы Египта, Палестины, Финикии и Сирии, и только по милости Божией И. С. и его друзьям удалось уцелеть (*Ep.* 126. 2). К кон. 413 г. И. С. дошел до 9-й кн. «Толкования на Книгу пророка Иезекииля» (*In Ezech. Col.* 268). Вскоре он вновь приостановил работу, на этот раз из-за неуверенности, что сможет закончить ее; он завершил толкование лишь в 414 г. (*Ibid. Col.* 325, 405). В конце того же года или в начале следующего И. С. приступил к последнему великому экзегетическому труду — «Толкованию на Книгу пророка Иеремии», к-рое ему не суждено было завершить (*Cavallera.* 1922. T. 2. P. 55; *Kelly J.* 1975. P. 316).

В разгар работы над «Толкованием на Книгу пророка Иезекииля» И. С. был вовлечен в т. н. пелагианские споры (см. *Пелагианство*), связанные с учением богослова и моралиста брит. мон. Пелагия, к-рый в течение 20 лет успешно проповедовал в Риме. Уже тогда он вызвал раздражение И. С., раскритиковав его негативное отношение к браку, выраженное в трактате «Против Иовиниана» (см.: *Hieron. Ep.* 50. 1; *Kelly J.* 1975. P. 188, 309). В 411 г., спасаясь от нашествия готов, Пелагий вместе с учеником Целестием прибыл в Сев. Африку, где его взгляды не нашли сочувствия, а затем в 412 г. приехал в Иерусалим, где встретил радушный прием свт. Иоанна, проявившего большой интерес к его учению (см.: *Aug. Ep.* 179. 1). Вскоре проповеди Пелагия стали пользоваться большим успехом у мн. иерусалимских христиан, особенно женщин (*Hieron. Ep.* 133. 4; *Dial. contr. Pelag.* I 25). Когда слухи об этом дошли до И. С., старая неприязнь к Пелагию вспыхнула с новой силой. В сочине-

ниях 412–414 гг. И. С. нередко допускал насмешливые замечания в адрес Пелагия, к-рого он рассматривал как скрытого оригениста и последователя Руфина (*In Ezech. Col.* 165; *In Jerem. Col.* 817; *Ep.* 130. 16). Пелагий обвинял И. С. в плагиате из сочинений Оригена в его «Толковании на послание к Ефессянам» и в уничтожении брака в трактате «Против Иовиниана» (см.: *Hieron. In Jerem. Col.* 680, 781, 817). Вскоре полемика была перенесена на богословскую почву. В 414 г. в послании к девственнице Деметриаде (*Ep.* 130), происходившей из знатного рим. рода Анициев, представители к-рого ранее покровительствовали Пелагию, а затем в послании к Ктесифону (*Ep.* 133), благотворителю Пелагия (*Kelly J.* 1975. P. 313–314), И. С. перешел к критике богословских мнений Пелагия (еще не называя его по имени), таких как учение о возможности для человека жить без греха и сведение благодати Божией лишь к свободной воле и нравственному закону (*Ep.* 133. 3, 5–8). В последнем письме И. С. обещал написать пространное опровержение учения Пелагия (*Ep.* 133. 13). Для исполнения обещания вскоре представился удобный случай. Весной или в нач. лета 415 г. в Вифлеемский мон-рь за консультацией к И. С. из Сев. Африки приехал испан. свящ. *Орозий* по рекомендации блж. Августина с 2 письмами от него к И. С. (*Aug. Ep.* 166–167). В письмах содержались вопросы, связанные с антипелагианской полемикой, а также последние сочинения блж. Августина против Целестия и Пелагия, включая трактат «О природе и благодати». Прирожденный полемист, Орозий непродуманными действиями привел в замешательство Иерусалимскую Церковь, так что для обсуждения спорных положений учения Пелагия свт. Иоанн Иерусалимский 28 июля 415 г. устроил неформальное собеседование, на к-ром присутствовали Орозий и Пелагий. Орозий рассказал о событиях в Сев. Африке, приведших к осуждению Целестия в 411–412 гг., и о том, как основные положения учения Пелагия были опровергнуты в сочинениях блж. Августина, в послании к Ктесифону и подготавливаемом трактате И. С. (*Orosius. Apol.* 4). Пелагию удалось оправдаться, но в декабре того же года против него были выдвинуты офиц. обвинения



Собором в Диосполе под председательством Евлогия, митр. Элевтеропольского, в присутствии 15 палестинских епископов (*Aug. De gest. Pelag.* 35. 62). Пелагию стоило немалых усилий объяснить свою позицию и пойти на уступки, в результате чего Собор подтвердил его православие (см.: *Ibid.* 1; 20. 44). И. С. не присутствовал на собеседовании и на Соборе, но Орозий, гостивший в его мон-ре, подробно докладывал ему о ходе разбирательств. Все это помогло И. С. к кон. 415 г. закончить полемический трактат «Разговор против пелагиан», в к-ром он, не упоминая реальных имен, опровергал учение Пелагия. В работе над 3-й кн. трактата И. С. активно использовал привезенные ему Орозием сочинения блж. Августина. Не добившись осуждения Пелагия, весной 416 г. Орозий отправился в обратный путь с письмом И. С., в котором тот, высказывая глубокое уважение к блж. Августину, уклонялся от определенных ответов на его вопросы, сообщал о последних событиях и оправдании Пелагия. В письме также отмечалось, что в мон-ре прп. Евстохия проживает ее племянница 16-летняя Павла, внучка почившей прп. Павлы, приехавшая в Вифлеем после захвата Рима готами (*Hieron.* Ep. 134. 2). В том же году в вифлеемские мон-ри ворвалась разъяренная толпа людей, к-рые поджигали здания, жестоко избивали монахинь и монахов; один из монахов (в сане диакона) скончался от побоев. И. С. вместе с прп. Евстохией и Павлой едва сумели спастись, укрывшись в укрепленной башне, построенной для защиты от набегов бедуинов (см.: *Aug. De gest. Pelag.* 35. 66). Хотя ни И. С., ни др. свидетели событий открыто не сообщали, кто были эти люди, вскоре прошел слух, что это сторонники Пелагия мстили И. С. и его близким за критику их лидера, едва не приведшую к осуждению последнего (*Ibidem*; см.: *Kelly J.* 1975. P. 322). Это известие дошло до папы Иннокентия, написавшего гневное послание свт. Иоанну Иерусалимскому, в к-ром он упрекал его в том, что тот не сумел предотвратить кровавые события в епархии (см.: *Hieron.* Ep. 137, 136). В 417 г. И. С. и прп. Евстохия были вынуждены временно покинуть свои монастыри не столько из-за произведенных там разрушений, сколько из-за давления со стороны светских влас-

тей, попытавшихся выселить конфликтующие стороны (в т. ч. и Пелагия) из Иерусалима и его окрестностей (*Hieron.* Ep. 138. 1; 154. 2; см.: *Pinval G., de.* Pélage. Lausanne, 1943. P. 308). В кон. 417 г. по решению Антиохийского Собора Пелагий был изгнан из Палестины.

Неизвестно, где И. С. и его монахи жили в течение 2 лет, но в свой мон-рь в Вифлееме они смогли вернуться не ранее нач. 419 г. (см.: *Hieron.* Ep. 143. 2; 151. 3; *Kelly J.* 1975. P. 324). Богатейшая б-ка, на собрание которой И. С. потратил много средств, сил и времени, по всей вероятности, сгорела во время пожара. Среди новых друзей, к-рых И. С. нашел в Иерусалиме, были поселившиеся там с 418 г. внучка прп. Мелании Старшей *Мелания Младшая* с мужем Пиннианом и матерью Альбиной (*Hieron.* Ep. 143. 2). В кон. 418 или в нач. 419 г. внезапно скончалась прп. Евстохия, к-рая была не только духовной дочерью И. С., но и его самым близким другом после смерти ее матери прп. Павлы. Болезни не давали И. С. продолжать научные и лит. занятия (Ep. 152 // CSEL. 56.



Блж. Иероним Стридонский.
1604 г.

Худож. М. да Карваджо
(Галерея Боргезе, Рим)

P. 365). Однако он еще находил в себе силы вести переписку с друзьями на Западе по вопросам, связанным с осуждением и искоренением пелагианства: с блж. Августином, свт. Алимием, Рипарием, Донатом и папой св. *Бонифацием I* (см.: Ep. 143, 151–154). О последних днях земной жизни И. С. ничего не известно, дата его смерти остается предметом споров (*Cavallera.* 1922. T. 2. P. 56; *Grützacher.* 1969. Bd. 3. S. 279). По сообщению Проспера Аквитанского, И. С. скончался 30 сент. 420 г. в возрасте 91 г. (*Prosper. Chron.* // PL. 51. Col. 592; эта дата принимается и некоторыми совр. исследователями, см.: *Grützacher.* 1969. Bd. 1. S. 53; Bd. 3. S. 279; *Kelly J.* 1975. P. 331;

Rebenich. 2002. P. 59). Когда блж. Августин в 420 г. писал письмо еп. *Ontamy* Милевскому, он еще не знал о смерти И. С. (см.: *Aug.* Ep. 202. 1), а в трактате «Энхиридион», написанном в 421 г., уже говорил о нем как о почившем (*sanctae memoriae — Idem.* *Enchirid.* 87). Однако в одном из ранних Житий И. С. приводится др. дата его смерти — 30 сент. 419 г. (см.: *Vallarsi.* 1845. Col. 184; отсюда она перешла в позднейшие Жития), что более согласуется с др. фактами биографии И. С.: если принимать 1-ю дату, то остается необъяснимым молчание И. С. и его адресатов в течение целого года, поскольку его последние письма датируются не позднее 29 сент. 419 г. (см.: *Cavallera.* 1922. T. 2. P. 63). Т. о., более вероятно, что И. С. скончался 30 сент. 419 г. в возрасте ок. 72 лет (если исходить из 347 г. как даты его рождения — см.: *Gribomont.* 1986. P. 218; *Williams.* 2006. P. 299).

Сочинения. Благодаря неустанным лит. трудам И. С. сыграл важнейшую роль в распространении библейских и святоотеческих текстов на Западе. Его собственные сочинения свиде-

тельствуют о необычайно широкой эрудиции их автора, его прекрасном знании не только классичес-

кой греко-рим. лит-ры, но и Библии и обширной христ. лит-ры по экзегетике, церковной истории и аскетике (см.: *Pease.* 1919;

Ellspermann. 1949; *Hagendahl.* 1958. P. 89–328; *Idem.* 1974). По словам самого И. С., он был «философом, ритором, грамматиком, диалектиком, [знавшим] три языка (*trilinguis*): еврейский, греческий и латинский» (*Hieron. Adv. Rufin.* III 6). Перу И. С. принадлежат более 30 сочинений, многочисленные переводы, гимны и письма.

Библейские переводы. Мировую известность И. С. принесли его переводы Библии. Однако нельзя считать, что И. С. сам перевел Библию от начала до конца, создав т. н. *Вульгату* (лат. *versio vulgata*, «общепринятый перевод», о его создании см. также ст. *Библия*, разд. «Латинские переводы»), или что в переводче-



ских трудах он следовал единому плану и пользовался одними и теми же методами. И. С. принимался за библейские переводы неоднократно, обстоятельства перевода тех или иных библейских книг были различны.

I. НЗ. В 383/4 г. по просьбе папы св. Дамаса И. С. приступил к пересмотру на основе греч. оригинала старых лат. переводов НЗ (т. н. *Vetus Latina*), сделанных разными людьми в разное время и в разных местах, так что, по словам И. С., к IV в. «существовало почти столько же вариантов текста, сколько рукописей» (*Hieron. Praef. in quat. Evang. Col. 525–527*). С редакторской работой И. С. над НЗ связаны 3 основных вопроса: каков тип старолат. текста, взятый И. С. за основу редакции НЗ; каков тип древнегреч. рукописей, использованный им для исправления лат. версии; какая часть новозаветной Вульгаты действительно принадлежит И. С. (см.: *Фишер. 2004. С. 377*). Дать точный ответ на 1-й вопрос не представляется возможным, поскольку базовая старолат. версия, к-рой пользовался И. С., не сохранилась ни в одной из дошедших до наст. времени рукописей; скорее всего И. С. пользовался текстом разных типов, представленных в основном 5 сохранившимися старолат. рукописями, влияние к-рых заметно в Вульгате: Верцелльским кодексом (а), кодексом из Корби (ff²), Веронским (b), Венским (i) и Мюнхенским (q) кодексами (см.: *Vogels. 1928. S. 23–48; Фишер. 2004. С. 379*). По своему усмотрению И. С. изменял имевшийся у него лат. текст, исправляя явные неточности перевода или приводя версию в соответствие с греч. оригиналом; при этом он действовал не всегда последовательно и не подвергал старолат. версию полному пересмотру, оставляя нетронутыми мн. места, близкие к греч. оригиналу (*Фишер. 2004. С. 380*). На вопрос о типе текста НЗ также не существует однозначного ответа: некоторые исследователи полагали, что И. С. пользовался «койне» — «византийским типом» греч. текста (*Vogels. 1928. S. 75–78*), др. — что он использовал разные типы греч. текста, близкие к тем, к-рые представлены в древнейших Ватиканском (В) и Александрийском (А) кодексах (*Фишер. 2004. С. 381*). Не менее сложным является вопрос, какие из книг НЗ, помимо 4 Евангелий, были отре-

дактированы И. С. и вошли в состав Вульгаты. Ранее общепринятым было мнение, что И. С., закончив редакцию Евангелий в 384 г. (о чем он сообщает в предисловии), для остальной части НЗ оставил старолат. версию без изменений (см.: *Hieron. Ep. 71. 5; 112. 20; De vir. illustr. 135; Chapman. 1923. P. 282–299; Kelly J. 1975. P. 88*). Однако в XX в. эту т. зр. поставили под сомнение такие ученые, как Д. де Брэйи (*Bruyne. 1915*), М. Ж. Лагранж (*Lagrangé. 1916, 1917*) и Каваллера (*Cavallera. 1920. P. 269–292*), убедительно доказав, что И. С. не принимал участия в создании новой лат. версии Деяний св. апостолов, Апостольских Посланий и Апокалипсиса, к-рая была создана неизвестным автором (возможно, Пелагием или Руфином Сирийцем, учеником И. С. и другом Пелагия) не позднее кон. IV в. (*Gribomont. 1986. P. 222; Фишер. 2004. С. 385*). Вероятно, закончить редакцию всего НЗ И. С. не позволила начавшаяся вскоре кропотливая работа над новым переводом ВЗ с древнееврейского. Вместе с тем, несмотря на некоторую неровность и случайные ошибки в редакторской работе И. С., ее общий уровень был очень высок. Совр. критическое издание лат. текста Евангелий и предисловия И. С. вместе с таблицами Евсевия см.: *Biblia Sacra iuxta vulgatum versionem. 1983³. P. 1515–1526 (предисловие и таблицы); 1527–1697 (текст); 2007⁵*.

II. ВЗ. Редакция старолат. перевода по LXX. По свидетельству И. С., одновременно с пересмотром текста Евангелий в Риме он исправил также текст Псалтири по LXX (*Hieron. Praef. in Ps. Col. 117; Kelly J. 1975. P. 89*), впосл. получивший название «Римская Псалтирь» (*Psalterium Romanum*; попытки отождествить с переводом И. С. «Римскую Псалтирь», ставшую в средние века стандартным богослужебным текстом в Италии и с XVI в. использовавшуюся исключительно в соборе св. Петра в Риме (изд. см.: *Weber R. Le Psautier romain et les autres anciens Psautiers latins. R., 1953*), оказались необоснованными — *Bruyne. 1930; Gribomont. 1986. P. 223*; скорее в ней содержится одна из старолат. редакций, близкая к той, исправлением к-рой занимался И. С. — *Vaccari. 1952. P. 211–230*, хотя ему были известны и др. редакции — *Ibid. P. 238–255; Thibaut. 1959. P. 108*). Однако эта редакция не сохранилась, будучи вскоре вы-

теснена новой, к-рая впосл., начиная с каролингской эпохи, стала стандартным богослужебным текстом в Галлии и потому получила название «Галльская Псалтирь» (*Psalterium Gallicanum*). Этот последний перевод И. С. сделал ок. 385/6 г. по просьбе прп. Павлы и прп. Евстохий уже после переселения в Палестину, основательно изучив в Кесарийской б-ке текст LXX в редакции «Гекзапл» и придя к заключению, что эта редакция не только представляет собой наилучший вариант текста LXX, но ближе всех остальных подходит к древнеевр. оригиналу, к-рому он придавал огромное значение (*Hieron. Ep. 106. 2; Kamesar. 1993. P. 57*). По словам И. С., он не только устранил ошибки переписчиков старолат. редакции Псалтири, но и полностью согласовал ее с текстом LXX в редакции «Гекзапл»: следуя примеру Оригена, те слова, к-рые присутствовали в евр. тексте и в переводе *Феодотиона*, отмечал астерисками, а те слова, к-рые присутствовали в LXX и отсутствовали в еврейском, — обеими (*Hieron. Praef. in Ps. // PL. 29. Col. 119–120*). Т. о., этот перевод был задуман и осуществлен И. С. как научный, несмотря на то что впосл. он нашел литургическое применение (*Bruyne. La reconstitution. 1929. P. 297*; совр. критическое издание «Галльской Псалтири» и предисловия к ней см.: *Biblia Sacra iuxta vulgatum versionem. 1983³. P. 767 (предисловие), 770–954 (текст); 2007⁵*). В 386–391 гг., опираясь на текст LXX в редакции «Гекзапл», И. С. отредактировал Книги Иова, Притчей, Песни Песней, Екклесиаста и Паралипоменон (*Hieron. Praef. in Job // PL. 29. Col. 61–62; Praef. in Paralip. // Ibid. Col. 401; Praef. in Salom. // Ibid. Col. 403*). Из них полностью сохранились перевод Книги Иова и предисловие к нему (*PL. 29. Col. 61–114*; новое изд.: *Caspari C. P. Das Buch Hiob (1, 1–38, 16) in Hieronymus's Übersetzung aus der alexandrinischen Version nach einer St. Gallener Handschrift saec. VIII. Christiana, 1893*), перевод всех 3 книг Соломоновых (изд.: *Vaccari. 1956, 1958, 1959*; предисловие: *PL. 29. Col. 403–404*) и предисловия к книгам Паралипоменон (*PL. 29. Col. 401–404*). Вскоре эти переводы стали пользоваться большой популярностью. Их высоко оценил блж. Августин и просил И. С., чтобы тот проделал ту же редакторскую работу над





оставшимися книгами ВЗ (*Aug. Ep.* 28. 2; 71. 3–6). Однако И. С., поглощенный др. занятиями, не исполнил просьбы (*Hieron. Ep.* 134. 2; ср.: *Praef. in Salom.* // *PL.* 28. Col. 1243).

III. Новый перевод ВЗ с древнееврейского. Интенсивное изучение евр. языка, продолжившееся после переселения И. С. в Палестину, и работа с текстом LXX в редакции «Гекзапл» побудили его более основательно ознакомиться с древнеевр. текстом ВЗ, а путешествия дали ему необходимые сведения по географии Палестины, упроченные работой над составлением справочников библейских имен и географических названий. Прежде чем приступить к изучению кн. Бытие в редакции «Гекзапл», И. С. написал «Книгу еврейских вопросов на Бытие» методологического характера, где он сравнил разные греч. переводы с древнееврейского и попытался установить изначальный смысл текста. Несмотря на намерение проделать ту же работу с остальным текстом ВЗ, И. С. не пошел далее кн. Бытие, но ок. 391/2 г. изменил первоначальный план, приступив к созданию нового перевода непосредственно с древнееврейского (*Gribomont.* 1986. P. 224; согласно др. т. зр., И. С. начал перевод ВЗ с древнееврейского параллельно с работой над ревизией LXX — *Kamesar.* 1993. P. 49–58). Вероятно, первым новым переводом стали Псалмы, редакцию к-рых по тексту «Гекзапл» И. С. осуществил незадолго до этого (*Cavallera.* 1922. Т. 2. P. 157; *Williams.* 2006. P. 283). За ними последовали Книги Царств, книги 12 малых и 3 великих пророков, Книга Иова, Книги Ездры и Неемии (394), Паралипоменон (396), Книга пророка Иезекииля (398), Восемикнижие (404, т. е. Пятикнижие и Книги Иисуса Навина, Судей и Руфи), Книга Есфири (404–405), второканонические Книги Товита и Иудифи (404–405). Др. второканонические книги (Премудрости Соломона, Иисуса, сына Сирахова, Маккавейские, пророка Варуха), впосл. вошедшие в состав Вульгаты, были переведены позднее неизвестными авторами (*Gribomont.* 1986. P. 227). Назначение нового перевода, к-рый И. С. называл «переводом согласно евреям» (*juxta Hebraeos*) или «переводом согласно еврейской истине» (*juxta hebraeicam veritatem*), он видел в том, что этот перевод мог служить вспомогательным средством

для лучшего понимания текста LXX и для полемики с иудеями; кроме того, это был научный перевод, в котором с возможной точностью была отражена истина оригинала (см.: *Kamesar.* 1993. P. 69). Новейшее критическое издание ветхозаветных переводов И. С. и предисловий к ним (CPL, N 591a) см.: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem.* 1983³. P. 3–1512 (включая второканонические книги); 2007⁵.

Библейские справочники. Приступая к длительной работе над библейскими переводами и толкованиями, И. С. ок. 390 г. в качестве вспомогательного пособия для себя и др. экзегетов составил 2 библейских справочника:

«Книга о еврейских именах», или «Толковая книга еврейских имен» (*Liber de nominibus hebraicis, Liber interpretationis hebraicorum nominum* // *PL.* 23. Col. 771–858; CPL, N 581; *Onomastica Sacra* / Ed. P. Lagarde. Gött., 1887². P. 25–116 = *CCSL.* 72. P. 59–161), написана по просьбе монахов Лупулиана и Валериана на основе аналогичного сочинения *Филона Александрийского* и новозаветных толкований Оригена (см.: *Hieron. De nom. hebr.* *Praef.* Col. 771–772). Представляет собой список библейских имен (и географических названий), расположенных в алфавитном порядке и в порядке их упоминания в книгах Библии. Каждому имени дается один или неск. вариантов лат. перевода на основании разных этимологий, иногда приводится евр. оригинал. Основное внимание уделяется не столько историко-филологической точности этимологий, сколько духовно-мистическому значению рассматриваемых библейских имен (см.: *Zöckler.* 1865. S. 169).

«Книга о расположении и названиях еврейских местностей» (*Liber de situ et nominibus locorum Hebraeorum* // *PL.* 23. Col. 859–928; *Onomastica Sacra* / Gött., 1887². P. 117–190), лат. перевод сочинения Евсевия Кесарийского «Ономастикон», или «О географических названиях в Божественном Писании» (*Ὀνομαστικόν, или Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θεῖᾳ γραφῇ*; CPG, N 3466), где также в алфавитном порядке и в порядке упоминания в книгах Библии приведены список библейских географических названий, их перевод на греч. язык по «Текзаплам» Оригена, указание на совр. название нек-рых местностей

и информация о границах и расстояниях. И. С. дополнил первоначальный список за счет собственных познаний в географии Палестины, внося необходимые поправки, иногда изменяя порядок (см.: *Hieron. Praef. in De situ et nom. loc.*). Сочинение имеет большую ценность для изучения библейской географии и археологии, несмотря на то что встречающиеся в нем этимологии далеки от филологической точности.

Экзегетические сочинения. Подразделяются на комментарии, схолии и гомилии; к ним присоединяются также отдельные письма. I. Переводы экзегетических трудов Оригена. Прежде чем приступить к составлению собственных библейских толкований, И. С. под влиянием свт. Григория Богослова изучил экзегетические труды Оригена. В 381–382 гг. в К-поле (или еще ранее, в Антиохии) он по просьбе и при финансовой поддержке своего друга пресв. Викентия, просившего его сделать лат. перевод всех трудов Оригена, для начала перевел на лат. язык 14 гомилий Оригена на Книгу пророка Иеремии и 14 гомилий на Книгу пророка Иезекииля (*PL.* 25. Col. 583–786; *CPG*, N 1438, 1441; на Книгу пророка Иеремии: *GCS.* 6. S. 290–317 (гом. 2–3); *SC.* 238. P. 300–366; на Книгу пророка Иезекииля: *GCS.* 33. S. 319–454; *SC.* 352; порядок перевода гомилий, по словам И. С., отличался от порядка их размещения в оригинале — *Hieron. Prol. in transl. hom. Orig. in Jerem. et Ezech.* // *PL.* 25. Col. 585, что подтверждается при сравнении с сохранившимся греч. оригиналом гомилий на Книгу пророка Иеремии — *GCS.* 6. S. 1–194). Вероятно, в то же время в К-поле (*Cavallera.* 1922. Т. 2. P. 20–21; *Jay. L'exégèse.* 1985. P. 62; *Williams.* 2006. P. 277; др., менее надежная датировка — после 392 — основана на отсутствии упоминания об этом переводе в соч. «О знаменитых мужах»; см.: *Gribomont.* 1986. P. 229) И. С. перевел 9 гомилий Оригена на Книгу пророка Исаии (*In visiones Isaiae* // *PL.* 24. Col. 901–936; *GCS.* 33. S. 242–289; *CPG*, N 1437). В 383–384 гг. в Риме И. С. по просьбе папы св. Дамаса перевел на латынь 2 гомилии Оригена на Песнь Песней (*PL.* 23. Col. 1117–1144; *GCS.* 33. S. 27–60; *SC.* 37 bis.; *CPG*, N 1432), поскольку, по словам И. С., «Ориген, в других книгах превзошедший всех остальных, в Песни Песней превзо-



шел сам себя» (*Hieron. Praef. in Cant. Col. 1117*). После переезда в Палестину И. С. в 392–393 гг. (*Kamesar. 1993. P. 74; Williams. 2006. P. 283*; др. датировка — 389/90 — основана на том, что в предисловии И. С. упоминает «Толкование на Евангелие от Луки» свт. Амвросия Медиоланского, написанное в 388–390; см.: *Cavallera. 1922. T. 2. P. 27; Nautin. Lascivité. 1983. P. 252–253; Gribomont. 1986. P. 230*) по просьбе Павлы и Евстохии перевел 39 гомилий Оригена на Евангелие от Луки (PL. 26. Col. 221–306; GCS. 49. S. 1–222; SC. 87; CPG, N 1451). Переводы И. С. тем более ценны, что греч. текст многих из этих творений Оригена утрачен или сохранился лишь частично.

П. Толкования на ВЗ (в порядке следования библейских книг). 1. «Книга еврейских вопросов на Бытие» (*Liber Quaestionum hebraicarum in Genesim // PL. 23. Col. 935–983; CCSL. 72. P. 1–56; CPL, N 580*; рус. пер.: Еврейские вопросы на Книгу Бытия / Пер., введ.: С. Жуков. М.; Серг. П., 2009), написана в жанре «вопросов» (лат. *quaestiones*, греч. *ζητήματα*), близком к схолиям, в 391–392 гг. (*Kamesar. 1993. P. 76; Williams. 2006. P. 283*) в связи с работой над библейскими справочниками (ср.: *Hieron. De nom. hebr. Praef. // PL. 23. Col. 772*) и началом нового перевода ВЗ с древнееврейского. Толкование производится на основе различий, имеющих между греч. переводами (известными И. С. гл. обр. из «Гекзапл» Оригена) и древнеевр. текстом. И. С. опирался на труды Оригена, Евсевия, Акакия Кесарийского, Диодора Тарсийского и Евсевия Эмесского, а также на раввинистическую литературу (*Kamesar. 1993. P. 98–190*). Несмотря на отдельные неточности, подчас надуманные этимологии и чрезмерно аллегорические толкования, сочинение до сих пор имеет ценность для библейской критики и экзегетики (*Forget. 1924. Col. 914*).

2. «Схолии на Псалмы» (*Commentarioli in Psalmos // Morin. 1895–1903. Pars 1 = CCSL. 72. P. 163–245; CPL, N 582*), составлены в 387 г. (*Williams. 2006. P. 282*) или в 389–393 гг. (*Cavallera. 1922. T. 2. P. 30*) по просьбе не названного по имени друга И. С., являются переработкой соответствующих схолий Оригена с привлечением др. его трудов — комментариев и гомилий (см.: *CCSL. 72. P. 163*); охватывают большую часть Псалти-

ри (Пс 1–11, 13–41, 43–44, 47–48, 50–51, 55, 57–59, 61–62, 64–68, 71–77, 79–90, 92–126, 128, 131–136, 138–140, 143–146); вероятно, были составлены И. С. в качестве предварительного упражнения, прежде чем он приступил к переводу Псалтири по тексту LXX в редакции «Гекзапл» (*Gribomont. 1986. P. 233*). Впервые изданы как самостоятельное сочинение Ж. Мореном в 1895 г. По сообщению И. С., помимо этих схолий к 393 г. он опубликовал 7 бесед на Пс 10–16 (*Hieron. De vir. illustr. 135*), к-рые в посл. были утрачены.

3. После 393 г. И. С. также произносил беседы на Псалмы, надеясь составить полное толкование на Псалтирь, о чем он мечтал всю жизнь, но чему не суждено было осуществиться. Часть из них сохранилась в составе 2 циклов бесед, впервые в целостном виде собранных и изданных Мореном в 1897–1903 гг. «59 бесед на Псалмы» (*Tractatus LIX in Psalmos // Morin. 1895–1903. Pars 2 = CCSL. 78. P. 3–352; CPL, N 592*), произнесены И. С. между 397–402 гг. в вифлеемской ц. Рождества Христова перед братией его монастыря (*Gourdain. 2005. P. 14–15*), охватывают большую часть Псалтири (Пс 1, 5, 7, 9, 14, 66–67, 74–78, 80–84, 86, 89–91, 93, 95–98, 100–111, 114–115, 119, 127–128, 131–133, 135–137, 139–143, 145–149). Отдельные фрагменты бесед до издания их полного текста Мореном публиковались под именами Псевдо-Августина и Псевдо-Илария (PL. 26. Col. 1269–1278; 37. Col. 1965–1968; CSEL. 22. P. 878–880).

«Иной цикл бесед на Псалмы» (*Tractatum in psalmos series altera // Morin. 1895–1903. Pars 3 = CCSL. 78. P. 353–447; CPL, N 593*), состоит из 14 бесед на Пс 10, 15, 82–84, 87–93, 95–96, произнесен в тот же период времени, что и предыдущий. Беседы 69 (на Пс 91) и 71 (на Пс 93) приписывались также блж. Августину (PL. 39. Col. 2173–2174; *Ozmitic D. Der pseudoaugustinische Sermo CLX. Graz, 1979. P. 19–36*). Существовало мнение, что многие из этих бесед восходят к гомилиям Оригена на Псалмы (сохранились греч. фрагменты, см.: *Morin. 1895–1903. Pars 3. P. 122–128*), а И. С. лишь перевел их на латынь, неск. изменив текст (*Perrin V. Omelie originarie sui Salmi. Vat., 1980*). Однако эта гипотеза была опровергнута (*Jay. 1988. P. 367–380*).

И. С. также принадлежит небольшое «Слово на псалом 41-й, к нео-

фитам» (*Serm. in Ps. XLI, ad neophytos // PL. 40. Col. 1203–1206; CCSL. 78. P. 542–544; CPL, N 602*). Предположительно часть подлинных толкований И. С. на псалмы сохранилась в составе «Краткого толкования на Псалмы» (*Breviarium in Psalmos // PL. 26. Col. 821–1270; CPL, N 629*), написанного после 450 г. неизвестным галльским автором (*Walker G. S. M. Sancti Columbani Opera. Dublin, 1957. P. LXIV*), а также в составе «Краткого толкования на надписания Псалмов» (*Breviarium de titulis psalmodum; CPL, N 607a*), приписывавшегося св. *Bede Достопочтенному* (*Vaccari. Fragmento. 1920*). Отдельные Псалмы (Пс 44, 89, 126) комментируются в письмах И. С. (Ер. 65, 140, 34); проблемы различий в греческом и лат. переводах Псалтири обсуждаются в 106-м письме.

4. «Толкование на Книгу Екклесиаста» (*Commentarius in Ecclesiasten // PL. 23. Col. 1009–1116; CCSL. 72. P. 249–361; CPL, N 583*; рус. пер.: Творения. 1905. Ч. 6. С. 1–136), одно из первых больших ветхозаветных толкований И. С., написано в Ви-



Блж. Иероним Стридонский.
2-я пол. XV в. Худож. Дж. Санти
(Музеи Ватикана)

лееме в 388–389 гг. (*Jay. L'exégèse. 1985. P. 408–409; Williams. 2006. P. 282*) на основании более ранних устных бесед, сопровождавших чтение Книги Екклесиаста, проведенных И. С. в Риме в 384 г. с дочерью прип. Павлы Блезиллой, памяти к-рой оно и посвящено (*Hieron. In Eccl. Col. 1010*). По словам И. С., в качестве базового комментируемого текста был положен его собственный перевод с древнееврейского, сделанный с учетом LXX и др. греч. переводов из «Гекзапл» (*Ibid. Col. 1011–1012*). Иногда



к мнениям греч. экзегетов И. С. добавляет толкования, сообщенные ему раввином, под руководством к-рого он изучал ВЗ (Ibid. Col. 1022, 1038). Толкование часто принимает форму живого диалога, в котором рассуждения о букве древнеевр. текста и разных его переводах перемежаются с исследованием духовного и христологического смысла, согласно которому истинный Проповедник (Екклесиаст) есть Христос (Ibid. Col. 1013; см.: *Gribomont*. 1986. P. 233).

5. Толкования на книги пророков, составляют главный экзегетический труд И. С. В 375 г., находясь в Халкидской пустыне близ Антиохии, И. С. написал 1-е небольшое аллегорическое «Толкование на Книгу пророка Авдия», утраченное еще при жизни И. С. (*Hieron. In Abd. Col. 1097–1098*). В 380–381 гг. в К-поле он по просьбе друзей в качестве «упражнения для ума» (In Is. Col. 91–92) составил толкование о серафимах из видения прор. Исаии (Ис 6. 1–9), к-рое впосл., будучи в Риме, направил в качестве письма папе св. Дамасу (*Hieron. Ep. 18A (CSEL) = Ep. 18. 1–16 (PL)*). К нему И. С. добавил неск. новых наблюдений и замечаний, касавшихся гл. обр. различий в греч. переводах Ис 6. 6–8 (Ep. 18B (CSEL) = Ep. 18. 17–21 (PL); см.: *Jay. L'exégèse*. 1985. P. 63–64). После переселения в Палестину одновременно с началом нового перевода Библии с древнееврейского И. С. приступил к созданию систематических комментариев на книги малых и великих пророков. При этом он пользовался строго определенным методом. Сначала И. С. давал двойной перевод одного или неск. стихов с древнееврейского и с LXX (кроме тех мест, где текст полностью совпадал). Затем следовало объяснение букв. смысла, основанное на древнеевр. тексте и посвященное гл. обр. обсуждению расхождений между ним и греч. переводами из «Гекзапл». Наконец, И. С. приводил духовно-типологическое толкование применительно ко Христу и Церкви, основанное на тексте LXX, поскольку он зачастую заимствовал эти толкования у Оригена, Дидима и др. греч. экзегетов (*Gribomont*. 1986. P. 234; *Duval. Inrtod*. 1985. P. 25–104; *Jay. L'exégèse*. 1985. P. 69–126). Следуя этому методу, И. С. в 393 г. написал подробнейшие толкования на книги 5 малых пророков (вошли в состав «Толкований на малых пророков» —

Commentarii in Prophetas minores // PL. 25. Col. 815–1578; CCSL. 76–76A; CPL, N 589): на Книги пророков Наума (In Naum prophetam // PL. 25. Col. 1231–1272; CCSL. 76A. P. 525–578; рус. пер.: Творения. 1913. Ч. 13. С. 244–307), Михея (In Michaeam prophetam // PL. 25. Col. 1151–1230; CCSL. 76. P. 421–524; рус. пер.: Творения. 1915. Ч. 14. С. 1–129), Софонии (In Sophoniam prophetam // PL. 25. Col. 1337–1388; CCSL. 76A. P. 655–711; рус. пер.: Творения. 1898. Ч. 14. С. 236–316), Аггея (In Aggaeum prophetam // PL. 25. Col. 1387–1416; CCSL. 76A. P. 713–746; рус. пер.: 1898. Ч. 14. С. 316–360) и Аввакума (In Abacuc prophetam // PL. 25. Col. 1273–1338; CCSL. 76A. P. 579–654; рус. пер.: Творения. 1898. Ч. 14. С. 130–235). Порядок написания этих «Толкований», приведенный в соответствии с сообщением самого И. С. (*Hieron. In Amos. Col. 1057*), остается спорным (*Cavallera*. 1922. Т. 2. P. 29–30; *Nautin. Études*. 1974. P. 271; *Duval. Inrtod*. 1985. P. 19–21).

После 393 г. И. С. вновь обратился к Книге пророка Исаии, написав толкование на начало 1-й гл. (Ис 1. 1–5) (In Esaia parvula abbreviatio // PL. 24. Col. 937–942; CCSL. 73A. P. 803–809; CPL, N 585; возможно, это всего лишь незаконченная проповедь И. С., произнесенная в Вифлееме, см.: *Gryson*. 2007. Т. 1. P. 539). В кон. 396 — нач. 397 г. И. С. составил комментарии на Книги пророков Ионы (In Ionam prophetam // PL. 25. Col. 1117–1152; CCSL. P. 377–419; SC. 323. P. 159–318; рус. пер.: Творения. 1913. Ч. 13. С. 193–243) и Авдия (In Abdiam prophetam // PL. 25. Col. 1097–1118; CCSL. 76. P. 349–374; рус. пер.: Творения. 1913. Ч. 13. С. 163–192). К 397 г. относится составление И. С. отдельного толкования на «десять видений пророка Исаии» (in decem Isaiae visiones), т. е. на пророчества о различных странах и народах (Ис 13–23). Это толкование, написанное по просьбе друга И. С. еп. Амабилиса, было основано на древнеевр. тексте и носило буквально-исторический характер (см.: *Hieron. In Is. Col. 153–155, 160; Ep. 71. 7*), а впосл. в качестве 5-й кн. было включено им в состав большого комментария на Книгу пророка Исаии (см.: In Is. Col. 155–206; *Jay. L'exégèse*. 1985. P. 65).

В 406 г. И. С. закончил комментарии на книги 5 остальных малых пророков: Захарии (In Zachariam

prophetam // PL. 25. Col. 1417–1542; CCSL. 76A. P. 747–900; рус. пер.: Творения. 1900. Ч. 15. С. 1–195), Малахии (In Malachiam prophetam // PL. 25. Col. 1541–1577; CCSL. 76A. P. 901–942; рус. пер.: Творения. 1900. Ч. 15. С. 196–252), Осии (In Osee prophetam // PL. 25. Col. 815–946; CCSL. 76. P. 1–158; рус. пер.: Творения. 1913. Ч. 12. С. 136–332), Иоила (In Joelem prophetam // PL. 25. Col. 947–988; CCSL. 76. P. 159–209; рус. пер.: Творения. 1913. Ч. 12. С. 333–395) и Амоса (In Amos prophetam // PL. 25. Col. 989–1096; CCSL. 76. P. 211–348; рус. пер.: Творения. 1913. Ч. 13. С. 1–162). При работе над книгами пророков Захарии и Осии, для к-рых не имелось толкований Оригена, И. С. широко использовал толкования Дидима Слепца, написанные по его просьбе (*Hieron. In Zach. Col. 1418; In Os. Col. 820*). В предисловии к «Толкованию на Книгу пророка Малахии» приводится гипотеза о тождестве этого пророка со свящ. *Ездрой*, развиваемая И. С. в противоположность гипотезе Оригена, согласно которой прор. Малахия, по этимологии имени, был посланным с небес ангелом, принявшим человеческую плоть (In Malach. Col. 1541–1542).

После окончания работы над книгами малых пророков И. С. приступил к толкованию книг 4 великих пророков, начав с Книги пророка Даниила, комментарии на к-рую он закончил в 407 г. (*Commentarii in Daniele // PL. 25. Col. 491–584; CCSL. 75A; CPL, N 588; рус. пер.: Творения. 1913. Ч. 12. С. 1–135*). В предисловии И. С. защищает исторический характер личности Даниила и пророческий характер его книги от нападок неоплатоника *Порфирия* (*Hieron. In Dan. Col. 491*), а в самом толковании, где он собрал мнения предшествующих экзегетов, таких как *Климент Александрийский*, Ориген, *Юлий Африкан*, сщмч. *Инполит Римский*, Евсевий Кесарийский, останавливается лишь на трудных для понимания местах (пророчество о 70 седмицах и т. п.).

В 408–409 гг., побуждаемый прп. Евстохией, И. С. закончил самый большой экзегетический труд — «18 книг толкований на пророка Исаию» (*Commentarii in Isaiaam, или Explanations in Esaiaam // PL. 24. Col. 17–678; CCSL. 73–73A; Gryson, Deproost. 1993–1999. Vol. 1–5; CPL, N 584; рус. пер.: Творения. 1906. Ч. 7–9*), в к-ром возвратился к методу подробного





комментария, использованному при работе над книгами малых пророков (*Jay. L'exégèse. 1985. P. 66–67*). В 411–414 гг. И. С. составил «Толкование на Книгу пророка Иезекииля» (*Commentarii in Ezechielem // PL. 25. Col. 15–490; CCSL. 75. P. 3–743; CPL, N 587; рус. пер.: Творения. 1912. Ч. 10–11*). Несмотря на его традиц. типологическую направленность, И. С. часто ограничивается историческим объяснением, как, напр., в случае с видением поля с воскресшими костями (Иез 37. 1–14), к-рое он считает пророчеством о буд. национальном восстановлении Израиля после возвращения из вавилонского плена (*In Ezech. Col. 349*). В нач. 415 г. И. С. приступил к «Толкованию на Книгу пророка Иеремии», однако успел написать лишь 6 книг (Иер 1–32) (*Commentarii in Jeremiam // PL. 24. Col. 679–900; CSEL. 59 = CCSL. 74; CPL, N 586; рус. пер.: Творения. 1905. Ч. 6. С. 175–529*). По исторической направленности, точности вероучения и изобилию здравых суждений толкование сопоставимо с 2 предыдущими; в нем И. С. стремился избежать туманностей и опасностей, которые несет в себе чрезмерный аллегоризм; в толковании часто упоминаются пелагианские споры (*In Jerem. Col. 797, 887 и др.*).

Мн. места и выражения из ВЗ обсуждаются в письмах И. С.: Ер. 20 (о слове «осанна»); Ер. 25 (о ветхозаветных именах Божиих); Ер. 26 (о словах «аллилуия», «аминь», «маран-афа» и др.); Ер. 28 (о слове «ди-апсалма»); Ер. 29 (о словах «ефод» и «терафим»); Ер. 30 (о евр. алфавите); Ер. 34 (комментарий на 126-й псалом); Ер. 36 (ответ на 5 вопросов папы св. Дамаса по кн. Бытие); Ер. 37 (о комментариях Ретиция на Песнь Песней); Ер. 53 (о трудностях изучения Свящ. Писания); Ер. 57 (о соотношении разных греч. и лат. переводов ВЗ с текстом оригинала); Ер. 64 (о священнических жертвоприношениях и облачениях, по кн. Левит); Ер. 65 (комментарий на 44-й псалом); Ер. 72 (о времени правления Соломона и Ахаза, по 3-й и 4-й Книгам Царств); Ер. 73 (о Мелхиседеке); Ер. 74 (о суде Соломона, по 3 Цар 3); Ер. 78 (о стоянках Израиля после выхода из Египта, по книгам Исход и Числа); Ер. 106 (о различиях в греч. и лат. переводах Псалтири); Ер. 129 (о земле обетованной); Ер. 140 (комментарий на 89-й псалом).

В средневек. каталогах упоминается книга И. С. «Толкование на книжника Ездру» (*Commentarium super Hesdram scribam*), текст не сохранился (см.: *Forget. 1924. Col. 925*). Вероятно, утрачено толкование И. С. на Песнь Песней, к-рое он неоднократно обещал написать; не известно, исполнил ли он обещание (см.: *Hieron. Ep. 65. 22; In Matth. Col. 22*).

III. Толкования на НЗ. Параллельно с работой над ветхозаветными толкованиями И. С. составил и толкования на нек-рые новозаветные книги.

1. «Толкования на Евангелие от Матфея» (*Commentarii in Evangelium Matthaei // PL. 26. Col. 15–218; CCSL. 77; SC. N 242, 259; CPL, N 590; рус. пер.: Творения. 1901. Ч. 16. С. 1–316*), написаны по просьбе Евсевия Кременского, отправлявшегося из Вифлеема в Италию весной 398 г. (*Hieron. In Matth. Col. 20*), состоят из 4 книг и охватывают все Евангелие от Матфея. В предисловии И. С. приводит краткие сведения о евангелистах и Евангелиях, а также о неканонических Евангелиях (*Ibid. Col. 17–20*). Хотя И. С. указывает на знакомство с трудами предшествующих толкователей — Оригена, Аполлинария, Дидима, Илария и др., он не ставил целью обобщить все, что они написали, но стремился кратко обозреть буквально-исторический смысл евангельского повествования, в к-рое постарался, насколько возможно, вплести «цветы духовного смысла» (*Ibid. Col. 20*). И. С. обнаруживает прекрасное знание библейского текста и топографии Палестины, равно как и хорошее владение методами лит. анализа. Много из того, что, по словам И. С., он узнал непосредственно от раввинов, взято им у Оригена (к-рого он критикует за догматические заблуждения); цитаты из Евангелия от Евреев (см.: *Ibid. Col. 43, 174, 206*), вероятно, заимствованы из текста источника (*Gribomont. 1986. P. 235*; сделанный И. С. перевод Евангелия от Евреев на греческий и латынь (см.: *Hieron. De vir. illustr. 2*) не сохранился).

2. «Беседы на Евангелие от Марка» (*Tractatus in Marci Evangelium // Morin. 1895–1903. Pars 2 = CCSL. 78. P. 449–500 = SC. 494* (с др. разделением на главы первых 2 гомилий); *CPL, N 594*), 10 бесед на отрывки из Евангелия от Марка (Мк 1. 1–31; 5. 30–43; 8. 1–9, 22–26; 9. 1–8; 11. 1–17; 13. 32–35), произнесены в вифлеемской ц. Рождества Христова в тот

же период времени, что и беседы на Псалмы, т. е. между 397 и 402 г. В начале 1-й беседы И. С. рассуждает о 4 евангелистах и их символах в виде 4 животных. Как и в случае с комментарием на Евангелие от Матфея, в этих беседах И. С. стремится сочетать буквально-историческое и духовное толкование евангельского текста. Помимо них сохранились отдельные беседы того же времени на отрывки из разных Евангелий: на 18-ю гл. Евангелия от Матфея (*Homilia in Evangelium secundum Matthaeum // CCSL. 78. P. 503–506; CPL, N 595*), на 16-ю гл. Евангелия от Луки, о богаче и Лазаре (*Homilia in Lucam, de Lazaro et divite // CCSL. 78. P. 507–516; CPL, N 596*), на начало 1-й гл. Евангелия от Иоанна, о евангелисте Иоанне (*Homilia in Iohannem evangelistam // CCSL. 78. P. 517–523; Bouhot. 1970. P. 227–231* (содержит не издававшееся ранее заключение); *CPL, N 597*).

3. «Толкования на 4 послания ап. Павла» (*Commentarii in IV epistulas Paulinas // PL. 26. Col. 307–656; CPL, N 591*), самые ранние новозаветные комментарии И. С., написаны по просьбе прп. Павлы и прп. Евстохии для монахинь их мон-ря в начале вифлеемского периода жизни И. С. ок. 386–387 гг. (*Nautin. 1979. P. 11–12; Jay. L'exégèse. 1985. P. 407–408*). Первым было составлено «Толкование на Послание к Филимону» (*In Epistolam ad Philemonem // PL. 26. Col. 599–618*), самое краткое послание ап. Павла, вызывавшее у некоторых экзегетов сомнение в подлинности, к-рую И. С. отстаивает в предисловии (*Ibid. Col. 599–602*). Толкование имеет конкретно-исторический характер (*Gribomont. 1986. P. 232*). При составлении «Толкования на Послание к Галатам» (*In Epistolam ad Galatas // PL. 26. Col. 307–438; рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 17. С. 1–213*), в 3 книгах, И. С. опирался на труды греч. экзегетов — прежде всего Оригена, а также Дидима, Аполлинария, Евсевия Эмесского и Феодора Гераклеяского, с презрением относясь к хорошо известному ему единственному лат. толкованию Мария Викторина (см.: *Hieron. In Gal. Col. 308–309*). В этом толковании И. С. высказал оригинальное мнение о «мнимом разногласии» (*simulata contentio*) между апостолами Петром и Павлом по вопросу о необходимости соблюдения ветхозаветного закона для всех христиан



(см.: Гал 2. 11–21; *Hieron.* In Gal. Col. 340), что вполн. вызвало длительную полемику между И. С. и блж. Августином. В «Толковании на Послание к Ефессянам» (In Epistolam ad Ephesios // PL. 26. Col. 439–554; рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 17. С. 214–390), в 3 книгах, он также опирался на труды Оригена, Дидима и Аполлинария (см.: *Hieron.* In Eph. Col. 442) и без всякой критики приводил мнения Оригена, на что вполн. не преминул указать Руфин в полемике с И. С. (*Rufin.* Apol. in Hieron. I 22–44; II 13–22). В завершение было составлено небольшое «Толкование на Послание к Титу» (In Epistolam ad Titum // PL. 26. Col. 555–600).

4. В 398 г. (*Dulaey.* 1997. P. 28) И. С. по просьбе мон. Анатолия пересмотрел и исправил текст «Толкований на Апокалипсис» (Commentarii in Apocalypsin // PL. 5. Col. 317–344 (фрагменты поздней редакции); полный текст: CSEL. 49. P. 17–153; SC. 423. P. 46–123; CPL, N 80), принадлежавших раннему лат. экзегету сщмч. *Викторину Петавскому* и носивших хилиастический характер (см. *Хилиазм*). В предисловии (Praef. in Apoc. // CSEL. 49. P. 14–15; SC. 423. P. 124) И. С. отмечает, что в первых 19 главах он ограничился только исправлениями ошибок, внесенных переписчиками (вероятно, в старолат. перевод Апокалипсиса), в то время как в последних 2 главах он устранил все места, содержавшие хилиастические представления, и существенно дополнил их толкованиями, заимствованными из трудов предшествовавших экзегетов (гл. обр. из толкований *Тихония*), а также улучшил стиль Викторина, писавшего на довольно грубой латыни (*Hieron.* De vir. illustr. 74; см.: *Hausleiter.* 1886; *Dulaey.* 1991). В конце книги И. С. присоединил собственное нравственно-аскетическое толкование 2 последних глав Апокалипсиса (*Hieron.* In Apoc. // SC. 423. P. 126–130). Исправленный И. С. текст толкования сохранился в искаженном виде, со следами неск. позднейших редакций. 1-я была сделана в 70-х гг. V в. (Y); затем текст был основательно переделан в нач. VI в. неизвестным редактором (Ф), к-рый дополнил его мн. стихами, не цитировавшимися Викторинном, по старолат. переводу Апокалипсиса; наконец, ок. 700 г. появилась еще одна редакция (S), в которой мн. стихи были заменены, добавлены новые, заимствованные из

Вульгаты, редакция представляла собой соединение предшествующих (Y и Ф) с многочисленными дополнениями и перестановками текста. Этими редакциями пользовались мн. лат. экзегеты докарولينгской эпохи (свт. *Кесарий* Арелатский, св. *Амвросий Аутперт*, *Примазий* Адруметский, *Апрингий*, Беда Достопочтенный, Беат Сен-Мартенский и др.) при составлении толкований на Апокалипсис.

Отдельные места и выражения из НЗ обсуждаются также в письмах И. С.: Ер. 21 (притча о блудном сыне); Ер. 27 (о богодухновенности и новых переводах); Ер. 55 (Мф 6. 34; 1 Кор 6. 18; 1 Кор 15. 25–28); Ер. 59 (1 Кор 2. 9–10; Мф 25. 31–46; 1 Фес 4. 15–17; Ин 20. 17; Деян 1. 3); Ер. 112 (ответ блж. Августину о Гал 2. 11–21); Ер. 119 (1 Кор 15. 5); Ер. 120 (Мф 19. 16–21; 26. 29; о различиях в рассказе евангелистов о воскресении Христа (по Мф 28, Мк 16, Лк 24, Ин 20); Мф 27. 50–51; о ниспослании Св. Духа на апостолов (по Ин 20, Лк 24 и Деян 1–2); Рим 9. 14–29; 2 Кор 2. 16; 1 Фес 5. 13); Ер. 121 (о Христе и Иоанне Крестителе (Мф 11. 3; Лк 7. 20; Ин 1. 29); Мф 12. 20; 16. 24; 24. 19–20; Лк 9. 53; 16. 1–8; Рим 5. 7; 9. 3–5; Кол 2. 18–19; об антихристе (по 2 Фес 2. 3–10)).

В средневек. каталогах встречается название сочинения И. С. «Книга о канонических посланиях» (Liber de epistulis canonicis ad Euodium), текст не сохранился (см.: *Forget.* 1924. Col. 925).

Догматико-полемические. Большинство догматико-полемических трактатов И. С. были написаны в ответ на появление к.-л. сочинения, отклонявшегося от правосл. вероучения, о к-ром ему сообщали друзья с просьбой опровержения. В качестве основного полемического приема И. С. использовал сведение споров по вероучительным вопросам к библейской экзегетике, где он, прекрасно знавший Свящ. Писание не только в лат. переводе, но и на языках оригинала, чувствовал безусловное превосходство. Поэтому большинство аргументов, используемых им для опровержения противников, И. С. брал из Библии. Вместе с тем он пользовался всеми известными ему классическими приемами логической аргументации (сведение к абсурду, уличение в логических ошибках и т. п.), а также средствами риторического убеждения (анафора, ан-

титеза, ирония и т. п.), что придает его полемическим сочинениям соответствующую лит. форму (подробнее о полемических методах и приемах И. С. см.: *Opelt.* 1973. S. 155–196).

I. Переводы догматико-полемических сочинений Оригена, Дидима, свт. Епифания и еп. Феофила. В целях полемики И. С. зачастую использовал свой талант переводчика. Еще будучи в Риме, ок. 383–384 гг. по просьбе папы св. Дамаса он начал переводить на латынь трактат Дидима Слепца «О Святом Духе» (De Spiritu Sancto // PL. 23. Col. 103–154 = PG. 39. Col. 1033–1086; CPG, N 2544; рус. пер.: Творения. 1910. Ч. 5. С. 377–443), однако закончить перевод смог только в 387 г. (*Nautin.* L'activité. 1983. P. 257–258; *Williams.* 2006. P. 282) в Вифлееме, побуждаемый появлением аналогичного лат. трактата свт. Амвросия Медиоланского, к-рый И. С. подверг критике и насмешкам, считая трактат бездарным и поверхностным (*Hieron.* Praef. ad Paulinian. // PL. 23. Col. 101–104). Перевод И. С. имеет немалую ценность, т. к. оригинал трактата Дидима был утрачен. Остальные переводы греч. догматико-полемических сочинений были сделаны И. С. в связи с оригенистскими спорами. Так, в 394 г. И. С. по просьбе свт. Епифания Кипрского перевел его послание к свт. Иоанну Иерусалимскому (*Epiph.* Ep. Ioan. Hieros. = *Hieron.* Ep. 51; CPG, N 3754), где свт. Епифаний, в частности, разбирает основные ереси Оригена. В кон. 398 – 399 г. И. С. перевел трактат Оригена «О началах»; перевод был утрачен за исключением нескольких отрывков, большей частью сохранившихся в послании И. С. к Авиту (*Hieron.* Ep. 124 // CSEL. 56. P. 96–117), а также в трактате «Против Иоанна Иерусалимского» и нек-рых др. сочинениях (подробнее см.: *Koetschau P.* Origenes Werke. Lpz., 1913. Bd. 5. S. LXXXVIII–XCV. (GCS; 22)). В 400–401 гг. И. С. по просьбе свт. Епифания перевел послание еп. Феофила Александрийского к свт. Епифанию (*Hieron.* Ep. 90; CPG, N 2599), в к-ром просил его созвать на Кипре Собор и осудить Оригена. И. С. также перевел соборное послание еп. Феофила к епископам Палестины и Кипра, в к-ром сообщалось о решениях Александрийского Собора, осудившего нитрийских монахов-оригенистов, и перечислялись главные ереси Оригена с требова-



нием их осуждения (Ер. 92; СРГ, N 2596, 8609). Приблизительно в это же время И. С. перевел ответное послание Иерусалимского Собора еп. Феофилу с осуждением Оригена и его последователей (Ер. 93; СРГ, N 8610), а также послание к еп. Феофилу Дионисия, еп. Лидды, посвященное тому же вопросу (Ер. 94). В 402 г. И. С. перевел 2 пасхальных послания еп. Феофила, вновь осуждавших Оригена (Ер. 96, 98; СРГ, N 2585, 2586), а также его небольшой трактат «Против Оригена о видении Исаии» (*Contra Origenem de visione Isaiae // Morin. 1895–1903. Pars 3. P. 103–122; см.: Altaner B. Wer ist der Verfasser des Tractatus in Isaia VI 1–7? // ThRv. 1943. Bd. 42. S. 147–151; Chavoutier L. Querelle origéniste et controverses trinitaires à propos du Tractatus Contra Origenem de visione Isaiae // VChr. 1960. Vol. 14. P. 9–14*). В 404 г. И. С. перевел еще одно пасхальное послание еп. Феофила, также связанное с оригенистскими спорами (*Hieron. Ер. 100; СРГ, N 2588*).

II. «Спор луциферианина и православного» (*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*; др. название: «Разговор против луцифериан» — *Dialogus contra Luciferianos // PL. 23. Col. 155–182; CCSL. 79B = SC. 473; CPL, N 608*; рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 4. С. 57–93), первое по времени написания догматико-полемическое сочинение, направлено против последователей еп. Луцифера Каралитанского (*Hieron. De vir. illustr. 95*), строгого никейца, который отказывался вступать в церковное общение не только с арианами, но и с епископами, запятнавшими себя общением с арианами или подписавшими проарианские вероисповедания (прежде всего Ариминскую формулу 359 г.), в конце концов это привело к тому, что после возвращения из ссылки на Запад (362–363) еп. Луцифер ушел в раскол, а его последователи стали именоваться луциферианами. Наибольшая активность луцифериан на Западе приходится на кон. 70-х — нач. 80-х гг. IV в., в связи с чем предполагают, что И. С. написал против них полемический трактат, вероятно во время пребывания в Антиохии в 378–379 гг. (*Cavallera. 1922. T. 1. P. 56–58; Canellis. 2003. P. 33; Gryson. 2007. P. 526*), или в К-поле в 381–382 гг. (*Gribomont. 1974. Col. 908*), или после возвращения в Рим в 382–385 гг. (последняя датировка более соответствует церковно-политичес-

кому контексту, а также объясняет некоторые языковые особенности трактата, содержащего параллели с луциферианским трактатом «*Libellus precum*» (Книга молитв), составленным Фавстином в 384 г.; см.: *Grützmacher. 1901, 1969. Bd. 1. S. 58–59; Batiffol. 1920. P. 97; Duval. 1968. P. 153, 176; Canellis. 2003. P. 34*; однако против этой датировки свидетельствует сам И. С., к-рый упоминает свой трактат против луцифериан среди сочинений, написанных им в 1-ю поездку на Восток (372–382); см.: *Hieron. De vir. illustr. 135*). Хотя считается, что трактат представляет собой стенограмму реального диспута между И. С. («православным») и неким «луциферианином Элладием» (*Cavallera. 1922. T. 1. P. 57*), это не противоречит тому, что И. С. в посл. придал имевшемуся у него фактическому материалу лит. форму диспута, или «спора» (*altercatio*), в к-ром по законам жанра есть 2 части: полемическая и догматическая (*Canellis. 2003. P. 36*). В полемической части (*contentio*, главы 2–13) спорящие активно обмениваются репликами, используя ряд «диалектических приемов»; в частности, И. С. демонстрирует непоследовательность т. зр. луцифериан, признающих действительность таинства крещения, совершенного арианскими епископами или теми епископами, которые подписывали проарианские документы, но при этом отрицающих священство у таковых епископов и не признающих действительность совершаемых ими таинств. И. С. умело сводит к абсурду тезисы противника и вынуждает его признать частичное поражение. В догматической части (*doctrina*, главы 14–27) краткие вопросы луциферианина являются лишь предлогом для длинного историко-догматического дискурса, в к-ром И. С. подробно останавливается сначала на исторических обстоятельствах *Аримино-Селевкийского Собора* 359 г., где мн. правосл. епископы, поддавшиеся давлению со стороны властей и введенные в заблуждение проискаями арианствующих епископов *Валента и Урсакия*, подписали проарианское вероисповедание, в чем позднее раскаялись (главы 17–19). И. С. также описывает последовавшие за этим события, в частности примирительный Александрийский Собор 362 г. под председательством свт. Афанасия Великого и неприятие его решений Луцифером, в конце концов

приведшее к луциферианскому расколу (гл. 20). В гл. 21 рассматривается позиция крайней партии луцифериан, во главе которых стоял рим. диак. Иларий, не признававший арианского крещения и, как следствие, настаивавший на перекрещивании всех возвращающихся от арианства — как мирян, так и епископов. Для опровержения этой позиции И. С. ссылается на церковное Предание и апеллирует к аналогичному спору о перекрещивании еретиков, происшедшему между сщмч. Киприаном Карфагенским и папой св. Стефаном I в 255–257 гг., в результате к-рого Церковь не приняла т. зр. сщмч. Киприана, но выступила против перекрещивания еретиков (главы 23–26). По мнению И. С., эта практика основывается на библейском представлении о Церкви как смешанном сообществе, содержащем, подобно *Ноеву ковчегу*, добрых и злых людей, прерогатива разделения которых на *Страшном суде* принадлежит только Самому Главе Церкви — Христу (гл. 22). В конце концов луциферианин признал правоту православного и отказался от заблуждения (гл. 28). Несмотря на критику в адрес луцифериан, в трактате И. С. демонстрирует уважение к ним и к их главе — Луциферу, которого он именует «блаженным» (*beatus Luciferus* — гл. 20) за его мужество и стойкость в исповедании Никейской веры. Вероятно, И. С. испытывал симпатии к Луциферу еще и потому, что в 362 г. именно он поддержал Павлина (впосл. близкого друга И. С.) в споре с Мелетием, рукоположив его во епископа Антиохийского (*Gribomont. 1986. P. 238*). В целом трактат И. С., не являясь оригинальным богословским сочинением, свидетельствует о глубоком понимании И. С. природы Церкви, показывает его сознание авторитета церковного Предания, убеждение в необходимости послушания кафедральной Церкви и негативное отношение к ересям и расколам, разрывающим единство Церкви (см.: *Kelly J. 1975. P. 64*).

III. «Против Гельвидия о приснодевстве Марии» (*Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua // PL. 23. Col. 183–206; CPL, N 609*; рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 4. С. 93–122), трактат написан в Риме в 383 г. по просьбе друзей, направлен против римского мирянина Гельвидия (возможно, ученика арианского еп.



Авксентия I Медиоланского и языческого сенатора Симмаха, см.: *Genad. Massil. De script. eccl.* 32), который, вступив в спор с мон. Картерием, написал книгу, возражая против догмата о приснодевстве Марии как основы учения о превосходстве девства над браком и отрицая необходимость монашеского подвига. Гельвий полагал, что хотя Христос и родился бессеменно, но после Его рождения Дева Мария вступила в брак с Иосифом и имела от него др. детей. В доказательство этого тезиса он ссылался на слова Евангелия от Матфея: «прежде, нежели сочетались они» (Мф 1. 18) и: «не знал Ее, пока не родила Сына» (Мф 1. 25), а также указывал на именование Христа первенцем, на упоминание о братьях Господа и на аналогичное мнение Тертуллиана и сщмч. Викторина Петавского. В критике тезисов Гельвидия И. С., в частности, указывает, что выражение «прежде, нежели» (лат. *priusquam*, греч. *πρὶν ἢ*) не всегда указывает на то, что предполагаемое действие потом совершилось, а выражение «пока» (лат. *donec*, греч. *ἕως οὗ*) не всегда указывает на последующее прекращение начавшегося действия (главы 4, 6). Слово «первенец» в Свящ. Писании означает просто «разверзающий ложе», даже если после него и не родились др. дети. «Братьями» Господа называются Его двоюродные братья или вообще родственники, а не дети Иосифа и Девы Марии и даже не дети Иосифа от 1-го брака, потому что в Свящ. Писании об этом не упоминается (главы 10, 14–16; по мнению И. С., Иосиф, как и Мария, был девственником и за это удостоился именоваться отцом Господа — гл. 19). Мнение Тертуллиана не имеет авторитета, потому что он отделился от Церкви, а сщмч. Викторин Петавский под братьями Христа также понимал Его родственников (гл. 17). В заключение И. С. с помощью библейских свидетельств доказывает безусловное превосходство девства над браком. По его мнению, брак с его заботами о благосостоянии семьи не оставляет времени для молитвы и служения Господу; поэтому если в ВЗ был заповедан брак, то в НЗ — девство (главы 20–21).

IV. «Против Иовиниана» (*Adversus Iovinianum, lib. I–II // PL. 23. Col. 211–338; Bickel. 1915. P. 382–420* (фрагменты); CPL, N 609; рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 4. С. 122–293),



Блж. Иероним Стридонский.
Фреска ц. Оньиссанти, Флоренция. 1480 г.
Худож. Д. Гирландайо

трактат написан в нач. 393 г. по просьбе рим. друзей И. С. (в частности, Паммахия — *Hieron. Ep.* 48. 1), приславших ему сочинение (или сочинения: *commentarioli*) приехавшего в Рим из Медиолана мон. Иовиниана с просьбой опровергнуть его учение. Иовиниан долгое время практиковал суровый аскетизм, однако внезапно переменяет взгляды, решив, что практика умерщвления плоти не имеет ничего общего с подлинным христианством. Оставаясь девственником и монахом, Иовиниан стал вести мирской образ жизни (см.: *Hieron. Adv. Iovin. I 40; II 21, 36*). Вскоре вокруг него образовалась группа сочувствовавших ему христиан, для которых Иовиниан написал сочинение, где с помощью многочисленных цитат из Свящ. Писания подробно обосновывал новые убеждения, отрицая необходимость в аскетическом подвиге для христ. совершенства. Его учение имело в Италии большой успех, но в 390–391 гг. оно было осуждено сначала папой св. Сирицием (*Siric. Ep.* 7), затем свт. Амвросием Медиоланским (*Ambros. Mediol. Ep.* 41–42), а сам Иовиниан был отлучен от Церкви. Однако его сочинения продолжали смущать умы. Учение Иовиниана, по свидетельству И. С., сводится к следующим положениям: между христианами, омытыми крещением и не отступившими от него, нет никакого различия в заслугах в зависимости от того, сохраняют ли

они девство или вдовство или вступают в брак; христиане, возрожденные крещением, если восприняли таинство с полной верой, не могут быть побеждены диаволом; нет никакого различия между воздержанием от пищи и принятием ее с благодарением; все христиане, сохранившие верность обетам крещения, получают равное воздаяние в Царстве Небесном (см.: *Hieron. Adv. Iovin. I 3*). Кроме того, по сообщению свт. Амвросия и блж. Августина, Иовиниан учил, что Дева Мария зачала Христа безмужно и не состояла в браке с Иосифом после рождения Христа, но не была и Приснодевой, утратив девство в процессе деторождения (см.: *Ambros. Mediol. Ep.* 42. 4–7; *Aug. De nupt. et concup.* 2. 15; *Idem. De haer.* 82). В опровержение учения Иовиниана И. С. написал «самый пространный из всех своих полемических трактатов... который был также самым совершенным из них и свидетельствовал о полном возобновлении его практики неограниченного использования языческой классики и «риторики»» (*Kelly J. 1975. P. 182*). Вместе с тем И. С. использовал глубокие экзегетические познания, аргументируя от текста Свящ. Писания. В 1-й кн. трактата И. С. с помощью многочисленных ссылок на ВЗ и НЗ (особенно на Первое послание к Коринфянам и на Первое послание Тимофею ап. Павла) опровергает 1-й тезис Иовиниана о равноценности девства и брака (главы 7–40; мн. аргументы И. С. заимствованы из трактата Тертуллиана «О единобрачии» (*De monogamia*); см.: *Schultzen. 1894*), в конце книги указывая, что девство высоко ценилось и в языческом обществе (сивиллы, весталки, жрицы Дианы Таврической и др., главы 41–46), особенно у философов (главы 47–49; одним из основных источников для И. С. был трактат Сенеки «О браке» (*De matrimonio*); см.: *Bickel. 1915. P. 325, 357*). Во 2-й кн. И. С. опровергает остальные тезисы Иовиниана. Для опровержения учения о невозможности принявшим с верой крещение быть искушаемыми и побеждаемыми диаволом он ссылается на грехи, совершавшиеся как ветхозаветными праведниками, так и христианами после крещения (главы 1–4); ценность поста и воздержания в пище отстаивает ссылками как на языческих философов, так и на Свящ. Писание (главы 5–17; мн. аргумен-



ты И. С. заимствовал из трактата Порфирия «О воздержании» (*De abstinentia*) и из трактата Тертуллиана «О посте» (*De jejuniis*); см.: *Schultzen*. 1894; *Courcelle P. Late Latin Writers and their Greek Sources*. Camb. (Mass.), 1969. P. 73–74; наконец, И. С. указывает, что тезис о равенстве наград для всех христиан не только не согласуется с понятием о Божией справедливости, назначающей различное воздаяние за различные деяния, но и прямо противоречит свидетельствам Свящ. Писания о различии загробных наград (главы 21–37). Заканчивается трактат призывом к рим. христианам быть стойкими в вере и не поддаваться на призывы вновь вернуться к языческой роскоши и наслаждениям (гл. 38).

V. «Против Иоанна Иерусалимского» (*Contra Joannem Hierosolymitanum* // PL. 23. Col. 355–396; CCSL. 79A; CPL, N 612; рус. пер.: Творения. 1894. Ч. 4. С. 310–365), трактат написан в кон. 396 — нач. 397 г. (*Nautin*. 1972. P. 210–215; *Idem*. 1974. P. 279; *Williams*. 2006. P. 286) с целью опровержения нападок на И. С., Павлиниана и свт. Епифания Кипрского, сделанных свт. Иоанном Иерусалимским в «Апологии», оригинал к-рой был послан еп. Феофилу в Александрию, а переведенная Руфином на лат. язык копия — в Рим (сохранилась только в цитатах И. С.). Весной или летом 397 г. И. С. отправил трактат в Рим Паммахию, надеясь предотвратить прибытие туда Руфина и рассеять слухи о своем конфликте с ним и свт. Иоанном Иерусалимским (см.: *Lardet*. 1983. P. 41*; *Gribomont*. 1986. P. 240; впрочем, на основании слов Руфина (*Rufin. Apol. in Hieron. I* 16) предполагают, что последний мог ознакомиться с трактатом еще в Иерусалиме; версия о том, что широкую огласку трактат И. С. получил только в 416 г., когда отношения между И. С. и свт. Иоанном Иерусалимским вновь испортились из-за позиции, занятой свт. Иоанном в конфликте между И. С. и Пелагием, представляется недостаточно обоснованной; см.: *Cavallera*. 1922. Т. 2. P. 95). В трактате И. С. после небольшого вступления (главы 1–2) пункт за пунктом опровергает «Апологию» свт. Иоанна и предлагает свою версию конфликта между ним и свт. Епифанием Кипрским с момента приезда свт. Епифания в Иерусалим в 393 г. и до вмешательства посланника еп. Феофила, пресв. Иси-

дора, в июне 396 г. Он показывает, что свт. Иоанн отверг как заблуждения лишь 3 из 8 вероучительных положений Оригена, предложенных ему свт. Епифанием (гл. 7; основной источник — 64-я гл. «Панария» свт. Епифания, см.: *Jannacone*. 1964), обойдя молчанием остальные. С помощью многочисленных ссылок на Свящ. Писание и Свящ. Предание И. С. доказывает, что свт. Иоанн в письме к еп. Феофилу недостаточно ясно выразил церковную веру даже по тем вопросам, по к-рым он дал ответ: о равном познании у Лиц Св. Троицы (главы 8–9), о происхождении душ (главы 15–22) и о воскресении плоти (главы 23–36). Последний вопрос И. С. подвергает особому разбору, стремясь показать, что свт. Иоанн не признавал истинного воскресения плоти, но держался учения Оригена о мнимом воскресении тела (возможно, эту часть трактата имел в виду блж. Августин, когда в письме к Океану говорил о написанной И. С. «книге о воскресении плоти» — *Aug. Ep.* 180. 5). В конце трактата (главы 37–44) И. С. возвращается к развитию конфликта между свт. Иоанном и свт. Епифанием, обострившегося после рукоположения Павлиниана. В последней главе ответ И. С. на обвинения свт. Иоанна неожиданно прерывается, оставляя впечатление незаконченности трактата, что, видимо, было связано с намерением И. С. его не публиковать (см.: *Brochet*. 1905. P. 149). Название «Против Иоанна Иерусалимского» носит написанное И. С. неск. позже в том же 397 г. ответное послание еп. Феофилу Александрийскому (*Hieron. Ep.* 82 // PL. 22. Col. 736–743), в котором описываются те же события, но тон в отличие от тона трактата в целом примирительный.

VI. «Апология против книг Руфина» (*Apologia adversus libros Rufini, lib. I–III* // PL. 23. Col. 395–492; CCSL. 79. P. 1–116 = SC. 303. P. 1–337; CPL, N 613–614; рус. пер.: Творения. 1910. Ч. 5. С. 1–133), памфлет написан в ответ на составленную Руфином Аквилейским «Апологию против Иеронима» (кон. 401; кн. 1–2), а также на частное письмо Руфина, в к-ром тот грозился привлечь И. С. к суду, если он не прекратит нападок (402; кн. 3 — «Послание против Руфина»); в отличие от предыдущих трактатов имеет мало догматического или нравственно-назидательного содержания.

VII. «Против Вигилияния» (*Contra Vigilantium* // PL. 23. Col. 339–352; CCSL. 79C; CPL, N 611; рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 4. С. 293–315), небольшой полемический трактат, написан в 406 г. в защиту монашества и почитания мучеников.

VIII. «Разговор (диалог) против пелагиан» (*Dialogus contra Pelagianos, lib. I–III* // PL. 23. Col. 495–590; CCSL. 80; CPL, N 615; рус. пер.: Творения. 1910. Ч. 5. С. 134–257), пространное опровержение учения Пелагия в форме диалога между православным Аттиком и пелагианином Кривовулом, написан в кон. 415 г. В 1-й кн. И. С. приводит возражения на тезисы Пелагия, содержащиеся в его утраченном соч. «Свидетельства» (*Testimonia*), или «Извлечения из Божественных Писаний» (*Liber eclogarum ex Divinis Scripturis; Genad. Massil. De script. eccl.* 42; цитаты см.: *Hieron. Dial. contr. Pelag.* I 1, 25–32), к-рые И. С. сводит к 2 главным положениям: «человек, если пожелает, может жить без греха» и «заповеди Божии легки для исполнения» (главы 1, 21, 32). Аргументация И. С. основывается отчасти на здравом смысле (главы 1–9), отчасти на Свящ. Писании, особенно на ВЗ; ссылаясь на свидетельства ВЗ, он показывает, что никто из праведников и святых не был абсолютно непорочен и праведен перед Богом, Который один только обладает праведностью в абсолютном смысле (главы 11–39). Во 2-й кн. тезис о невозможности для человека вообще не совершать грехов и о необходимости Божественной помощи И. С. подтверждает свидетельствами из НЗ, особенно из посланий ап. Павла (главы 2–18), а затем — снова из ВЗ (главы 19–30). При написании 3-й кн. И. С., опираясь на приведенные ему Оризем сочинения Августина против Пелагия и Целестия («*De peccatorum meritis et remissione*», «*De spiritu et littera*», «*De natura et gratia*»; см.: *Hieron. Dial. contr. Pelag.* III 19), обсуждает вопрос о Крещении, в к-ром отпускаются все прошлые грехи, но не гарантируется будущая безгрешность (главы 1–4). Ссылаясь на Свящ. Писание, И. С. показывает недостаточность одной свободной воли человека для последующего уклонения от греха (главы 5–16) и опровергает пелагианское представление о безгрешности младенцев и крещении их «в Царство Небесное», а не во отпущение грехов (главы 17–19).





Помимо «Диалога» учение Пелагия И. С. опровергал также в написанном в 414 г. послании к девственнице Деметриаде (Ер. 130) и особенно в послании к Ктесифону (Ер. 133), где критиковал такие положения учения Пелагия, как возможность для человека жить без греха и сведение благодати Божией лишь к свободной воле и нравственному закону (Ер. 133. 3; 5–8).

Исторические. I. «Хроника» (*Chronicon* // PL. 27. Col. 33–40 (*Hieronymi praefatio*); Col. 39–62 (*Eusebii praefatio*); Col. 77–675 (*interpretatio Chronicae Eusebii*); Col. 675–702 (*Hieronymi continuatio*); GCS. 47. S. 1–250; CPG, N 3494; CPL, N 615C; рус. пер.: Творения. 1912. Ч. 5. С. 363–376), всемирная хроника, написана в К-поле в 379–380 гг. (*Jeanjean, Lançon. 2004. P. 25*) или в 381–382 гг. (*Williams. 2006. P. 277*); является переработанным и дополненным переводом «Хроники» Евсевия Кесарийского, греч. оригинал к-рой, за исключением небольших фрагментов, утрачен. 1-я часть «Хроники» — от рождения Авраама до падения Трои — переведена на латынь без изменений. Во 2-й части — от падения Трои до 20 г. царствования имп. св. Константина — И. С. сделал собственные добавления, особенно к истории Рима. 3-я часть — с 326 г. до смерти имп. Валента в 378 г. — составляет его собственное произведение. Источниками для дополнений и самостоятельной работы И. С. служили труды гл. обр. лат. историографов: Светония (*De viris illustribus*), Аврелия Виктора (*De Caesaribus*), Аммиана Марцеллина (*Res gestae*), Никомаха Флавиана (*Annales*), Евтропия и Феста (*Breviarium*), из к-рых он делал букв. заимствования, зачастую произвольные и не всегда хронологически точные. Целью «Хроники» было включить в мировую историю события свящ. библейской истории и тем самым показать древность истинной религии по сравнению с языческими культами и христ. ересями; в сделанном И. С. продолжении содержалась «настоящая эпопея Никейской веры», чьи герои, преследуемые арианствующими императорами, после долгих испытаний одержали окончательную победу над арианством и восстановили истинную веру (см.: *Jeanjean, Lançon. 2004. P. 19*). Перевод «Хроники» Евсевия и ее продолжение И. С. послужили развитию лат. историографии, так что боль-

шинство лат. хронистов и историографов поздней античности и средних веков (Проспер, *Кассиодор*, Григорий Турский, Фредегарий, Сигиберт и др.) опирались на труд И. С., делая к нему соответствующие дополнения (см.: *Jeanjean. 2004. P. 137–178*). Помещенное в «Патрологии» Ж. П. Миня вступление в «Хронику» (*Exordium libri* // PL. 27. Col. 61–76) не принадлежит ни Евсевию, ни И. С., составлено не ранее нач. VI в. (*Gryson. 2007. P. 527*).

II. «О знаменитых мужах» (*De viris illustribus* // PL. 23. Col. 601–719; TU. Bd. 14. H. 1a. S. 1–56; *Ceresa-Gastaldo. 1988; CPL, N 616*; рус. пер.: Творения. 1910. Ч. 5. С. 258–314), трактат написан по просьбе префекта претория Декстера в 393 г. (см.: *Nautin. La date. 1961; Williams. 2006. P. 286*), представляет собой 1-ю историю христ. лит-ры, или 1-ю патрологию. Подражая по форме и стилю одноименному сочинению Светония, И. С. в опровержение мнений язычников ставит цель доказать, что у христиан нет недостатка в образованных людях и писателях (*Hieron. De vir. illustr. Prol.*). Автор старается увеличить число христ. писателей, для чего вносит в список не только писателей-еретиков (Бардесана, Новациана, Аполлинария, Доната, Фотина, Евномия и др.), но и нехристиан — Сенеку, Филона Александрийского, Иосифа Флавия и Иуста Тиверийского. Он также стремится говорить о христ. лит-ре в высоком стиле, чтобы не дать язычникам возможности заметить разногласия между христианами. Поэтому превозносит даже второстепенных писателей и воздерживается от порицания нецерковных произведений христ. лит-ры. По содержанию сочинение И. С. разделяется на 2 части: компилятивную (главы 1–78) и самостоятельную (главы 79–135). 1-я часть составлена гл. обр. на основании материалов, заимствованных из «Церковной истории» и отчасти из «Хроники» Евсевия Кесарийского; заимствования сделаны недостаточно внимательно, иногда с ошибками в переводе или с неправильной интерпретацией, вслед. чего 1-я часть содержит немало искажений правильных данных Евсевия. И. С. добавил сведения, полученные на основании знакомства с христ. лит-рой, особенно латинской, которой мало интересовался Евсевий (сообщения о Тертуллиане, Минуции Феликсе, сщмч. Киприане, Новациане, сщмч.

Викторине Петавском, Лактанции и др.). Во 2-й части автор использовал библиотечные каталоги, заимствовав названия сочинений, неизвестных ему, однако главным источником для нее служило глубокое знание И. С. церковной лит-ры IV в. Только у И. С. встречаются сведения о таких церковных писателях, как Арнобий, Ювенк, Акакий Кесарийский, Геласий Кесарийский и мн. др. Серьезным и характерным недостатком книги И. С. является необыкновенная краткость сообщений о самых крупных писателях, хорошо известных автору: святителях Епифании Кипрском, Григории Богослове, Григории Нисском, Амвросии, Иоанне Златоусте и др. (см.: *Sychowski. 1894. S. 18–35; 49–73; Kelly J. 1975. P. 174–177; Понов. 2003. С. 230*). Последняя глава (135) содержит ценные сведения о жизни и лит. деятельности самого И. С. вплоть до 393 г. Эта глава сохранилась в 3 различных редакциях, причем в 3-й к списку сочинений И. С. добавлено еще ок. 30 (*Cavallera. 1922. T. 2. P. 136–137*). Предположительно дополнения были сделаны самим И. С. для нового издания (*Feder. 1920*). Несмотря на недостатки, сочинение оказало определяющее влияние на последующих лат. историков церковной письменности, таких как Геннадий Марсельский, *Исидор Севильский, Тртемий* и др., составлявших трактаты в подражание и в продолжение каталога И. С.

Агиографические. Написанные И. С. 3 монашеские биографии, по всей вероятности, были предварительными набросками для большого церковно-исторического труда, так и не созданного И. С., в к-ром он намеревался составить историю Церкви в жизнеописаниях: начать с описания зарождения Церкви и распространения Евангелия апостолами, затем перейти к периоду гонений, когда Церковь укреплялась кровью мучеников, и закончить повествованием о том, как она возросла в могуществе и богатстве при христ. императорах, но вместе с тем как среди христиан произошел упадок добродетелей, в качестве ответной реакции вызвавший появление монашества (см.: *Hieron. Vita Malch. 1; Понов. 2003. С. 228–229*). В Житиях, составленных для зап. читателей, И. С. описывает образцы вост. подвижничества, преломляя их сквозь призму собственного аскетического опыта, при-





обретенного им в пустынях Сирии и Египта, и богатого воображения.

I. «Жизнь св. Павла, первого пустычника» (*Vita S. Pauli primi eremite* // PL. 23. Col. 17–28; CPL, N 617; рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 4. С. 1–12), написано в 375–379 гг. в Антиохии, повествует о прп. Павле Фиваидском (Фивейском), к-рый, согласно И. С., был наставником прп. Антония Великого (см.: *Hieron. Vita Paul. Prol.*). Лит. прообразом послужила «Жизнь св. Антония» свт. Афанасия Великого в лат. переводе Евагрия Антиохийского. Помимо нее И. С. пользовался устным преданием, исходившим от тогда еще живых учеников прп. Антония Амафа и Макария (*Ibidem*). Поэтому, хотя в произведении И. С. и содержатся легендарные сказания о кентаврах и сатирах, равно как и романтические представления молодого И. С. о подвижнической жизни, часть приводимых сведений имеет историческую достоверность. Прп. Павел представлен «героем пустыни», образцом строгого пустынножителя, прошедшего в пещере 113 лет под тенью пальмы, к-рая доставляла ему пищу и одежду (*Ibid.* 6–7). «*Vita S. Pauli*» положила начало новому жанру лат. лит-ры и стала одним из самых известных сочинений И. С., вскоре переведенных на греч., копт., сир. и эфиоп. языки (*Kelly J.* 1975. P. 60).

II. «Жизнь св. Илариона» (*Vita S. Hilarionis* // PL. 23. Col. 29–54; *Bastiaensen.* 1975; CPL, N 618; рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 4. С. 12–44), написано в 386 г. (*Nautin. L'activité.* 1983. P. 248; *Williams.* 2006. P. 281; *Gryson.* 2007. P. 535) или в 390–391 гг. (*Kelly J.* 1975. P. 170), рассказывает об ученике прп. Антония Великого и родоначальнике палестинского монашества. Прп. Иларион был духовным наставником свт. Епифания Кипрского, от к-рого И. С. мог получить необходимые сведения для составления Жития (см.: *Hieron. Vita Hilar. 1; Schiwietz S.* Das morgenländische Mönchtum. Mainz, 1913. Bd. 2. S. 103–126). На «*Vita S. Hilarionis*» во многом опирался Созомен в «Церковной истории» при описании жизни прп. Илариона (*Sozom. Hist. eccl.* III 14; V 10).

III. «Жизнь пленного монаха Малха» (*Vita Malchi monachi captivi* // PL. 23. Col. 53–60; *Mierow ed.* 1946; CPL, N 619; рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 4. С. 44–53), написано в 390–391 гг. (*Kelly J.* 1975. P. 170; *Gribomont.* 1986. P. 238), повествует о благочестивом

старце, сирийце по происхождению, жившем в духовном браке с женой в дер. Марония близ Антиохии в имени пресв. Евагрия, к тому времени уже ставшего еп. Антиохийским вместо умершего еп. Павлина. Малх лично рассказывает И. С. об обстоятельствах поступления в мон-рь в Халкидской пустыне, о последующем выходе из мон-ря, пленении у бедуинов, насильственной женитьбе, бегстве из плена вместе с женой и возвращении в Сирию. Главной темой повествования является хранение целомудрия. Высказанная нек-рыми исследователями гипотеза о том, что «*Vita Malchi*» представляет собой переработку греч. подлинника, несостоятельна; наоборот, греч. и сир. редакции являются переводом труда И. С. (*Попов.* 2003. С. 229).

IV. Перевод «Пахомиевского корпуса» (*Pachomiana Latina*), сделан в 404 г. по просьбе пресв. Сильвана для нужд подвизавшихся в мон-рях Фиваиды в Египте латиноязычных монахов. На латынь были переведены «Правила» прп. Пахомия Великого (*Regula S. Pachomii* // PL. 23. Col. 65–86; *Pachomiana Latina.* 1932. P. 13–74; CPG, N 2353; *Praefatio Hieronymi* // PL. 23. Col. 61–66; *Pachomiana Latina.* 1932. P. 3–9; CPL, N 619A; рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 4. С. 53–57), его 11 посланий (*Epistulae Pachomii* // PL. 23. Col. 87–99; *Pachomiana Latina.* 1932. P. 77–101; CPG, N 2355), аскетические сочинения его учеников: «Послание о Пасхе» прп. Феодора Освященного (*Epistula ad omnia monasteria de Pascha* // PL. 23. Col. 99–100; *Pachomiana Latina.* 1932. P. 105–106; CPG, N 2375) и трактат прп. Орсисия «Учение об устройении монашеского жительства» (*Doctrina de institutione monachorum*), или «Книга Орсисия» (*Liber Orsiesii*) (PG. 40. Col. 869–894; PL. 103. Col. 453–476; *Pachomiana Latina.* 1932. P. 109–147; CPG, N 2367; рус. пер.: Преподобного отца нашего *Орсисия аввы Тавенисиотского* учение об устройении монашеского жительства. М., 1994). Помещаемые в конце «Правил» «Наставления св. Пахомия» (*Monita S. Pachomii* // PL. 23. Col. 85–86; *Pachomiana Latina.* 1932. P. 151–152; CPG, N 2358) не принадлежат ни И. С., ни прп. Пахомию и представляют собой др. редакцию 3-го послания прп. Пахомия (*Gribomont.* 1986. P. 231). Переводы «Пахомиевского корпуса» наряду с переводом Руфина «Правил» свт. Василия

Великого оказали влияние на становление и развитие монашества на Западе в V–VI вв. (см.: *Kelly J.* 1975. P. 281–282; *Clercq C. de.* L'influence de la Règle de saint Pachôme en occident // *Mélanges Louis Halphen.* P., 1951. P. 174–175).

Гомилии. Беседы произнесены между 397 и 402 гг. в воскресные и праздничные дни в вифлеемской ц. Рождества Христова (*Gourdain.* 2005. P. 14–15), сохранились в виде неотредактированных стенографических записей, не лишенных ошибок памяти и догматических неточностей. Они никогда не включались в средневек. сборники гомилий или в ранние печатные издания трудов И. С. Впервые в целостном виде были изданы Мореном в 1897–1903 гг. (*Morin.* 1895–1903. Pars 2–3); к ним вполн. добавлены вновь открытые тексты еще неск. гомилий. Помимо экзегетических бесед на Псалмы, на Евангелие от Марка и на отрывки из разных Евангелий в состав корпуса гомилий входят 6 праздничных и 2 нравственно-аскетические беседы, текст к-рых под ред. Морена переиздан в 1958 г.: «Гомилия о Рождестве Господнем» (*Homilia de natiuitate Domini* // CCSL. 78. P. 524–529; CPL, N 598), «Слово о дне Богоявления и о 28-м псалме» (*Sermo de die Eriphaniorum et de psalmo XXVIII* // CCSL. 78. P. 530–532; CPL, N 599), «Слово о Четырдесятнице» (*Sermo de quadragesima* // CCSL. 78. P. 533–535; CPL, N 600), «Об Исходе, на пасхальном бдении» (*De exodo, in vigilia Paschae* // CCSL. 78. P. 536–541; CPL, N 601), 2 беседы «На Пасхальное воскресение» (*In die dominica Paschae* // CCSL. 78. P. 545–551; CPL, N 603–604), «Беседа о послушании» (*Tractatus de oboedientia* // CCSL. 78. P. 552–555; CPL, N 605) и беседа «О преследовании христиан» (*De persecutione christianorum* // CCSL. 78. P. 556–559; CPL, N 606).

Письма. Эпистолярное наследие И. С. отличается богатством и разнообразием содержания, живостью и эlegantностью стиля. Письма не образуют единого собрания, они сохранились в различных рукописных традициях (*Gribomont.* 1986. P. 241). В издании кон. XVII – нач. XVIII в. собрано 154 письма (см.: *Martianay, Pouget.* 1693. T. 1); в издании XVIII в. Д. Валларси (см.: *Vallarsi.* 1734. T. 1), перепечатанном в «Патрологии» Миня (PL. 22. Col. 325–1224; рус. пер.: Творения. 1893, 1894, 1903. Ч. 1–3),



насчитывается 150 писем. Новейшее издание (CSEL. 54–56, 88) содержит 155 писем; в собрание включены не только письма И. С., но и адресованные ему (при сохранении общей нумерации): Римских пап Дамаса (Ер. 19, 35) и Иннокентия (Ер. 136), блж. Августина (Ер. 56, 67, 101, 104, 110, 116, 131–132, 144), еп. Феофила Александрийского (Ер. 87, 89, 113), свт. Епифания Кипрского (Ер. 91), друзей И. С. Паммахия и Океана (Ер. 83); письма Руфина (Ер. 80), папы Анастасия (Ер. 95), блж. Августина (Ер. 144), косвенно затрагивающие И. С.; переводы И. С. различных документов, относящихся к оригенистским спорам (Ер. 51, 90, 92–94, 96, 98, 100, 135, 137). 46-е письмо Павлы и Евстохия к Марцелле (Ер. 46) в действительности написано И. С. (см.: *Nautin*. La lettre. 1984). Письма 148–150 являются неподлинными и не включены в новейшее издание. Вместо них под номерами 151–154 включены 4 подлинных письма И. С.: к пресв. Рипарию (Ер. 151–152), к папе Бонифацию (Ер. 153) и к Донату (Ер. 154), обнаруженные де Брейном в б-ках Испании и впервые изданные им в 1910 г. (*Bruyne*. 1910). К ним же под номером 155 было добавлено найденное среди собрания писем блж. Августина письмо И. С. к Аврелию, еп. Карфагенскому (CSEL. 88. P. 130–133; CPL, N 621a). К подлинным письмам И. С. относится также изданное Мореном письмо к Пресидию (Ер. 156 // *Morin*. 1913. P. 54–58; CPL, N 621). Т. о., в наст. время известны 124 подлинных письма И. С. О датировке писем И. С., точное время написания многих из которых до сих пор не установлено, см., напр.: PL. 22. Col. XLIX–XCI; *Шеголев*. 1863. С. CLVI–CLXXII; *Grützma-cher*. 1969. Bd. 1. S. 53–102; *Cavallera*. 1922. T. 2. P. 1–63; *Antin*. 1958. P. 359–362; *Grüdel*. 1958; *Nautin*. 1972–1974; 1972/1973; *Lactivité*. 1983; *Le premier échange*. 1983. S. 331–344; *La lettre*. 1984. P. 441–449; 1990. P. 298–299; *Duval*. 1987–1999. P. 562–563; *Rebenich*. Hieronymus und sein Kreis. 1992. Последние данные о датировке писем И. С. обобщены в работах: *Williams*. 2006. P. 267–301; *Gryson*. 2007. P. 529–533.

По содержанию письма И. С. разделяются на письма личного и биографического характера (Ер. 2–14, 31–32, 40, 43–47, 58, 68, 102–103, 105, 115, 134, 143, 147, 151–155 и др.); письма, посвященные различным



Блж. Иероним Стридонский.
Миниатюра из рукописного сборника.
700 г. (РНБ. Lat. Q.v.I. № 13. Fol. 42)

догматико-полемическим вопросам: тринитарной терминологии (Ер. 15, 17), о происхождении души (Ер. 126), о различии степеней священства (Ер. 146), против монтанистов (Ер. 41), о хуле на Св. Духа, против новациан (Ер. 42), против Иовиниана (Ер. 48–50), против Вигилияncia (Ер. 61, 109), против Оригена и оригенистов (Ер. 62–63, 81–82, 84–86, 88, 97, 99, 114, 124), против пелагиан (Ер. 133, 138–139, 141–143); письма, в которых рассматриваются экзегетические вопросы (Ер. 18AB, 20–21, 25–30, 34, 36–37, 53, 55, 57, 59, 64–65, 72–74, 78, 106, 112, 119–121, 129, 140 и др.); письма, посвященные нравственно-аскетическим темам: девству (Ер. 22, 48–50, 130), вдовству (Ер. 46, 79), единобрачию (123), монашеству и отречению от мира (Ер. 14, 58, 71, 118, 125, 145, 156), образу жизни монахов и клириков (Ер. 52), второбрачию клириков (Ер. 69), воспитанию девиц (Ер. 107, 128), покаянию (Ер. 122, 147), вражде между близкими родственниками (Ер. 117), пользе классической лит-ры (Ер. 70); элоги или эпитафии разным лицам: невинной женщине, ложно обвиненной в прелюбодеянии (Ер. 1), Лее (Ер. 23), Азелле (Ер. 24), Оригену (Ер. 33), Блезилле (Ер. 38, 39), Непоциану (Ер. 60), Павлине (Ер. 66), Луцинию (Ер. 75), Фабиоле (Ер. 77), Небридию (Ер. 79), Павле (Ер. 108), Марцелле (Ер. 127).

Неподлинные сочинения. В древних рукописях сохранилось множе-

ство сочинений, ошибочно надписанных именем И. С. В изданиях трудов И. С. Нового времени они, как правило, присоединялись к подлинным творениям, поскольку некоторые из них написаны на основе или в подражание сочинениям И. С. и могут частично содержать следы его учено-лит. деятельности. Среди экзегетических сочинений, помимо «Краткого толкования на Псалмы» и «Краткого толкования на надписания Псалмов», имеются небольшие библейские справочники: «Изъяснение еврейского алфавита» (*Interpretatio alphabeti Hebraicorum // Onomastica Sacra* 1887. P. 191–192; CPL, N 623a), «О формах еврейских букв» (*De formis hebraicarum litterarum // PL*. 30. Col. 307–310; CPL, N 624) и «Книга о названиях мест в Деяниях [св. Апостолов]» (*Liber nominum locorum ex Actis // PL*. 23. Col. 1297–1306), использующие подлинные сочинения И. С. «Предисловие к Псалмам» (*Prologus psalmodum // Antolin G. Un codex regularum del siglo ix: Opúsculos desconocidos de S. Jerónimo*. Madrid, 1908. P. 51–63; *Mercati G. Osservazioni a Proemi del Salterio*. Vat., 1948. P. 112–124; CPL, N 625) представляет собой извлечение из сочинения свт. Илария Пиктавийского «Толкование на Псалмы» (*Hilar. Pict. In Ps. 17–21*). «Краткий комментарий на Псалмы» (*Commentarius brevis in psalmos // Antolin G. Un codex regularum*. 1908. P. 64–90; CPL, N 626) составлен неизвестным автором из разных толкований на надписания Псалмов, в т. ч. взятых из подлинных схолий и бесед И. С. на Псалмы. «Слово о Псалтири» (*Sermo de psalterio // Bibliotheca casinensis*. Monte Cassino, 1873. Vol. 1. P. 217–218; CPL, N 627), «Толкование на 8-й Псалом» (*Tractatus de psalmo octavo; CPL, N 627a; Gori F. Da una compilazione medievale sui «Salmi» // Annali di storia dell' esegesi*. Bologna, 1993. Vol. 10. P. 560–566) и «Надписание 50-го Псалма» (*Incipit de psalmo quinquagesimo // Morin*. 1895–1903. Pars 2. P. 421–423; CPL, N 628) составлены в Галлии и Италии в IV–V вв. К более позднему времени относятся экзегетические сочинения «О благословениях патриарха Иакова» (*De benedictionibus Jacob patriarchae // PL*. 23. Col. 1307–1318), «Десять искушений народа израильского в пустыни» (*Decem tentationes populi Israel in deserto // Ibid*. Col. 1319–1322), «Комментарий на Песнь

Деворы» (*Commentarius in Canticum Deborae* // *Ibid.* Col. 1321–1328), «Еврейские вопросы на Книги Царств и Паралипоменон» (*Quaestiones Hebraicae in Libros Regum et Paralipomenon* // *Ibid.* Col. 1329–1402; написаны не ранее VIII в.). «Подстрочное толкование книги Иова» (*Expositio Interlinearis Libri Job* // *Ibid.* Col. 1407–1470) сохранилось в 4 редакциях: 1-я, вероятно, восходит к Филиппу, одному из учеников И. С., в посл. была исправлена и дополнена св. Бедой Достопочтенным. Авторы большого «Толкования на книгу Иова» (*Commentarii in librum Job* // *PL.* 26. Col. 619–802) и краткого «Толкования на Плач Иеремии» (*In lamentationes Jeremiae* // *PL.* 25. Col. 787–792; *CPL.* N 630) неизвестны. «Толкование на Евангелие от Марка» (*Commenarius in Euangelium secundum Marcum* // *PL.* 30. Col. 589–644; *CPL.* N 632) написано ок. 632 г. аббатом Куммианом, «Толкование на Четвероевангелие» (*Expositio quattuor euangeliorum* // *PL.* 30. Col. 531–590; *CPL.* N 631) и «Толкование на Евангелие от Иоанна» (*Expositio Iohannis* // *Brearely D. G. The Expositio Iohannis in Angers BM 275: A Commentary on the Gospel of John Showing Irish Influence* // *Recherches Augustiniennes.* P., 1987. Vol. 22. P. 163–199; *CPL.* N 632a) написаны испан. авторами VIII в. Пространные «Толкования на Послания св. Павла» (*Commentarii in epistolas sancti Pauli* // *PL.* 30. Col. 643–902), содержащие множество пелагианских мнений, по всей вероятности, представляют собой одну из редакций толкований Пелагия, сделанную неизвестным автором ок. 530 г.

Большая часть собрания из 53 писем, ошибочно приписанных И. С. (*PL.* 30. Col. 15–308; *CPL.* N 633), состоит из сочинений Пелагия, а также включает гомилии пресв. Евтропия, Максима Туринского, Никиты Ремезианского, Евсевия Галликана, Григория Эльвирского, Пасхазия Радберта и др. поздних авторов. Среди них есть подлинные сочинения И. С.: 1 письмо (Ер. 18 = Ер. 156; *CPL.* N 621) и 6 бесед (Ер. 21–22, 26–29; *CPL.* N 599–604). Существует неск. гомилий, ошибочно приписываемых И. С.: «О семи дарах Св. Духа и о семи пороках» (*De septem Spiritus Sancti donis et septem vitiis* // *Antolin. Un codex regularum.* 1908. P. 33–37; *CPL.* N 634), составлена в VII в.; «О христианстве» (*De Chris-*

tianitate // *Mélanges [J.] Nicole. Gen.*, 1905. P. 85–93; *CPL.* N 634a), огласительная гомилия перед крещением, является извлечением из сочинения Теодульфа Аврелианского; «О светильниках Церкви» (*De luminaribus Ecclesiae* // *PL.* 23. Col. 723–726; *CPL.* N 635a), написана в Испании в VIII в.; «Гомилия к монахам» (*Homilia ad monachos* // *PL.* 30. Col. 311–318; *CPL.* N 639), компиляция, составленная в VI–VII вв. из подлинных писем И. С. Ошибочно атрибутируется И. С. краткий «Каталог ересей» (*Indiculum de haeresibus* // *PL.* 81. Col. 636–644; *CPL.* N 636), составленный неизвестным автором в нач. V в.; присоединенные в посл. главы взяты из трактата Геннадия Марсельского «Против всех ересей» (*Adversus omnes haereses*). Небольшое соч. «О монограмме ХPI» (*De monogramma XPI* // *Morin.* 1895–1903. Pars 3. P. 195–198; *CPL.* N 637), приписываемое также Григорию Эльвирскому, написано в V в., после смерти И. С. Изложение «Веры св.

ранее кон. VI в. на основе местных церковных календарей или мартирологов, происходивших из Рима, Сев. Африки и христ. Востока (см.: *DMA.* Vol. 8. P. 162). Имя И. С. было использовано для того, чтобы придать Мартирологу авторитет; для этого же в начале были помещены 2 неподлинных письма: 1-е от Хромация Аквилейского и Гелиодора к И. С., в котором они просили прислать им список церковных праздников и дней памяти святых, содержащихся в Мартирологе (*Feriale*) Евсевия Кесарийского; 2-е письмо содержит ответ И. С., где он говорит, что выполнил их просьбу, неск. сократив списки Евсевия, где якобы приводилось от 500 до 800 имен святых на каждый день (см.: *NCE.* 2003². Vol. 9. P. 234).

Учение. Богодуховенность Библии. Как библеист и знаток Свящ. Писания И. С. внес существенный вклад в понимание богодуховенной природы Библии, которая, по его мнению, ясно утверждается ап. Павлом во 2-м Послании к Тимофею (2 Тим 3. 16) (*Hieron.* Ер. 27. 1). Об этом



Блж. Иероним Стридонский. Роспись библиотеки папы Сикста IV, Ватикан. 2-я пол. 70-х гг. XV в. Художники Д. и Д. Гирландайо

Иеронима» (*Fides S. Hieronymi* // *Aldama J. A., de. El Símbolo Toledano I. R.*, 1934. P. 148–150; *CPL.* N 638), ок. 381 г., неизвестного автора, использовано при составлении «Tractatus symboli» в Сев. Италии в 450–550 гг. (см.: *Westra L. H. The Apostles' Creed.* Turnhout, 2002. P. 469–472).

И. С. приписывается неск. стихотворных сочинений (*CPL.* N 640–642), в т. ч. «Стихи Дамаса и Иеронима» (*Versus Damaasi et Hieronymi* // *Ferrua A., ed. Epigrammata Damsiana.* R., 1942. P. 219–229; *CPL.* N 641), возможно содержащие неск. подлинных строк из эпиграмм папы св. Дамаса. Наконец, надписанный именем И. С. знаменитый в средние века «Мартиролог св. Иеронима» (*Martyrologium Hieronymianum* // *PL.* 30. Col. 435–486 (фрагменты); *ActaSS.* Nov. T. 2. Pars 2; *CPL.* N 2031) ему не принадлежит, составлен в Галлии не

говорят и сами названия, прилагаемые И. С. к Библии, такие как «Священное Писание», «Святые Книги», «Божественное Писание», «Слово Божие», «Небесное Писание» и т. п. (полный перечень см.: *Schade.* 1910. S. 7–8). Все книги Библии И. С. рассматривал как «единую Книгу» (*unus liber*), единое творение Св. Духа (In Is. Col. 332; ср.: In Philem. Col. 602). Подобно мн. др. раннехрист. экзегетам, И. С. видел в богодуховенных писателях Библии своего рода инструменты (*quasi organum*), с помощью к-рых говорил и действовал Св. Дух (Ер. 65. 7; Tract. in Ps. 88 // *Morin.* 1895–1903. Pars 3. P. 53). Восприняв Его, пророки и апостолы говорили «от лица Бога» (*ex persona Dei* — In Gal. Col. 345; In Eph. Col. 493). Библия написана «под диктовку (dictante) Св. Духа» (In Zach. Col. 1442; ср.: Ер. 120. 10), поэтому в ней «даже отдельные слова, слоги, черты, точки наполнены смыслом» (In Eph. Col. 481; ср.: Ер. 53. 8–9).

Сам Бог учит через Свое Писание, поэтому оно имеет непререкаемый авторитет (In Gal. Col. 322); оно всегда истинно и не может противоречить само себе; если же мы встречаем в нем 2 противоположных высказывания, то, как полагал И. С., следует считать, что оба они истинны, и искать возможность правильно понять это (Ер. 27. 11; 46. 11; In Jerem. Col. 885). Касаясь вопроса о самом акте вдохновения, И. С. резко критиковал монтанистическое представление о его экстатическом и бессознательном характере (In Naum. Col. 1232) и отмечал, что пророки обладали здравым умом и сохраняли свободу воли: они были людьми мудрыми и понимали то, что говорили; им подчинялись «пророческие духи»; в их власти было молчать или говорить (In Is. Col. 19–20; Tract. in Ps. 84 // *Morin.* 1895–1903. Pars 3. P. 43). Бог обращался к пророкам и апостолам не посредством внешнего голоса, но говорил в их душах и сердцах, «вдохновляя» (*inspirante*), «советуя» (*suggerebat*) и «внушая» (*insinuat*) то, что хотел сообщить через них людям, при этом не подавляя их свободы (Ер. 53. 3; In Eccl. Col. 1013, 1113). И. С. часто указывал на то, что св. писатели во всей полноте сохраняли личные качества и лит. способности, выражая откровения Божии применительно к культурно-исторической ситуации своего времени; поэтому написанные ими книги, хотя и были вдохновлены Богом, по праву носят их имена (см., напр.: *De vir. illustr.* 3–9; Praef. in Is. Col. 771; *Prol. in Jerem.* Col. 847). По убеждению И. С., необходимым условием получения Божественного вдохновения была особая личная святость и нравственная чистота св. писателей (In Amos. Col. 1010; Ер. 18. 15). Однако перед И. С. остро встал вопрос, какой текст Библии (в частности, ВЗ) следует считать богодухновенным: древнееврейский, сохранявшийся в иудейской традиции, к-рый И. С. возводил к книжнику Ездру (см.: Praef. in Sam. et Mal. Col. 548–549) и к-рый был практически идентичен масоретскому тексту (МТ), или его греч. переводы, в т. ч. Септуагинта (LXX), с самого начала признанная христ. Церковью и положенная в основу старолат. перевода.

Hebraica veritas и ветхозаветный канон. И. С. выдвинул концепцию *hebraica veritas* (букв. «еврейской истины»), или «еврейского под-

линника»), предполагающую первичный и непререкаемый авторитет древнеевр. оригинала ВЗ, к-рый, т. о., становился главным критерием истинности при переводе и толковании Свящ. Писания (см., напр.: Ер. 20. 2; 57. 7–9; Praef. in Sam. et Malach. Col. 556–558; Praef. in Pent. Col. 148–152; Praef. in Jos. Col. 464; Praef. in Ps. Col. 1125; Praef. in Job. Col. 1079–1084; In Eccl. Col. 1011; см. также: *Williams.* 2006. P. 81–95). Существуют, по крайней мере, 2 главные причины, побудившие И. С. выдвинуть эту концепцию и поставить под вопрос надежность Септуагинты, богодухновенность которой он долгое время признавал (см., напр.: *Hieron. Praef. in Paralip.* Col. 402–404) и к-рой продолжал пользоваться в комментариях на протяжении всей жизни. В первых, это серьезные расхождения между МТ и LXX, обнаруженные И. С. в ходе изучения LXX в редакции «Гекзапл» и в большинстве случаев свидетельствовавшие в пользу МТ; во-вторых, это прямое использование МТ в книгах НЗ, причем последнее обстоятельство имело для И. С. решающее значение: авторитету Семидесяти толковников он предпочел «авторитет (*auctoritas*) евангелистов и апостолов» (см., напр.: *Quaest. hebr. in Gen. Praef.* // PL. 23. Col. 936–937; Praef. in Pent. Col. 148–152; Praef. in Jos. Col. 464; Praef. in Ps. Col. 1123; Ер. 20. 2; 57. 7). И. С. пришел к убеждению, что легенда о создании LXX, точнее о создании одинакового перевода всего текста ВЗ одновременно всеми 70 толковниками, не имеет исторических оснований, а сам перевод LXX не только не всегда отражает текст оригинала, но местами бессмыслен и нередко противоречит новозаветной интерпретации ВЗ (см.: Praef. in Pent. Col. 147–148; Praef. in Paralip. Col. 1325; In Os. Col. 931, 942; In Is. Col. 86, 168, 271; Ер. 57. 8–9). И. С. настолько утвердился в мнении о первичности МТ, что и ветхозаветные цитаты у новозаветных авторов расценивал как перевод, иногда далекий от буквы оригинала, но в целом сохранявший его верный смысл, поскольку, по его словам, «апостолы и евангелисты в переводе книг Ветхого Завета искали смысла, а не слов» (Ер. 57. 9). Следствием такого отношения к МТ было принятие И. С. иудейского взгляда на ветхозаветный канон, что отразилось на признании иного порядка следова-

ния ветхозаветных книг, в их разделении на группы и в отвержении второканонических книг (см.: *Howorth.* 1908/1909 — 1911/1912). Так, в согласии с иудейской традицией И. С. делил книги ВЗ на 3 группы в соответствии с числом букв евр. алфавита (22): «Закон», содержащий Пятикнижие Моисеево; «Пророки», 8 книг: Иисуса Навина, Судей (с которой соединяется Книга Руфь), Самуила (2 книги = 1 книга), Царств (2 книги = 1 книга), Исаии, Иеремии (с которой соединяется Плач Иеремии), Иезекииля и 12 малых пророков (= 1 книга); «Писания», 9 книг: Иова, Давида (Псалмы), Соломона (Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней = 1 книга), Даниила, Хроники (1-я и 2-я Паралипоменон = 1 книга), Ездры (с к-рой соединяется Книга Неемии) и Есфири (Praef. in lib. Sam. et Malach. Col. 552–555). Порядок следования книг малых пророков И. С. также заимствовал из иудейской традиции: Осии, Иоила, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии, Малахии (In Joel. Col. 947; ср.: In Mich. Col. 1151; Praef. in duodec. Proph. Col. 1013–1015). Остальные книги, не вошедшие в этот канон и не содержащиеся в *hebraica veritas*, И. С. причислял к апокрифам (*ἀπόκριφα*); нек-рые из них, по его мнению, имеют учительный авторитет в Церкви: книги премудрости Соломона, Иисуса, сына Сирахова (или Екклесиастик), Иудифи, Товита, 2 книги Маккавейские (1-я была известна И. С. в евр. подлиннике, 2-я, по его мнению, была изначально написана на греческом), Варуха и подложное Послание (ψευδελγγραφον) Иеремии (Praef. in Sam. et Malach. Col. 556–557; In Jerem. Col. 680; Praef. in Tob. // PL. 29. Col. 24–25; Praef. in Jud. // Ibid. Col. 37–38; Adv. Rufin. III 25). Т. о., концепция «еврейской истины» у И. С. означает не только авторитетность и подлинность древнеевр. текста ВЗ и содержащегося в нем смысла, но и авторитетность иудейского канона, а также включает различные методы и приемы библейской филологии и экзегетики, использовавшиеся гл. обр. в раввинистической экзегезе, в греч. переводах иудейских прозелитов — *Акилы*, *Симмаха* и *Феодотиона*, отчасти в раннехрист. экзегезе (у Оригена и Евсевия, см.: *Brown.* 1992. P. 55–86; *Kamesar.* 1993. P. 80–81; *Rebenich.* Jerome. 1993. P. 53–64; *Williams.* 2006. P. 89–94).

Принципы и характерные особенности экзегезы. Следуя александрийской экзегетической традиции, И. С. различал 3 смысла Свящ. Писания: первичный — букв. смысл (или исторический, *juxta historiam, secundum litteram, per litteram*), вторичный — образный (или нравственно-аллегорический, *juxta tropologiam, per tropologiam, per allegoriam, moralis locus*), высший — духовный (или мистический, *mystica, sacra intelligentia, juxta intelligentiam spiritualem, spiritualis θεωρία* — см.: *Hieron. Ep. 120. 12; In Ezech. Col. 147; In Amos. Col. 1027–1028*). Подобно Оригену (см.: *Orig. De princip. IV 11*), он основывал это деление на тройственном составе человека (тело — душа — дух) и на свидетельстве Книги Притчей Соломоновых (Притч. 22. 20–21, по LXX), в к-ром «тройственное написание [речений Истины] есть правило [понимания] Свящ. Писаний. Первое — чтобы понимать их согласно историческому повествованию; второе — согласно образному толкованию, а третье — согласно духовному пониманию. При историческом [толковании] следует сохранять порядок фактов, которые описаны. При образном [толковании] мы возвышаемся от буквы к более возвышенному [пониманию], и то, что происходило с прежним народом [израильским], истолковываем в нравственном смысле, обращая это на пользу для нашей души. А при духовном созерцании (*in spirituali θεωρία*) мы оставляем дальнее и устремляемся к горнему, рассуждая о будущем блаженном и небесном мире, чтобы размышление о временной жизни стало тенью будущего блаженства» (Ep. 120. 12). В соответствии с этим представлением И. С., следуя александрийской традиции (см.: *Clem. Alex. Strom. I 28. 176; Orig. In Prov. // PG. 17. Col. 220–221*), распределял все содержание Свящ. Писания на 3 раздела: «Подобно тому как философы имеют обыкновение разделять свои рассуждения на три части: физику, этику и логику, так и Божественные Речения ведут речь или о природе (*de natura*), как, например, в книге Бытия и Екклесиаста, или о нравах (*de moribus*), как в Притчах, да и повсюду во всех книгах, или о логике, вместо которой наши [писатели] вводят [мистическое] богословие (*θεολογική*), как в Песни Песней и в Евангелиях» (Ep. 30. 1). Однако И. С. далеко не всегда сле-



Блж. Иероним Стридонский.
Икона. Нач. XV в.
(Британский музей, Лондон)

дует этому тройному делению, но, как правило, различает, с одной стороны, букв., т. е. исторический смысл Свящ. Писания, с др. стороны — небукв., т. е. духовный смысл, охватывающий и образно-аллегорическое, и духовно-мистическое понимание (*Forget. 1924. Col. 960*).

Для описания 1-го смысла И. С. в качестве основного термина использовал слово *historia*, с к-рым он связывал термины: *intelligentia corporalis, corporea intelligentia, carnaliter intellegere, carnalis interpretatio, simplex historia, historia accipere, historia fundamentum, juxta litteram, secundum litteram intellegere* и др. (подробнее со ссылками на сочинения И. С. см.: *Вроген. 1992. P. 124–125*). Эти термины у И. С. означают, во-первых, описание библейских повествований или др. событий, имевших место в прошлом (ср.: *Hieron. De vir. illustr. 7; In Abac. Col. 1296*), и, во-вторых, текстовый материал, к-рый может пониматься без обращения к духовно-аллегорическому смыслу, поскольку, как отмечал И. С., «образное толкование излишне там, где пророчество имеет совершенно ясный смысл и излагается истинный порядок исторического повествования» (*In Zach. Col. 1500; ср.: Ibid. Col. 1478*). При этом И. С. часто не ограничивался одним временем, в к-ром происходили те или иные исторические события, но соотносил с аналогичными событиями, происшедшими в позднейшее время; напр., пророчество Софонии о разрушении Иерусалима относится им и ко времени царствования Навуходоносо-

ра, и к эпохе владычества Рима (*In Soph. Col. 1353–1354*). Часто И. С. отождествлял букв. смысл Свящ. Писания с иудейским пониманием (*judaica sententia, hebraeorum traditio*), причем как в нейтральном смысле (ср.: букв. понимание восстановления Иерусалима — *In Is. Col. 647* или пророчества Осии о царе Иеровоаме — *In Os. Col. 876*), так и в полемическом смысле, как, напр., при толковании 1000-летнего царства Христова: «Если мы будем следовать плотскому толкованию, следует согласиться с иудейскими выдумками, что Иерусалим будет вновь отстроен, и в Храме будут приноситься жертвы, и, после отмены духовного почитания, будут соблюдаться плотские ритуалы» (Ep. 59. 3).

И. С. придавал важное значение букв., или историческому, смыслу Свящ. Писания. Это видно уже на примере одного из его первых экзегетических опытов — 18-го письма, написанного в 381–382 гг. папе св. Дамасу и посвященного видению Господа на престоле в окружении Серафимов из Книги прор. Исаяи (Ис 6. 1–9) (Ep. 18. 1–2). Хотя И. С. утверждал здесь, что букв. смысл находится в подчинении у аллегорического, поскольку не просто ему предпосылается, но ради него и исследуется, вместе с тем он считал необходимым подробно рассмотреть все исторические обстоятельства, сопровождавшие видение прор. Исаяи: «Прежде, чем говорить о видении, следует, как представляется, рассмотреть, кто есть Озия, сколько лет он правил, кто были его современники среди других народов» (Ep. 18. 1). В написанных позднее толкованиях на Послания ап. Павла И. С. стремился выяснить замысел автора и дать информацию об обстоятельствах написания того или иного послания, а в «Толковании на Евангелие от Матфея» исследовал прежде всего исторический смысл: «Я кратко изложил историческое толкование, иногда присоединяя к нему цветы духовного понимания» (*In Matth. Col. 20*). В «Толковании на Книгу пророка Малахии» И. С. критиковал Оригена за совершенное пренебрежение букв. смыслом Свящ. Писания и обыкновенное у него злоупотребление аллегорическим толкованием, что привело Оригена к заблуждению относительно предсуществования и падения душ (*In Malach. Col. 1543–1544*). В связи с этим



И. С. сформулировал «правило [толкования] Священных Писаний» (*regula Scripturarum*): «Там, где пророчество весьма ясно говорит о будущих событиях, не следует искажать слова Писания туманным иносказанием» (*incerta allegoriae* — *Ibid.* Col. 1551; ср.: *In Zach.* Col. 1500). Важное значение, к-рое И. С. придавал букв., или историческому, смыслу Библии, объясняется не только возникшей у него со временем антипатией к Оригену, но и прямым влиянием на него Антиохийской экзегетической школы и сочинений Диодора Тарсийского, Евсевия Эмесского, Феодора Гераклеяского, свт. Иоанна Златоуста и особенно Аполлинария Лаодикийского.

В целом И. С. разделял установку Александрийской экзегетической школы на то, что букв. смысл сам по себе не может исчерпывать всех истин, содержащихся в Слове Божиим. По его мнению, «Свящ. Писания заключаются не в [правильном] чтении, а в [правильном] понимании» (*non in legendo, sed in intelligendo* — *Adv. Lucifer.* 28). Для подтверждения этого И. С. ссылался на авторитет евангелистов и апостолов, которые в переводе тех или иных цитат из ВЗ «искали смысла, а не слов (*sensum quaesisse, non verba*) и не слишком заботились о порядке и строе речей, только бы ясна была сама мысль» (*Ep.* 57. 9). Согласно И. С., «Евангелие заключается не в словах Писаний, а в смысле, не на поверхности, а в сердцевине, не в записанных речах, а в глубине понимания» (*In Gal.* Col. 322; те же противопоставления «слов», «речей», «букв», «последовательности слов» (*verba, sermo, littera, ordo verborum*) и «смысла» (*sensus, ratio, intelligentia*) см., напр., в: *Ep.* 65. 11; 106. 29). Поэтому, для того чтобы достичь более полного и совершенного понимания Свящ. Писания, И. С. использовал духовно-аллегорический метод толкования, разработанный и применявшийся учителями Александрийской школы, прежде всего Оригеном и Дидимом. Для обозначения духовно-аллегорического смысла И. С. в качестве основных терминов использовал следующие: *intelligentia spiritualis, mysticus intellectus* и *allegoria*, с к-рым он связывал термины *interpretatio allegoriae, altior intelligentia, ὀναυωγή, sacramenta spiritus, typus, figura, tropologia, aenigma, θεωρία* и др., которые отражают тот или иной аспект

духовного смысла (подробнее см.: *Врочн.* 1992. Р. 142–143). Так, термин *typus (figura* — прообраз) указывает на прообразовательный смысл. Хотя сам термин встречается у И. С. достаточно редко, прообразовательный смысл он находит повсюду в ВЗ. И. С. так формулировал связанное с ним правило: «То, что происходило прообразовательно (*τυπικῶς*) с одними людьми, согласно истине и исполнению (*juxta veritatem et adimpletionem*) относится ко Христу» (*In Os.* Col. 915; ср.: *In Dan.* Col. 565). При этом И. С. полагал, что прообраз отражает заключающийся в Свящ. Писании смысл лишь частично и не упраздняет букв. смысла. Так, слова прор. Осии: «...из Египта вызвал сына Моего» (*Os* 11. 1) — буквально относятся к израильскому народу, а прообразовательно — ко Христу (*In Os.* Col. 915). Вероятно, этот принцип И. С. заимствовал из экзегетического метода Антиохийской школы, в частности у Феодора Мопсуестийского, к-рый подчеркивал, что прообраз (*τύπος*) должен иметь точный объект (*ἀντίτυπος*, см.: *Theod. Mops.* *In Jon.* Col. 320; впрочем, типологическое толкование широко использовалось также предшествовавшими И. С. лат. экзегетами — сщмч. Киприаном Карфагенским, Новацианом, сщмч. Викторинном Петавским, свт. Иларию Пиктавийским и др.). Др. термин — *allegoria* (иносказание), как показывал И. С., изначально использовался в риторике в качестве одной из фигур речи, когда «одно заключается в словах, а по смыслу означает другое» (*In Gal.* Col. 389). Применительно к Свящ. Писанию у И. С. аллегория — это не особый смысл, но эквивалент духовного смысла в его противопоставлении буквальному (*Ibid.*; ср.: *In Amos.* Col. 1027). Иногда И. С. соотносил аллегорический смысл с образным толкованием (*tropologia*), исследующим моральный (средний) смысл Свящ. Писания (см.: *Ep.* 120. 12; *In Ezech.* Col. 147). Следующий смысл — энигматический (от греч. *αἴνιγμα* — загадка), встречающийся достаточно редко и означающий нечто неясное, загадочное в библейском тексте. Как правило, И. С. отождествлял «загадку» с притчей (*parabola*): «Когда пророк говорит: «предложи загадку» (*aenigma*), «скажи притчу» (*Иез* 17. 2), этим указывается на неясность (*obscurum*) того, о чем идет речь. Ведь никто не сомневается, что в загадке и притче

одно предлагается на словах, а другое имеется в виду по смыслу. Ведь и Спаситель говорил с народом притчами, которые наедине растолковывал апостолам» (*In Ezech.* Col. 161). Иногда же И. С. различал загадку и притчу, поскольку последняя, в отличие от первой, дает некий, пусть и неясный, ключ к истине (*Ep.* 121. 6). Но и загадка, и притча имеют общий элемент — иносказательный, образный способ выражения, хотя загадка — более сложная, чем притча, и поэтому труднее поддается правильному истолкованию (что весьма сходно с пониманием загадки и притчи у Оригена, см.: *Orig. Fragm.* *in Proverb.* // *PG.* 13. Col. 25). Для обозначения небукв. смысла Свящ. Писания И. С. использовал также термин *θεωρία* (созерцание, умозрение), к-рый у экзегетов Антиохийской школы (в частности, у Диодора Тарсийского) рассматривался как нечто среднее между *historia* и *allegoria*. Для И. С. *θεωρία* — такой смысл или, скорее, способ толкования, в к-ром сохраняется одновременно и букв. и духовный смысл Свящ. Писания, как в случае с пророчеством Малахии о почитании Господа на всяком месте и во всех народах (*In Malach.* Col. 1551–1552). Как правило, *θεωρία* используется И. С. при интерпретации пророчеств. Термин *spiritualis θεωρία* (духовное созерцание) иногда означает таинственно-духовный смысл (*intelligentia spiritualis*) Свящ. Писания, отсылающий к тайнам буд. века (см.: *Ep.* 120. 12).

В целом тот или иной аспект небукв., духовного смысла Свящ. Писания И. С. оценивал очень высоко; даже те сочинения, где он стремился следовать букв. смыслу (напр.: *In Matth.*), ясно свидетельствуют о предпочтении, к-рое И. С. отдавал духовному смыслу. Подобно последователям Александрийской школы, И. С. полагал, что духовный смысл Свящ. Писания неизмеримо выше, чем буквальный, что видно уже в самых ранних его экзегетических трудах — «Толковании на Книгу пророка Авдия» и 18-м письме. Позднее И. С. сохранил верность этому представлению. Так, в гомилиях на Евангелие от Марка И. С. говорил по поводу рассказа о преображении Христа: «Мы не отвергаем исторический смысл, но предпочитаем духовное понимание» (*spiritualem intelligentiam praeferimus* — *Tract. in Marc.* 9. 1–7 // *Morin.* 1895–1903. Pars 2. P. 348).





В гомилиях на псалмы И. С. сравнивал христиан, следующих лишь историческому пониманию, с плотью Христовой, а возносящихся к духовному пониманию — с Его душой (Tract. in Ps. 15). И. С. разделял мнение Оригена (ср.: *Orig. De princip. IV 12*) о том, что не все слова и выражения Свящ. Писания могут иметь букв. смысл. Так, разбирая место из Евангелия от Матфея, где говорится, что Христос въезжал в Иерусалим на 2 животных — ослице и молодом осле (Мф 21. 5), он замечал: «Когда историческое повествование содержит или невозможность, или непристойность, мы должны перенестись к более возвышенному смыслу (*ad altiora*)» (In Matth. Col. 147; ср.: In Is. Col. 265).

Постепенно И. С. пришел к убеждению, что без точного определения букв. смысла Свящ. Писания невозможно и его правильное духовное понимание. В письме, посвященном памяти прп. Павлы (404), содержащая слова, к-рые можно отнести к нему самому: «Она знала на память Священные Писания и хотя любила историческое понимание, называя его основанием истины (*veritatis fundamentum*), однако гораздо более следовала духовному пониманию и этой кровлей предохраняла здание души» (Ер. 108. 26). В толковании 2 дверей с 2 дверными створками, находившихся в ветхозаветном храме и в святилище (Иез 41. 23–24), И. С. писал: «В храме и в самом святилище были две двери, которые означают тайны двух Заветов; и при двух дверях с двух сторон были по две створки, которые складывались друг ко другу: [это сказано для того], чтобы ты в историческом повествовании искал духовного понимания и в образном толковании сохранял истину исторического повествования, ведь каждое из этих двух нуждается в другом; и если будет отсутствовать одно из них, невозможно достичь совершенного познания» (*perfecta scientia* — In Ezech. Col. 404). В том же толковании он разъяснял выражение: «хранилища севера и юга» (Иез 42. 13): «Как я полагаю, «хранилища севера и юга» суть те, которые содержат простой исторический [смысл] и тайны духовного понимания. Ведь не следует так читать букву [Свящ. Писания] и так класть основание исторического [понимания], чтобы не достичь вершины; с другой стороны, кровля не должна клаться на пре-

красное здание, если у него нет никаких твердых оснований» (Ibid. Col. 412). В поздний период жизни, отчасти из-за изменения отношения к Оригену в ходе оригенистских споров, И. С. пересмотрел отношение к аллегорическому методу в целом. Так, в прологе к «Толкованию на Книгу пророка Авдия» И. С. отмечал, что в юности он уже писал толкование на эту книгу, которое изобиловало аллегорическими интерпретациями, чего он теперь стыдится (In Abd. Col. 1097–1098). В прологе к «Толкованию на Книгу пророка Захарии» И. С., упоминая среди своих предшественников Оригена, сщмч. Ипполита Римского и Дидима, невысоко оценивал их труды, в связи с чем уточнял свой экзегетический метод: «Вся их экзегеза была насквозь аллегорической, и они едва лишь слегка коснулись исторического смысла. Я же, желая подражать тому «хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое» (Мф 13. 52), и невесте из Песни Песней, которая говорит: «новое со старым берегла я для тебя, братец мой!» (Песн 7. 14, по LXX), с историческим пониманием, [принятым у] евреев, соединил образное толкование, [используемое] нашими [экзегетами], чтобы построить дом на камне, а не на песке (ср.: Мф 7. 24–26) и положить твердое основание, которое, как пишет ап. Павел, он положил, как [мудрый] строитель (ср.: 1 Кор 3. 10)» (In Zach. Col. 1418; ср.: In Amos. Col. 1027–1028). В итоге И. С. существенно скорректировал александрийский экзегетический метод за счет введения в него отдельных элементов антиохийского метода, таких как внимание к букве оригинала и историческому смыслу библейского текста (концепция *hebraica veritas*), широкое использование типологии и *θεωρία*, признание того, что не везде в Библии следует искать скрытый смысл, и, наконец, отказ от злоупотребления аллегорией. Все это свидетельствует о том, что И. С. не был последователем той или иной экзегетической школы; он использовал то, что считал лучшим в каждой из школ, предлагая как можно более ясное и точное толкование Свящ. Писания (*Brown*. 1992. P. 165).

Экклезиология. В учении о Церкви И. С. в первую очередь выступал с позиции экзегета и лишь затем — с позиции догматиста. Для характеристики Церкви он обращался прежде

всего к Свящ. Писанию, содержащему символы и образы Церкви (*Bodin*. 1966. P. 65–103). Церковь — «Дом Божий», «Дом Господень», «Дом Христов», к-рый ап. Павел «назвал столпом и утверждением истины» (1 Тим 3. 15) (In Jerem. Col. 822; ср.: Tract. in Marc. 5). Один из прообразов Церкви в ВЗ — Ноев ковчег (Adv. Lucifer. 22; Ер. 123. 11; Tract. in Ps. 92); охваченная бурей догматических споров IV в., Церковь, подобно Ноеву ковчегу, есть «корабль апостолов» (*navicula apostolorum*), качающийся на волнах и вращающийся в бурных водоворотах, «вызванных» многочисленными еретиками и покровительствующими им императорами (Adv. Lucifer. 19). Она есть также «вышний», «небесный Иерусалим» (In Soph. Col. 1376; In Zach. Col. 1537), к-рый в НЗ называется «Матерью всех нас» (ср.: Гал 4. 26), т. е. всех христиан (In Ezech. Col. 138; In Gal. Col. 390). Церковь как чистая и непорочная «Невеста Христова» вступила со Христом в «святой и духовный брак», от к-рого произошли апостолы и остальные христиане (In Matth. Col. 57; Ер. 123. 11; Adv. Lucifer. 3; 9; Adv. Iovin. I 16). Подобно матери (*mater Ecclesia*), Церковь заботится о своих чадах, охраняя и питая их истинным учением и таинствами (Ер. 22. 13; 52. 6; 65. 19; 123. 11; In Matth. Col. 91). Церковь есть «тело Христово», Глава к-рого — Христос, а верующие суть различные члены, к-рые Он «ежедневно созидает, вознося их с земли на небо и Сам совозносясь с ними» (In Amos. Col. 1089; ср.: In Gal. Col. 375; In Eph. Col. 462–464, 502–504; Ер. 120. 12). В Церковь входят не только люди, но и ангелы и все разумные творения (In Eph. Col. 463–464); телом же Христовым Церковь называется потому, что хотя она и близка ко Христу, но ниже Его по природе (Ibid. Col. 531). В Церкви Христос «наполняется всеми», когда ежедневно увеличивается число верующих в Него, и «все наполняются всем», когда верующие преуспевают в различных добродетелях и возрастают в премудрости и благодати у Бога (Ibid. Col. 464). И. С. отмечал, что у ап. Павла слово «Церковь» имеет 2 значения: Церковь идеальная — «Невеста Христова, не имеющая пятна и порока», которая есть «истинное Тело Христово» и состоит только из совершенных и святых, и Церковь реальная — собрание во имя Христово разных людей, еще не



достигших полноты и совершенства добродетелей (In Gal. Col. 313).

Исторически Церковь была создана Христом после Его воплощения (Adv. Lucifer. 22); она основана апостолами (ab apostolis fundata — Adv. Lucifer. 28; In Agg. Col. 1404) и на апостолах (super omnes apostolos — Adv. Iovin. I 26); в таком качестве она всегда остается апостольской, свято храня верность «апостольскому преданию» (traditio apostolorum, traditiones apostolicae — Ep. 41. 3; 146. 2; Adv. Rufin. III 25). Преемниками и наследниками апостолов (apostolico gradui succedentes — Ep. 14. 8; apostolorum successores — Ep. 146. 1) в Церкви являются епископы, к-рые «занимают место апостолов» (Ep. 41. 3); они имеют власть рукоположения, совершают таинства Крещения и Евхаристии, обладают ключами от Царства Небесного, разрешая верующих от грехов; они управляют Церковью, сохраняя в чистоте «Невесту Господа» (Ep. 14. 8; 146. 2; Adv. Lucifer. 21; In Tit. Col. 562). Вместе с тем взгляды И. С. на происхождение церковной иерархии (ordo Ecclesiae) и место в ней епископов на протяжении нескольких столетий были предметом дискуссии среди ученых (см.: Forget. 1924. Col. 965–976; Bodin. 1966. P. 196–204). С одной стороны, И. С. признавал, что церковная иерархия имеет 3 степени: епископ, пресвитер и диакон, что предполагает существенные различия между ними в правах и обязанностях (см., напр.: Hieron. Adv. Iovin. II 28–30; In Tit. Col. 590; In Mich. Col. 1220). Так, в полемике с луциферянами И. С. утверждал, что Церковь, «состоя из многих степеней (multis gradibus), в конце завершается диаконами, пресвитерами и епископами» (Adv. Lucifer. 22). Возражая против учения Иовиниана, предполагавшего равенство церковных степеней и служений, И. С. говорил: «Если ты устраняешь иерархию в скинии, храме и Церкви, если все, кто стоят одесную, составляют, как говорят в народе, одно войско, это доказывает, что нет никакого толка в различии между епископами, пресвитерами и диаконами» (Adv. Iovin. II 34). Однако постепенно он пришел к выводу, что принцип 3-степенной иерархии в Церкви не был установлен изначально Самим Христом, но был заимствован апостолами из ветхозаветной практики: «Да познаем, что апостольские предания были взяты из Ветхого За-

вета, ведь как в Храме был Аарон (первосвященник.— А. Ф.), его сыновья (священники.— А. Ф.) и левиты (диаконы.— А. Ф.), так в Церкви это присвоили себе епископы, пресвитеры и диаконы» (Ep. 146. 2).

И. С. подверг сомнению утвердившуюся в Церкви теорию «монархического епископата» и не делал существенного различия между епископами и пресвитерами. Одной из причин этого был приоритет Свящ. Писания перед Свящ. Преданием: идея равенства епископов и пресвитеров у И. С. напрямую проистекает из интерпретации отдельных новозаветных текстов (Деян 20. 17–28; Флп 1. 1–2; 1 Тим 4. 14; Тит 1. 5–7; Евр 13. 17; Петр 5. 1–2; и др). На основании анализа этих текстов И. С. пришел к выводу, что пресвитер есть то же, что и епископ; ведь 1-е слово указывает на возраст (nomen aetatis), т. к. происходит от греч. πρεσβύτερος — «старец», «старейшина», а 2-е указывает на должность и достоинство (nomen officii, dignitatis nomen), т. к. происходит от греч. ἐπίσκοπος — «наблюдатель», «надзиратель» (лат. providentes, super intendentes — In Tit. Col. 562–563; Ep. 146. 1–2; ср.: Ep. 69. 3; In Agg. Col. 1406). Отсюда И. С. вывел теорию происхождения епископата. По его мнению, прежде чем в основанных апостолами Церквах возникли разногласия по вопросу авторитетности их основателей и разделения на группы, возглавлявшиеся к.-л. апостолом или его учеником («я Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифин»; «я Христов») — 1 Кор 1. 12), Церкви управлялись «общим собранием пресвитеров» (communi consilio presbyterorum). После того как среди христиан появились разделения, по всему миру «было установлено» (decretum est), чтобы избирался один из пресвитеров в качестве «превосходящего остальных» (superoneretur ceteris, ceteris praeponeretur) «начальника» (praepositus), к-рому была поручена «забота о всей Церкви» (omnis ecclesiae cura) для того, чтобы истреблять «семена расколов» (schismatum semina) и быть «противоядием против них» (in schismatis remedium — см.: In Tit. Col. 562, 563; Ep. 146. 1). В подтверждение этого И. С. ссылался также на существовавшую в ранней Александрийской Церкви практику, где «начиная с евангелиста Марка и до епископов Геракла и Дионисия, пресвитеры всегда называли епископом то-



Блж. Иероним Стридонский.
Створка алтаря «Отцы церкви».
1483 г. Худож. М. Пахер
(Старая Пинакотекка, Мюнхен)

го одного, кто был из них избран и помещен на более высокий уровень (in excelsiori gradu), подобно тому как войско избирает императора или диаконы выбирают из своей среды наиболее равностного и называют его архидиаконом» (Ep. 146. 1). По мнению И. С., подобным образом среди 12 апостолов, к-рым всем в равной степени были даны ключи от Царства Небесного и на к-рых основана Церковь, был избран один — ап. Петр, как старейший и крепкий в вере, «чтобы, после того как установлена глава (capite constituto), устранился бы повод к расколам» (Adv. Iovin. I 26). Однако, хотя И. С. и не отрицал, что ап. Петр был избран на это служение Самим Христом (см., напр.: In Ezech. Col. 399), он относил избрание епископа не к Божественному установлению, а к церковному обычаю: «Как пресвитеры подчиняются тому, кто поставлен во главе их, только по церковному обычаю (ex consuetudine Ecclesiae), так и епископы стоят выше (maiores) пресвитеров скорее по обыкновению, чем по истине Господнего повеления (dispositionis Dominicae veritate), и сообщца должны править Церковью» (in commune Ecclesiam regere — In Tit. Col. 563). Вместе с тем И. С., исходя



из церковной практики, утверждал, что для избрания епископа необходимо не только согласие пресвитеров и поддержка церковного народа (*populorum suffragium*), но и непосредственное «Божественное решение» (*judicium Domini*), санкционирующее это избрание (In Agg. Col. 1407). Он полагал, что Сам Христос «через Своих апостолов» установил законы, благодаря к-рым сохраняется строй церковной жизни (*ecclesiasticae constitutionis ordo*), в частности о том, что на церковные степени (*ecclesiasticum gradum*) должны поставляться люди достойные (In Tit. Col. 562).

Согласно И. С., истинная Церковь Христова противоположна как иудейской синагоге, так и собраниям еретиков, которые хуже иудеев и ничем не отличаются от язычников (Adv. Lucifer. 1–3; Ep. 78. 43; In Ezech. Col. 111). Только Церковь обладает древностью. Все еретические сообщества, называющиеся по именам своих основателей, возникли в посл. и самым позднейшим происхождением обличают свою ложность: это «не Церковь Христа, а синагога антихриста» и «владение сатаны» (Adv. Lucifer. 2, 15, 28). Еретики покинули ковчег спасения и оказались вне Церкви (Ibid. 22; Ep. 15. 2). Ереси приводят к разделению Церкви, разрыву ее единства; впрочем, лишь на время, поскольку еретики могут раскаяться и вернуться в лоно католической Церкви (Adv. Lucifer. 1, 5, 26). Католическая, или Вселенская, Церковь состоит из людей разных национальностей и нравов, из добрых и злых, из праведных и грешных (Ibid. 22; In Gal. Col. 313; In Eph. Col. 463–464). Для убедительности И. С. обращался к традиц. для Свящ. Писания и св. отцов образам: чистых и нечистых животных, собранных в Ноевом ковчеге; различных сосудов (золотых, серебряных, деревянных, глиняных), каждый из которых имеет свое назначение; сосудов гнева и сосудов милосердия; пшеницы и плевел. И. С. указывал, что отделение пшеницы от плевел, т. е. праведных от нечестивых, будет совершено только на Страшном Суде Самим Главой Церкви — Христом (Adv. Lucifer. 22). В связи с этим И. С. даже высказал сомнения в реальности «власти вязать и решить», т. е.ставлять или отпускать грехи, данной епископам и пресвитерам, к-рые, будто бы неправильно поняв слова Гос-

пода (Мф 16. 19), «присвоили себе нечто от высокомерия фарисеев, думая, что они могут осуждать невинных или освобождать виновных, тогда как Бог смотрит не на решение священников (*sententia sacerdotum*), а на пороки грешников» (In Matth. Col. 118). По мнению И. С., кафоличность Церкви проявляется в том, что она распространена по всему миру и везде остается одной и той же благодаря единству веры и апостольской власти. «Не следует думать, — восклицал И. С., — будто одна Церковь — города Рима, а другая — всей вселенной (*totius orbis*). Ведь и в Галлии, и в Британии, и в Африке, и в Персии, и на Востоке, и в Индии все варварские народы поклоняются одному Христу, придерживаются одного правила веры (*regulam veritatis*). И где бы ни был епископ — в Риме ли, в Эвгубии, в Константинополе, в Регию, в Александрии или в Танисе, он имеет одно и то же достоинство (*eiusdem meriti*), одно и то же священство (*eiusdem et sacerdotii*)» (Ep. 146. 1; ср.: Adv. Lucifer. 15).

Воспитанный и получивший крещение в Римской Церкви, И. С. особенно выделяет ее среди др. Церквей как «престол св. Петра» (*cathedra Petri*), «апостольский престол» (*apostolica cathedra*) и оплот православия (*Romana fides = catholica fides* — ср.: Ep. 63. 3; 130. 16; Adv. Rufin. III 12). Наиболее ясно это представление И. С. выразил в ранних письмах к папе св. Дамасу: «Следуя в первую очередь за Христом, я нахожусь в общении с твоим Блаженством, т. е. с престолом Петра (*cathedrae Petri*), ибо я знаю, что на этом камне созиждилась Церковь. И кто будет вкушать Агнца вне этого Дома, тот язычник, [так же как] тот, кто не был в Ноевом ковчеге, погиб от потопа» (Ep. 15. 2); «я возглашаю: кто соединен с престолом Петра, тот мой» (Ep. 16. 2; подробнее см.: *Marini N. Beatus Hieronymus doctrinae de Romanorum pontificum primatu penes orientalem Ecclesiam testis et assertor // Miscellanea Geronimiana. R., 1920. P. 181–217*).

Свобода и благодать. Полемика с пелагианством. По вопросу о том, какую роль в спасении человека играют его личное желание и усилия и какую — Божественная благодать, И. С. занимал умеренную позицию, сходную с позицией блж. Августина, к-рой тот придерживался в начале пресвитерства (391–395). И. С. критиковал мнение пелагиан о спо-

собности человека своими силами достичь безгрешного состояния и видел источники этого мнения в языческой философии, особенно в стоицизме с его учением о возможности полной победы над страстями и в учении Оригена, Иовиниана, Присциллиана, манихеев и мессалиан, считавших, что человек может собственными силами достичь совершенства, равного Божественному, а также в учении Евагрия и Палладия о безстрастии (*ἀπάθεια*), к-рое И. С. напрямую отождествлял с представлением Пелагия о «безгрешности» (*impeccabilitas, ἀναμάρτητον — Hieron. Dial. contr. Pelag. Prol. 1–2; Ep. 133. 3*). Для опровержения этого мнения И. С. приводил следующие аргументы. Медицине, зодчеству и др. наукам можно научиться, это доступно многим, но никогда не совершать греха, т. е. быть абсолютно безгрешным (*sine peccato esse perpetuo, или impeccantia*), — выше человеческих сил и находится «во власти одного Бога» (*divinae solius est potestatis — Dial. contr. Pelag. I 9; II 4*), Который один может даровать это верующим людям, но не по их заслугам, а по Своей милости (Ibid. II 16–19, 29). И. С. разделял мнение блж. Августина о том, что первородный грех изменил человеческую природу, что «вся тварь подчинена греху» (*omnis creatura peccato subiacet*) и нуждается в милосердии Божиим (*miseritordia Dei — Ibid. II 3–4*). Грех заключается не только в злоупотреблении свободой воли, но и в самой человеческой природе, что подтверждает церковная практика крещения младенцев, нуждающихся в очищении от первородного греха. Поэтому все люди без исключения повинны (*obnoxii*) или греху прародителя Адама, преступившего заповедь в раю, или собственным грехам (Ibid. III 17–18); нет ни одного человека без греха, чему множество примеров встречается в Свящ. Писании (Ibid. I 12–39). Хотя все прошлые грехи, как родовые, так и личные, отпускаются в таинстве Крещения, так что в момент крещения человек действительно становится безгрешным, но, во-первых, это происходит не по его воле, а по Божией милости, и, во-вторых, крещение не обеспечивает человеку последующего безгрешного состояния (Ibid. II 2; III 1; 18). Заповеди Господни даже крещеные люди не могут исполнить без помощи Божией (Ibid. I 10). Это



обусловлено наличием в человеке 2 противоборствующих законов: «греховного закона» (*lex peccati*), господствующего в человеческой плоти (*lex regnans in membris hominis*), к-рый противится «закону ума» (*lex mentis*, тождественен «закону Божию по внутреннему человеку»), так что человек, даже такой святой, как ап. Павел, не делает того доброго, к-рого хочет, но делает то злое, к-рого не хочет (*Ibid.* II 2–3; *Ер.* 133. 2). Поэтому во власти человека свободно желать чего-либо хорошего, что ведет его к спасению, и стремиться к этому (*velle et currere*), а чтобы эти желание и стремление исполнились, нужны помощь и милосердие Божии (*Dei auxilium, Dei misericordia*). Т. о., в наших желаниях и стремлении сохраняется свободный выбор (*liberum arbitrium*), а в исполнении желания и стремления (*in consummatione voluntatis et cursus*) все зависит от могущества Божия (*Dei potentiae*). Только так можно сохранить свободный выбор человека и не отрицать при этом помощи Божией в конкретных делах (*Dei per singula adiutorium — Ibid.* I 5). Для сохранения приобретенной в крещении праведности от человека требуются мн. труды, усилия и старания, но всегда и более всего — снисхождение Божие (*Dei clementia*), так что от нас зависит просить, от Него — подавать просимое; от нас — начинать (*incipere*), от Него — завершать (*perficere*); от нас — предлагать то, что мы можем, от Него — восполнять (*implere*) то, что не можем (*Ibid.* III 1). Верующие очищаются и оберегаются от греха не властью свободного решения и не своими силами, а Божией помощью и снисходительностью (*Dei adiutorio atque clementia — Ibid.* II 7–10, 19, 29; III 8). Вывод И. С.: «Господь Своей благодатью (*gratia*), которой нам уделил способность свободного выбора, помогает и поддерживает нас во всех делах; Он вознаграждает и напугивает волю, которая приносит от себя все, что может, и усилие, которое стремится ее исполнить, и смирение, которое всегда обращается к помощи Божией» (*Ibid.* III 6). В целях смирения человеческой гордыни и самонадеянности И. С. предупреждал, что «где благодать, там не воздаяние за дела, а щедрость Дарителя... ведь хотя желать или не желать — зависит от нас, но даже то самое, что принадлежит нам, не есть наше без милости Божией» (*Ер.* 130. 12). В це-

лом учение И. С. сводится к тому, что для спасения человека в равной мере необходимы и свободное желание и усилия самого человека, и благодатное действие Бога, т. е. это учение о синергии Бога и человека в спасении, свойственное мн. как вост., так и зап. богословам (Тертуллиану, сщмч. Киприану, свт. Иларию, свт. Амвросию).

Эсхатология. Вслед за Оригеном И. С. одним из первых отказался от свойственного многим доникейским христ. писателям букв. понимания Апокалипсиса и упоминаемого там «тысячелетнего царствия» (*mille annorum regnum*) Христа с праведниками. По мнению И. С., если понимать рассказ из Апокалипсиса «буквально» (*secundum litteram*), то это в точности совпадает с плотско-телесным «иудейским толкованием» «басни о тысяче лет» (*mille annorum fabula*), которую разделяли и «полуиудеи» (*semi-iudaei*), т. е. отдельные «иудействующие христиане», где говорится о первом и единственном пришествии Мессии, Который восстановит Израильское царство, Иерусалим, иудейский Храм и жертвоприношения (см., напр.: *In Is. Col.* 205–206, 516; *In Jerem. Col.* 882–883; *In Ezech. Col.* 157–158, 342; *Praef. in Apoc. // SC.* 423. P. 124; *Ер.* 59. 3; 120. 2). Однако, как замечал И. С., «те, кто принимают басню о тысяче лет и, следуя заблуждению иудеев, признают земное царство Спасителя, не понимают, что Апокалипсис Иоанна заключает под поверхностью буквы сокровенные тайны Церкви» (*In Is. Col.* 350). В рассказе из Апокалипсиса следует видеть указание либо на те события, к-рые частично уже совершились «духовным образом» (*spiritualiter*) в первое пришествие Христа в жизни Церкви («тайнства нашего времени»), либо на те, к-рые полностью совершатся при Его Втором и славном пришествии в буд. Небесном Иерусалиме и Небесном Царстве (*In Jerem. Col.* 882–883; *In Is. Col.* 205–206). Ибо «святые, — по словам И. С., — никогда не будут иметь земного царства, но только Небесное» (*In Dan. Col.* 534); в противном случае по прошествии 1000 лет святые перестали бы царствовать со Христом (*In Apoc. // SC.* 423. P. 126). По свидетельству И. С., большинство христиан в его время придерживались такой небукв. интерпретации Апокалипсиса, учитывавшей экклезиологическое и духов-

ное понимание описанных там таинственных событий (*In Zach. Col.* 1430). В соответствии с этим И. С. толковал и упоминаемое в Апокалипсисе первое воскресение праведных:



Блж. Иероним Стридонский.
Гравюра из кн.: *Opera omnia*
[P., 1609]. Т. 1 (РГБ)

«Мы утверждаем, что Господь и после Своего [первого] пришествия воскресил, и ежедневно воскрешает, и в будущем воскресит тех, кого разнообразными заслужения увели [далеко] от Его пределов» (*In Joel. Col.* 982–983). В дополнение к «Толкованию на Апокалипсис» сщмч. Викторина Петавского И. С. привел основанное на числовом символизме и наиболее подробное толкование 1000-летнего царства и Небесного Иерусалима (*Откр.* 20–22). Согласно И. С., «кто сохранил желанную чистоту девства, кто верно исполнил заповеди декалога и умертвил в сердце своем нечистые нравы и помыслы, чтобы они им не обладали, тот поистине есть священник Христов, и, как мы полагаем, полностью завершив тысячу лет, он царствует со Христом, и поистине у него диавол связан» (*In Apoc. // SC.* 423. P. 126). «Святой город Иерусалим», имеющий 4 стороны, означает «единый сонм святых», крепко связанных верой и, подобно Ноеву ковчегу, способных выдерживать натиск бури; «драгоценные камни» — мужи, устоявшие во время гонений; «улица» — их сердца, очищенные от всякой скверны, в к-рых ходит Господь; «река с водой жизни» — благодать духовного рождения, т. е. крещения; «древо жизни» указывает на Христа, пришедшего во плоти; «урожай»,



приносимый этим древом 12 раз в месяц, — различные дары 12 апостолов; они же — 12 ворот с 4 сторон города — 4 добродетелей; ворота никогда не запираются, т. к. учение апостолов не может победить никакая ересь (Ibid. P. 128–130).

Взгляды И. С. на будущее всеобщее воскресение мертвых сложились в полемике с концепцией Оригена о предсуществовании душ, их падении и воскресении духовного тела. Опровергая мнение о предсуществовании душ, И. С. учил, что душа Адама была сотворена одновременно с телом, ее связь с телом была совершенно естественна и необходима для человека; подобно этому и ныне души людей одновременно с естественным происхождением их тел ежедневно творятся Богом (*quotidie Deus fabricatur animas*), Который никогда не прекращал быть Творцом (Contr. Ioan. Hieros. 20–22; ср.: Adv. Rufin. III 28; II 4; Ep. 126. 1). Соответственно этому для человека естественным является и воскресение плоти (*resurrectio carnis*), что предполагает истинное воскресение той же самой плоти, к-рую он имел при жизни; по мысли И. С., оно отличается от предполагавшегося Оригеном мнимого «воскресения тела» (*resurrectio corporis*), когда человеческая плоть перестанет быть плотью с жилами, венами, костями и различными членами, но станет «духовным и эфирным» телом (*corpus spirituale et aethereum*), утратившим все ненужные для будущей жизни члены (Contr. Ioan. Hieros. 25–27). Однако, как замечал И. С., вера Церкви предполагает, что «истинность воскресения не может быть понята без плоти и костей, без крови и членов» (Ibid. 31; ср.: Adv. Rufin. II 5). Возможность такого воскресения истлевшей плоти И. С. доказывал ссылкой на всемогущество Божие: «Бог может той же самой силой, которой все сотворил из ничего, воссоздать то, что уже существовало, поскольку гораздо легче восстановить то, что уже было, чем сотворить то, чего не было» (Contr. Ioan. Hieros. 32). Еще одно подтверждение истинности воскресения плоти И. С. видел в воскресении Христа: «Как Господь после воскресения показал следы от гвоздей на Своих руках и открыл рану от копья в боку... так и мы после воскресения будем иметь те же самые члены, которыми ныне пользуемся, те же самые плоть, кровь и кости» (Ibid. 28; ср.: Adv. Rufin. II 5).

Истинность, а не призрачность воскресшей плоти Христа подтверждается и тем, что Господь после Своего воскресения вкушал пищу (Contr. Ioan. Hieros. 34). При этом И. С. полагал, что признание истинного воскресения плоти согласуется с ее буд. бессмертным и нетленным состоянием, ибо «то, что ранее было уничтоженным, станет прославленным, чтобы после отложения презренного одеяния смертности и немощи мы облачилились в золото бессмертия и, так сказать, в блаженство крепости и силы», подобно тому как плоть Господа прославилась во время Его преобразования (Ibid. 29). Люди воскреснут в одинаковом возрасте, и не будет уже ни младенцев, ни стариков, подобно тому как Адам и Ева были сотворены в зрелом возрасте (Ibid. 32). После воскресения люди станут подобны ангелам, однако не потому, что превратятся в ангелов, а потому, что будут жить в блаженстве и славе, обретя бессмертие (Ibid. 31). Хотя половые различия в буд. жизни сохранятся, но брака там уже не будет, ведь, как замечал И. С., «где есть плоть, кости, кровь и члены, там необходимо есть и различие полов... хотя и без дел пола» (Ibid. 31; ср.: Adv. Rufin. II 5). Подобно этому, при наличии органов пищеварения не будет нужды в ежедневном употреблении пищи, поскольку Бог Своим всемогуществом может поддерживать силы людей и иным, неизвестным нам способом (Contr. Ioan. Hieros. 34).

Вместе с тем в представлениях о Страшном Суде и буд. участи грешников И. С. не смог до конца избавиться от влияния идей Оригена о всеобщем спасении и очистительном характере огненных наказаний. Так, в «Толкованиях на книгу пророка Иеремии» он писал: «При втором пришествии Господь явится в Своем величии, и [в Церковь Его] «войдет полное число язычников», чтобы «спася весь Израиль», и Бог будет уже не только отчасти и в некоторых отдельных [людях], но «все во всех»» (In Jerem. Col. 882–883). В «Толковании на Послание к Ефессянам» И. С. излагал свой взгляд более подробно, говоря, что ныне Бог присутствует только отчасти в некоторых людях в виде отдельных добродетелей, поскольку очень трудно, чтобы в святых и совершенных людях присутствовали одновременно все добродетели; когда в конце вре-

мен, при кончине мира Богу подчинятся все — кто-то добровольно, кто-то против воли, — Он наполнит всех Своими добродетелями, так что все люди будут иметь все то, что ранее имели по отдельности святые (In Eph. Col. 464). При этом И. С. совершенно отрицал возможность спасения дьявола, бесов и нечестивых язычников и утверждал их вечную погибель (см., напр.: Adv. Rufin. II 6–7; In Iona. Col. 1142). Он признавал возможность спасения после определенных наказаний (*post poenas*) для христиан, совершавших грехи и настигнутых смертью; в отношении их приговор Судии будет умеренный и снисходительный (*moderata et mixta clementiae sententia iudicis*), а их дела будут испытаны и очищены огнем (Dial. contr. Pelag. I 28; In Is. Col. 678). Подобно Оригену, И. С. допускал, что этот «вечный огонь» является «сознанием своих грехов и раскаянием, жгущим внутренность сердца» (*conscientia peccatorum et poenitudo interna cordis urens* — Adv. Rufin. II 7). В целом по вопросу о вечной участи грешников у И. С. наблюдаются отсутствие ясного и твердого убеждения и колебание между строго церковной и оригеновской т. зр. (см.: Forget. 1924. Col. 982).

Соч.: **указателю:** CPL, N 580–642; *Gryson R. Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut Moyen Âge*. Freiburg i. Br., 2007. Т. 1. P. 526–555; **рукописи:** *Lambert B. Bibliotheca Hieronymiana manuscripta*. Steenbrugge, 1969–1972. 7 vol.; **собр.:** *Opera omnia divi Eusebii Hieronymi Stridonensis / Ed. Desiderius Erasmus*. Basileae, 1516–1520. Т. 1–9; *Martianay J., Pouget A., ed. S. Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri opera*. P., 1693–1706. 5 t.; *Vallarsi D., ed. S. Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri Opera omnia*. Verona, 1734–1742. Venetiis, 1766–1772². 11 t.; PL. 22–30; *Ficara A. Florilegium Hieronymianum*. Torino, 1920; *S. Hieronymi presbyteri Opera*. Turnhout, 1958–2005. (CCSL; 72–80); **библейские переводы:** *Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi Latine secundum editionem S. Hieronymi / Ed. I. Wordsworth, H. I. White, H. F. D. Sparks*. Oxonii, 1889–1954. 3 t.; *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem*. R., 1926–1995. 18 vol.; *S. Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*. R., 1954; *Vaccari A. Luso liturgico di un lavoro critico di S. Girolamo // Rivista Biblica*. Bologna, 1956. Vol. 4. P. 357–373; *idem*. *Recupero d'un lavoro critico di S. Girolamo // Scritti di erudizione e di filologia*. R., 1958. Vol. 2. P. 83–146; *idem*. *Cantici canticorum Vetus latina translatio a S. Hieronymo ad graecum textum hexaplaem emendata*. R., 1959; *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem / Ed. R. Weber*. Stuttgart., 1969, 1975², 1983³, 1994⁴, 2007⁵; **эксегетические:** *Morin G., ed. Sancti Hieronymi presbyteri Commentarioli in Psalmos. Tractatus sive Homiliae in Psalmos, Marci Evangelium aliaque varia argumenta. Tractatus sive Homiliae in Psalmos quattuordecime*





varia argumenta. Maredsous, 1895–1903. 3 pars. (Anecdota Maredsolana; 3); *Amelli A.* Hieronymi Stridonensis presbyteri tractatus contra Origenem de Visione Esaiæ. Montecassino, 1901; S. Eusebii Hieronymi In Hieremiam prophetam libri VI / Ed. S. Reiter. Vienna, 1913. (CSEL; 59); *Bouhot J. P.* L'homélie «In Iohannem Evangelistam» de s. Jérôme // REAug. 1970. Vol. 16. P. 227–231; Commentaire sur S. Matthieu / Ed. É. Bonnard. P., 1977–1979. 2 t. (SC; 242, 259); Commentaire sur Jonas / Ed. Y.-M. Duval. P., 1985. (SC; 323); *Gryson R., Deproost P.-A., ed.* Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe. Freiburg i. Br., 1993–1999. 5 vol.; Homélie sur Marc / Ed. J.-L. Gourdain. P., 2005. (SC; 494); **догматико-полемические:** Débat entre un Luciférien et un Orthodoxe / Ed. A. Canellis. P., 2003. (SC; 473); Apologie contre Rufin / Ed. P. Lardet. P., 1983. (SC; 303); **исторические:** Hieronymus Liber De viris illustribus / Ed. E. C. Richardson. Lpz., 1896. P. 1–56. (TU; Bd. 14. H. 1); Gli Uomini illustri = De viris illustribus / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. Firenze, 1988; Hieronymi Chronicon codicis Floriacensis fragmenta Leidensia, Parisina, Vaticana phototypice edita / Ed. L. Traube. Louvain, 1902; Die Chronik des Hieronymus / Hrsg. R. Helm // *Eusebius*. Werke. B., 1956². S. 1–7 [praefatio], 231–250 [textus]. (GCS; Bd. 47); Chronique: Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326–378 / Ed. B. Jeanjean, B. Lançon. Rennes, 2004; **агиографические:** Pachomiana Latina / Ed. A. Boon. Louvain, 1932. P. 3–9; *Mierow C. C., ed.* Vita Malchi // Classical Essays presented to J. A. Kleist. St. Louis, 1946. P. 31–60; Vita sancti Hilarionis // Vite dei Santi del III al VI secolo / Ed. A. A. Bastiaensen. Mil., 1975. Vol. 4. P. 72–142; **письма:** S. Hieronymi Epistolae: In 2 vol. / Ed. C. Sweeney, A. Pannaz. R., 1468; *Bruyne D., de.* Quelques lettres inédites de S. Jérôme // RBen. 1910. Vol. 27. P. 1–11; *Hilberg I., ed.* S. Eusebii Hieronymi Epistolae. Vindobonae, 1910–1918. 3 t. (CSEL; 54–56); *Morin G., ed.* Epistula ad Praesidium // BALAC. 1913. Vol. 3. P. 51–60; **рус. пер.:** Творения блж. Иеронима Стридонского // ТКДА. 1863–1903; К., 1893–1903². 17 ч.; Письмо 57: К Паммахию о наилучшем способе перевода / Пер.: Н. Холмогорова // АиО. 1995. № 4(7). С. 173–187 (перезид.: Патристика. Н. Новг., 2001. С. 98–112). Лит.: *Clericus J.* Quaestiones Hieronymianae. Amst., 1700; *Tillemont.* Mémoires. 1707. T. 12. P. 1–356, 616–662; *Stilling J.* De S. Hieronymo presbytero et doctore Ecclesiae in Bethleem: Commentarius historicus // ActaSS. Sept. 1762. T. 8. P. 418–688; *Collombet F.-Z.* Histoire de saint Jérôme, Père de l'Église au IV siècle, sa vie, ses écrits et ses doctrines. P., 1844. 2 vol.; *Vallarsi D.* S. Eusebii Hieronymi Vita ex ejus potissimum scriptis concinnata // PL. 1845. Vol. 22. Col. 5–176; Жизнь блж. Иеронима Стридонского // ХЧ. 1847. № 1. С. 62–139; № 2. С. 303–324; № 3. С. 463–484; № 4. С. 119–158; № 5. С. 281–311; *Rahmer M.* Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus: durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet. Breslau, 1861. Bd. 1: Die Quaestiones in Genesis; B., 1902. Bd. 2–3: Die Commentarii zu den zwölf kleinen Propheten; *Щеголев Н. И.* Жизнь блж. Иеронима (Стридонского) // ТКДА. 1863. № 1/3. С. III–CLIX; *Bernard E.* Les voyages de Saint Jérôme, sa vie, ses oeuvres, son influence. P., 1864; *Zöckler O.* Hieronymus, sein Leben und Werke aus seinen Schriften dargestellt. Gotha, 1865; *Thierry A.* Saint Jérôme, la société chrétienne à Rome et l'émigration romaine en Terre-Sainte. P., 1867. 2 vol.; *он же (Тьерри А.).* Блж. Иероним и блж. Августин в их взаимных отношениях // ТКДА. 1868.

№ 7. С. 3–47; *он же.* Путешествие Иеронима с Павлою и ее спутниками по святым местам // Там же. 1869. № 1. С. 22–51; № 7. С. 23–44; *Смирнов А. А.* Иероним Стридонский как историк и полемист // ПО. 1871. Т. 1. № 6. С. 753–793; Т. 2. № 7. С. 24–44; *Lübeck E.* Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit. Lipsiae, 1872; *Nowack W.* Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik. Gött., 1875; *Филарет (Гумилевский).* Учение. Т. 2. С. 259–285; *Goelzer H.* Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de saint Jérôme. P., 1884; *Hausleiter J.* Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse // Zschr. f. kirchliche Wissenschaft und kirchliche Leben. Lpz., 1886. Bd. 7. S. 239–570; *Hoberg G.* De S. Hieronymi ratione interpretandi. Diss. Bonn, 1886; *Martin C.* Life of St. Jerome. L., 1888; *Röhrich A.* Essai sur S. Jérôme Exégète. Gen., 1891; *Schultzen F.* Die Benützung der Schriften Tertullians «De monogamia» und «De jejunio» bei Hieronymus, «Adversus Iovinianum» // Neue Jb. für deutsche Theologie. Bonn, 1894. Bd. 3. S. 485–502; *Sychowski S., von.* Hieronymus als Litterarhistoriker. Münster, 1894; *Bernoulli C. A.* Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus. Lpz.; Freiburg i. Br., 1895; *Spanier M.* Exegetische Beiträge zu Hieronymus' Onomastikon. Magdeburg, 1896; *Lagrange M.-J. S.* Jérôme et la tradition juive dans la Genèse // RBen. 1898. Vol. 7. P. 563–566; *idem.* La Vulgate latine de l'Épître aux Romains et le texte grec // RB. N. S. 1916. Vol. 13. P. 225–239; *idem.* La Vulgate Latine de l'Épître aux Galates et le Texte Grec // Ibid. 1917. Vol. 14. P. 424–450; *idem.* La Revision de la Vulgate par S. Jérôme // Ibid. 1918. Vol. 15. P. 254–257; *Grützmacher G.* Die Abfassungszeit der «Altercatio Luciferiani et Orthodoxi» des Hieronymus // ZKG. 1901. Bd. 21. S. 1–8; *idem.* Hieronymus: Eine biographische Studie z. alten Kirchengeschichte. Lpz., 1901–1908. Aalen, 1969. 3 Bde; *Morin G.* Le nouveau traité de Saint Jérôme, sur la vision d'Isaïe, édité par dom Ambr. Amelli // RHE. 1901. Vol. 2. P. 810–827; *idem.* Pour l'authenticité du traité sur la vision d'Isaïe, récemment publié sous le nom de Saint Jérôme // Ibid. 1902. Vol. 3. P. 30–35; *idem.* A-t-on retrouvé Stridon le lieu natal de Saint Jérôme // Strena Buliciana: Commentationes gratulatoriae F. Bulic / Ed. M. Abramic, V. Hoffiler. Zagreb, 1924. P. 421–432; *Hartung K.* Der Exeget Hieronymus. Vamberg, 1903; *Лопарев X.* Блж. Иероним // Страник. 1905. № 2. С. 233–241; *Bardenhewer O.* Hieronymus. Münch., 1905; *Brochet J.* Saint Jérôme et ses ennemis: Étude sur la querelle de Saint Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son oeuvre polémique. P., 1905; *Turnel J.* Saint Jérôme. P., 1906; *Полянский Е. Я.* Творения блж. Иеронима как источник для библейской археологии. Каз., 1908; *он же.* Библиологические занятия блж. Иеронима. Каз., 1908; *Howorth H. H.* The Influence of St. Jerome on the Canon of the Western Church // JThSt. 1908/1909. Vol. 10. P. 481–496; 1909/1910. Vol. 11. P. 321–347; 1911/1912. Vol. 13. P. 1–18; *Schade L.* Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus. Freiburg i. Br., 1910; *Lammert F.* De Hieronymo Donati discipulo. Lpz., 1912; *Trzcinski T.* Die dogmatischen Schriften des hl. Hieronymus. Posen, 1912; *Wutz F.* Onomastica Sacra: Untersuchungen z. Liber Interpretationum nominum Hebraicorum des Hl. Hieronymus. B., 1914–1915. 2 Bde; *idem.* Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus. Stuttg., 1933. (TU; 2); *Bruyne D., de.* Études sur les origines de notre texte latin de Saint Paul // RBen. N. S. 1915. Vol. 12. P. 358–392; *idem.* La reconstitution du psautier hexa-

plaire latin // Ibid. 1929. Vol. 41. P. 297–324; *idem.* La lettre de Jérôme a Sunnia et Fretela sur le Psautier // ZNW. 1929. Bd. 28. P. 1–13; *idem.* Le problème du psautier romain // RBen. N. S. 1930. Vol. 42. P. 101–126; *idem.* La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme // ZNW. 1932. Bd. 31. P. 233–248; *Bickel E.* Diatribe in Senecae philosophi fragmenta. Lipsiae, 1915. Vol. 1; *idem.* Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustinus // NJKA. 1916. Bd. 37. S. 435–474; *Дуеснепов А. Ф.* Блаженный Иероним и его век. М., 1916, 2002²; *Ficarra A.* La posizione di san Girolamo nella storia della cultura. Palermo, 1916. Vol. 1; Agrigento, 1930. Vol. 2; *Pease A. S.* The Attitude of Jerome toward Pagan Literature // Transactions and Proc. of the American Philological Assoc. Atlanta, 1919. Vol. 50. N 1. P. 150–167; *Batiffol P.* Les sources de «l'Altercatio Luciferiani et Orthodoxi» // Miscellanea Geronimiana: Scritti Varia publicati nel XV centenario della morte di San Girolamo. R., 1920. P. 97–113; *Bihlmeyer P.* Hieronymus und die lateinische Bibel // Benediktinische Monatschrift. Beuron, 1920. Bd. 2. S. 407–424; *Cavallera F.* Saint Jérôme et la «Vulgate» des «Actes», des «Épîtres» et de l'«Apocalypse» // BLE. Ser. 6. 1920. T. 21. P. 269–292; *idem.* Saint Jérôme et la Bible // Ibid. 1921. T. 22. P. 214–227, 265–284; *idem.* Saint Jérôme et la vie Parfaite // RAM. 1921. Vol. 2. P. 101–127; *idem.* Saint Jérôme: Sa vie et son oeuvre. Louvain; P., 1922. 2 t.; *idem.* The Personality of St. Jerome // A Monument to St. Jerome: Essays on Some Aspects of His Life, Works and Influence / Ed. F. X. Murphy. N. Y., 1952. P. 15–34; *Cottineau L. H.* Chronologie des versions bibliques de S. Jérôme // Miscellanea Geronimiana. R., 1920. P. 43–68; Dem hl. Hieronymus: FS zur fünfzehnhundertsten Wiederkehr seines Todestages (30 Sept. 420). Beuron, 1920; *Feder A.* Zusätze zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus // Biblica. R., 1920. Vol. 1. P. 500–513; *idem.* Studien zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus. Freiburg i. Br., 1927; *Labriolle P., de.* Le songe de s. Jérôme // Miscellanea Geronimiana. 1920. P. 227–235; *Vaccari A.* Le Antiche vite di San Girolamo // Ibid. P. 1–18; *idem.* Bollettino Geronimiano // Biblica. 1920. Vol. 1. P. 379–396, 533–562; *idem.* I Fattori dell' esegesi Geronimiana // Ibid. P. 458–480; *idem.* Fragmento di perduto tractatus di S. Girolamo // Ibid. P. 513–517; 1921. Vol. 2. P. 77; *idem.* S. Girolamo: Studi e Schizzi in occasione del XV Centenario della sua morte (420–1920). R., 1921; *idem.* I salteri di S. Girolamo e di S. Agostino // Scritti di erudizione e di filologia. R., 1952. Vol. 1. P. 207–255; *Gasquet A. St.* Jerome: His Life and Labors for the Church of God // Conferenze Geronimiane. R., 1921. P. 64–81; *Maffi P.* Le scienze dalla natura nelle opere di S. Girolamo // Ibid. P. 9–34; *Mercier D.* La physionomie morale de s. Jérôme: Ses initiatives // Ibid. P. 35–63; *Buonaiuti E.* San Girolamo. R., 1923²; *Chapman J. St.* Jerome and the Vulgate New Testament // JThSt. 1923. Vol. 24. P. 33–51, 113–125, 282–299; *Forget J.* Jérôme // DTC. 1924. T. 8. Col. 894–984; *Leclercq H. S.* Jérôme. Louvain, 1927; *Vogels H. J.* Vulgatastudien: Die Evangelien der Vulgata untersucht auf ihre lateinische und griechische Vorlage. Münster, 1928; *Helm R.* Hieronymus' Zusätze in Eusebius' Chronik und ihr Wert für die Literaturgeschichte. Lpz., 1929; *Bardy G. S.* Jérôme et ses maîtres hébreux // RBen. 1934. Vol. 46. P. 145–164; *idem.* St. Jerome and Greek Thought // A Monument to St. Jerome. N. Y., 1952. P. 83–112; *Fahey J. J.* Doctrina sancti Hieronymi de gratiae divinae necessitate. Mundelein, 1937; *Hritz J. N.* The Style of the Letters of St. Jerome. Wash., 1939;





Kelly M. J. Life and Times as Revealed in the Writings of St. Jerome, Exclusive of the Letters. Wash., 1944; *Larbaud V.* Sous l'invocation de saint Jérôme. P., 1946; *idem.* Sankt Hieronymus, Schutzpatron der Übersetzer. Münch., 1956; *Antin P. S.* Jérôme et son lecteur // RSR. 1947. Vol. 34. P. 82–99; *idem.* Le Cilice chez S. Jérôme // La Vie Spirituelle. Suppl. P., 1947. Vol. 1. P. 58–61; *idem.* Essai sur S. Jérôme. P., 1951; *idem.* Les idées morales de S. Jérôme // MSR. 1957. Vol. 14. P. 135–150; *idem.* Authenticité de Jérôme Ep. 53, 1, 4 // Sacris erudiri. Turnhout, 1958. T. 10. P. 359–362; *idem.* [S. Hieronymi] Bibliographia selecta // CCSL. 1959. Vol. 72. P. IX–LII; *idem.* «Simple» et «simplicité» chez S. Jérôme // RBen. 1961. Vol. 71. P. 371–381; *idem.* A la source de «singularitas», vie monastique // Archivum Latinitatis Medii Aevi; Bull. Du Cange. P., 1967–1968. Vol. 36. P. 111–112; *idem.* Ordo dans S. Jérôme // Recueil sur saint Jérôme. Brux., 1968. P. 229–240; *idem.* Mots «vulgaires» chez St. Jérôme // Latomus. Brux., 1971. Vol. 30. P. 708–709; *idem.* La vieillesse chez S. Jérôme // REAug. 1971. Vol. 17. P. 43–54; *idem.* S. Jérôme directeur mystique // RHSp. 1972. Vol. 48. P. 25–29; *Courcelle P.* Paulin (de Nole) et la controverse entre Jérôme et Rufin // REL. 1947. Vol. 25. P. 274–280; *O'Connell J. P.* The Eschatology of St. Jerome. Mundelein (Ill.), 1948; *Reuschenbach F.* Hieronymus als Übersetzer der Genesis. Limburg, 1948; *Ellspermann G. L.* The Attitude of the Early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning. Wash., 1949. P. 126–173; *Penna A. S.* Gerolamo. Torino, 1949; *idem.* Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo. R., 1950; *Preus J. A. O.* St. Jerome's Translation Terminology. Diss. [Minneapolis], 1951; *Hartmann L. N.* St. Jerome as an Exegete // A Monument to St. Jerome. N. Y., 1952. P. 37–81; *Skehan P. W.* St. Jerome and the Canon of the Holy Scriptures // Ibid. P. 259–287; *Arns P. E.* La technique du livre d'après S. Jérôme. P., 1953; *Eiswirth R.* Hieronymus' Stellung zur Literatur und Kunst. Wiesbaden, 1955; *Nolan J. G.* Jerome and Jovinian. Wash., 1956; *Favez C. S.* Jérôme peint par lui-même. Brux., 1958; *Gründel R.* Des Hieronymus «Briefe»: Ihre literarische Bestimmung und ihre Zusammengehörigkeit. Diss. Lpz., 1958; *Hagdahl H.* Latin Fathers and the Classics: A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers. Göteborg, 1958; *idem.* Jerome and the Latin Classics // VChr. 1974. Vol. 28. P. 216–227; *Steinmann J. S.* Jérôme. P., 1958; *Mierow C. C.* St. Jerome, the Sage of Bethlehem. Milwaukee, 1959; *Thibaut A.* La revision hexaplaire de S. Jérôme // Richesses et déficiences des anciens psautiers latins. R., 1959. P. 107–149; *Chauffin Y. S.* Jérôme. P., 1961; *Dumm D.* The Theological Basis of Virginity According to St. Jerome. Latrobe (Penn.), 1961; *Nautin P.* La date du «De viris illustribus» // RHE. 1961. Vol. 56. P. 33–35; *idem.* Unius esse // VChr. 1961. Vol. 15. P. 40–45; *idem.* Épiphanie (saint) de Salamie // DHGE. 1963. T. 15. P. 617–631; *idem.* Études de chronologie hieronymienne (393–397) // REAug. 1972. Vol. 18. P. 209–218; 1973. Vol. 19. P. 69–86, 213–239; 1974. Vol. 20. P. 251–284; *idem.* L'excommunication de saint Jérôme // Annuaire de l'école pratique des Hautes Études. Sect.: Sciences Religieuses. P., 1972/1973. Vol. 80/81. P. 7–37; *idem.* Divorce et remariage dans la tradition de l'Église latine // RSR. 1974. Vol. 62. P. 7–54; *idem.* Les lettres romaines de S. Jérôme // *Idem.* Origène: Sa vie et son oeuvre. P., 1977. P. 284–288; *idem.* La date de la mort de Pauline, de l'épître 66 de Jérôme et de l'épître 13 de Paulin de Nole // Augustinianum. 1978. Vol. 18. P. 547–550; *idem.* La date des Commentaires de Jérôme sur les épîtres pauliniennes

// RHE. 1979. Vol. 74. P. 5–12; *idem.* L'activité littéraire de Jérôme de 387 à 392 // Revue de théologie et de philosophie. Gen., 1983. Vol. 115. P. 247–259; *idem.* Le premier échange épistolaire entre Jérôme et Damase: Lettres réelles ou fictives? // Freiburger Zschr. f. Philosophie u. Theologie. Freiburg i. Br., 1983. Bd. 30. S. 331–344; *idem.* La liste des oeuvres de Jérôme dans le «De viris illustribus» // Orpheus. N. S. Catania, 1984. Anno 5. P. 319–334; *idem.* La lettre de Paule et Eustochium à Marcelle (Jérôme, Ep. 46) // Augustinianum. 1984. Vol. 24. P. 441–449; *idem.* Hieronymus // TRE. 1986. Bd. 15. S. 304–315; *idem.* Notes critiques sur la lettre 27* de Jérôme à Aurélius de Carthage // REAug. 1990. Vol. 36. P. 298–299; *Visintainer S.* La dottrina del peccato in s. Girolamo: Diss. R., 1962; *Thierry J. J.* The Date of the Dream of Jerome // VChr. 1963. Vol. 17. P. 28–40; *Jannacone S.* La Genesi del cliché antiorigenista ed il platonismo origeniano nel contra Iohannem Hierosolymitanum di S. Girolamo // Giornale italiano di filologia. R., 1964. Vol. 17. P. 14–28; *Wiesen D. S.* St. Jerome as a Satirist: A Study in Christian Latin Thought and Letters. Ithaca (N. Y.), 1964; *Bodin Y.* Saint Jérôme et l'Église. P., 1966; *Dittburner J.* A Theology of Temporal Realities: Explanation of St. Jerome: Diss. R., 1966; *Duval Y.-M.* Saint Augustin et le «Commentaire sur Jonas» de saint Jérôme // REAug. 1966. Vol. 12. P. 9–40; *idem.* Saint Jérôme devant le baptême des hérétiques // Ibid. 1968. Vol. 14. P. 145–181; *idem.* Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jerusalem: De l'arianisme à l'origénisme // RHE. 1970. Vol. 65. P. 353–374; *idem.* Tertullian contre Origène sur le Résurrection de la chair dans le «Contra Iohannem Hierosolymitanum» 23–36 de s. Jérôme // REAug. 1971. Vol. 17. P. 227–278; *idem.* S. Cyprien et le roi de Ninive dans l'In Jonam de Jérôme: La conversion des lettres à la fin du IVe siècle // Epkeptasis: Mélanges patristiques offerts au card. J. Daniélou. P., 1972. P. 551–570; *idem.* Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine: Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme. P., 1973. 2 vol.; *idem.* Pélage est-il le censeur inconnu de l'Adversus Jovinianum à Rome en 393? Ou: Du «portrait-robot» de l'hérétique chez S. Jérôme // RHE. 1980. Vol. 75. N 3/4. P. 525–557; *idem.* Jérôme et Origène avant la querelle origéniste: La cure et la guérison ultime du monde et du diable dans l'«In Nahum» // Augustinianum. 1984. Vol. 24. P. 471–494; *idem.* Introd. // Jérôme. Comment. sur Jonas. P., 1985. P. 9–148. (SC; 323); *idem.* Jérôme et les prophètes: Histoire, prophétie, actualité et actualisation dans les Commentaires de Nahum, Michée, Abdias et Joël // Congress Volume: Salamca, 1983 / Ed. J. A. Emerton. Leiden, 1985. P. 108–131. (VTS; 36); *idem.* Le «Liber Hieronymi ad Gaudentium»: Rufin d'Aquilée, Gaudence de Brescia et Eusèbe de Crémone // RBen. 1987. Vol. 97. P. 163–186; *idem.* Notes complémentaires [sur Ep. 27*] // Augustinus. Lettres 1*–29* / Nouvelle éd. du texte critique et introd. par J. Divjak. P., 1987. P. 562–563; *idem.* Chromace et Jérôme // Chromatius episcopus: 388–1988. Udine, 1989. P. 151–183. (AAA; 34); *idem.* Les premiers rapports de Paulin de Nole avec Jérôme: Moine ou philosophe? Poète ou exégète? // Polyanthema: Studi di letteratura cristiana antica offerti a S. Costanza. Messina, 1989. Vol. 1. P. 177–216; *idem.* L'«In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis» de Jérôme: Une homélie (tronquée) et une leçon de méthode aux moines de Bethléem // Philologia sacra: Bibliche und patristische Studien für H. J. Frede und W. Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag / Hrsg. R. Gryson. Freiburg i. Br., 1993. Bd. 2.

S. 422–482; *idem.* Pélage en son temps: Données chronologiques nouvelles pour une présentation nouvelle // StPatr. 2001. Vol. 38. P. 95–118; *Meershoek G. Q. A.* Le latin biblique d'après s. Jérôme. Nijmegen, 1966; *Kozik I. S.* The Ascetical Doctrine of St. Jerome: Diss. N. Y., 1966; *Jungblut R.* Hieronymus: Darstellung und Versuchung eines Kirchenvaters: Diss. Tüb., 1967; *Laurita L.* Insegnamenti ascetici nelle lettere di S. Girolamo: Diss. R., 1967; *Marcocchi M.* Motivi umani e cristiani nell'epistolario di S. Girolamo. Mil., 1967; *Jay P.* Le vocabulaire exégétique de saint Jérôme dans le Commentaire sur Zacharie // REAug. 1968. Vol. 14. P. 3–16; *idem.* Sur la date de naissance de saint Jérôme // REL. 1973. Vol. 51. P. 262–280; *idem.* Jérôme, auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche // REAug. 1974. Vol. 20. P. 36–41; *idem.* «Allegoriae Nubilum» chez Saint Jérôme // Ibid. 1976. Vol. 22. P. 82–89; *idem.* Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture // Ibid. 1980. Vol. 26. P. 214–227; *idem.* La datation des premières traductions de l'Ancien Testament sur l'hébreu par saint Jérôme // Ibid. 1982. Vol. 28. P. 208–212; *idem.* Jérôme et la pratique de l'exégèse // Le monde latin antique et la Bible. P., 1985. P. 523–541; *idem.* L'exégèse de Saint Jérôme: D'après son Commentaire sur Isaïe. P., 1985; *idem.* Jérôme à Bethléem: Les «Tractatus in Psalmos» // Jérôme entre l'Occident et l'Orient: Actes du Colloque de Chantilly (sept. 1986) / Éd. Y.-M. Duval. P., 1988. P. 367–380; *idem.* Saint Jérôme et la prophétie // StPatr. 1990. Vol. 18. N 4. P. 152–165; *idem.* Jerome // Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity / Ed. C. Kannengiesser. Leiden, 2004. Vol. 2. P. 1094–1133; *Kedar-Kopfstein B.* The Vulgate as a Translation: Some Semantic and Syntactical Aspects of Jerome's Version of the Hebrew Bible: Diss. Jerusalem, 1968; *idem.* Jewish Traditions in the Writings of Jerome // The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context / Ed. D. R. G. Beattie, M. McNamara. Sheffield, 1994. P. 420–430; *Hambly P.* La longévité de Jérôme: Prosper avait-il raison? // Latomus. 1969. Vol. 28. P. 1081–1119; *idem.* Relectures de philologue sur le «scandale» du hierre/ricin (Hier., In Ion. 4:6) // Euphrosyne. N. S. Olisipone, 1988. Vol. 16. P. 183–223; *idem.* Traces de biographies grecques «païennes» dans la Vita Pauli de Jérôme? // Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. R., 1993. P. 209–234; *Lambert B.* Bibliotheca hieronymiana manuscripta: La tradition manuscrite des oeuvres de Saint Jérôme. Steenbrugis, 1969–1972. 4 vol.; *Testard M.* St. Jérôme, l'apôtre savant et pauvre du patriarcat romain. P., 1969; *idem.* Jérôme et Ambroise: Sur un «aveu» du «De officiis» de l'évêque de Milan // Jérôme entre l'Occident et l'Orient. P., 1988. P. 227–254; *Adams J. D.* The «Populus» of Augustine and Jerome. New Haven; L., 1971; *Burstein E.* La compétence en Hébreu: De S. Jérôme: Diss. P., 1971; *idem.* La compétence de Jérôme en Hébreu: Explication de certaines erreurs // REAug. 1975. Vol. 21. P. 3–12; *Crouzel H.* Saint Jérôme et ses amis toulousains // BLE. 1972. T. 73. P. 124–146; *Fischer B.* Das Neue Testament in lateinischer Sprache // Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments / Hrsg. K. Aland. B., 1972. S. 1–92; *он же (Фушер Б.).* Ранние западные переводы Нового Завета: Латинские переводы // Мецгер Б. М. Ранние переводы Нового Завета. М., 2004. С. 305–401; *Opelt I.* Hieronymus' Streitschriften. Hdlb., 1973; *idem.* Origene visto da san Girolamo // Augustinianum. 1985. Vol. 26. P. 217–222; *idem.* S. Girolamo ed i suoi maestri ebrei // Augustinianum. 1988. Vol. 28. P. 327–338;





Studia Hieronymiana. Madrid, 1973. 2 vol.; *Gribomont J.* Jérôme // DSAMDH. 1974. Vol. 8. Col. 901–918; *idem.* Jerome // *Quasten.* Patrology. 1986. Vol. 4. P. 212–246; *idem.* La terminologie exégétique de s. Jérôme // La terminologia esegetica nell'antichità / Ed. C. Curti, J. Gribomont. Bari, 1987. P. 123–134; *Kelly J. N. D.* Jerome: His Life, Writings and Controversies. L., 1975; *Rousseau Ph.* Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian. Oxf., 1978; *Booth A. D.* The Date of Jerome's Birth // *Phoenix.* Toronto (Ont.), 1979. Vol. 33. P. 346–352; *idem.* The Chronology of Jerome's Early Years // *Ibid.* 1981. Vol. 35. P. 237–259; *Micaeli C.* L'influsso di Tertulliano su Girolamo: Le opere sul matrimonio e le seconde nozze // *Augustinianum.* 1979. Vol. 19. P. 415–429; *O'Connell R. J.* When Sainly Fathers Feuded: The Correspondence between Augustine and Jerome // *Thought.* Bronx (N. Y.), 1979. Vol. 54. N 215. P. 344–364; *Bartelink G. J. M.* Hieronymus: Liber de Optimo Genere Interpretandi (Epistula 57): Ein Kommentar. Leiden, 1980; *idem.* Hieronymus // *Gestalten der Kirchengeschichte* / Ed. M. Greschat. Stuttg., 1984. Bd. 2. S. 145–165; *Lardet P.* Epistolaires médiévaux de S. Jérôme // *Freiburg Zschr. f. Philosophie u. Theologie.* 1981. Bd. 28. P. 271–289; *idem.* Introduction // *Jérôme.* Apologie contre Rufin. P., 1983. P. 1*–145*. (SC; 303); *McDermott W. C.* Saint Jerome and Pagan Greek Literature // *VChr.* 1982. Vol. 36. P. 372–382; *Moreschini C.* Il contributo di Girolamo alla polemica antiipelagiana // *Cristianesimo nella storia.* Bologna, 1982. Vol. 3. P. 61–71; *idem.* Gerolamo e la filosofia // *Gerolamo e la biografia letteraria.* Genova, 1989. P. 45–62; *Brown D.* St. Jerome as a Biblical Exegete // *Irish Biblical Stud.* Belfast, 1983. Vol. 5. P. 138–155; *idem.* Vir trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of St. Jerome. Kampen (Netherland), 1992; *idem.* Jerome and the Vulgate // *A History of Biblical Interpretation* / Ed. A. J. Hauser, D. F. Watson. Grand Rapids (Mich.), 2003. Vol. 1: The Ancient Period. P. 355–379; *Sugano K.* Das Rombild des Hieronymus. Fr./M., 1983; *Estin C.* Les psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures. R., 1984; *eadem.* Les traductions du Psautier // *Le monde latin antique et la Bible.* P., 1985; *Scourfield J. H. D.* Jerome, Antioch and the Desert: A Note on Chronology // *JThSt.* N. S. 1986. Vol. 37. P. 117–121; *idem.* Notes on the Text of Jerome, Letters 1 and 107 // *CQ.* 1987. Vol. 37. P. 487–497; *idem.* Consoling Heliodorus: A Comment on Jerome, Letter 60. Oxf., 1993; *idem.* A Note on Jerome's Homily on the Rich Man and Lazarus // *JThSt.* N. S. 1997. Vol. 48. P. 536–539; *Hayward C. T. R.* St. Jerome and the Aramaic Targumim // *JSS.* 1987. Vol. 32. P. 105–123; *idem.* St. Jerome's Hebrew Questions on Genesis: Transl. with an Introd. and Comment. Oxf., 1995; *Adkin N.* The Ninth Book of Quintilian's Institutio Oratoria and Jerome // *Arctos.* N. S. Helsinki, 1988. Vol. 32. P. 13–26; *idem.* Gregory of Nazianzus and Jerome: Some Remarks // *Georgia: Greek Stud. in Honour of G. Cawkwell.* L., 1991. P. 13–24; *idem.* Jerome on Virginity: A Comment. on the Libellus de virginitate servanda (Letter 22). Camb., 2003; *idem.* «Ad fontem sermonis recurramus Hebraei»: Jerome, Marcella and Hebrew (Epist. 34) // *Euphrosyne.* N. S. Olisipone, 2004. Vol. 32. P. 215–222; *Dechow J. F.* Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen. Macon (Georgia), 1988; *Jérôme entre l'Occident et l'Orient:* Actes du Colloque de Chantilly (sept. 1986) / Ed. Y.-M. Duval. P., 1988; *Pellistrandi St.*

À propos d'une recherche prosopographique: Jérôme, Bonose et la vocation monastique // *Jérôme entre l'Occident et l'Orient.* 1988. P. 14–25; *Dulaey M.* Jérôme «éditeur» du «Commentaire sur l'Apocalypse» de Victorin de Poetovio // *REAug.* 1991. Vol. 37. P. 199–236; *idem.* Introduction // *Victorin de Poetovio.* Sur l'Apocalypse. P., 1997. P. 13–41. (SC; 423); *Rebenich S.* Hieronymus und sein Kreis: Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen. Stuttg., 1992; *idem.* Der hl. Hieronymus und die Geschichte: Zur Funktion der Exempla in seinen Briefen // *RQS.* 1992. Bd. 87. S. 29–46; *idem.* Jerome: The «Vir Trilinguis» and the «Hebraica Veritas» // *VChr.* 1993. Vol. 47. P. 50–77; *idem.* Hieronymus und Evagrius von Antiochia // *StPatr.* 1993. Vol. 28. P. 75–80; *idem.* «Insania circi»: Eine Tertullianreminiszenz bei Hieronymus und Augustin // *Latomus.* 1994. Vol. 53. P. 155–158; *idem.* Ascetism, Orthodoxy and Patronage: Jerome in Constantinople // *StPatr.* 1997. Vol. 33. P. 358–377; *idem.* Der Kirchenvater Hieronymus als Hagiograph: Die Vita s. Pauli primi Eremitae // *Beiträge zur Geschichte des Paulinerordens* / Hrsg. K. Elm. B., 2000. S. 23–40; *idem.* Jerome. L.; N. Y., 2002; *Wissemann M.* Schimpfworte in der Bibelübersetzung des Hieronymus. Hdlb., 1992; *Bammel C. P.* Die Pauluskommentare des Hieronymus: Die ersten Wissenschaftlichen lateinischen Bibelkommentare? // *Cristianesimo Latino ó cultura Greca sino al sec. IV: XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana.* R., 1993. P. 187–207. (SEAug; 42); *Kamesar A.* Jerome, Greek Scholarship and the Hebrew Bible: A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim. Oxf., 1993; *idem.* San Girolamo, la valutazione stilistica dei profeti maggiori, ed i «generi dicendi» // *Adamantius.* Pisa, 2005. T. 11. P. 179–183; *Stemberger G.* Hieronymus und die Juden seiner Zeit // *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter* / Hrsg. D.-A. Koch, H. Lichtenberger. Gött., 1993. S. 347–364; *Thornton T. C. G.* Jerome and the «Hebrew Gospel according to Matthew» // *StPatr.* 1993. Vol. 28. P. 118–122; *Vessey M.* Jerome's Origen: The Making of Christian Literary Persona // *Ibid.* P. 135–145; *Hennings R.* Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2:11–14. Leiden; N. Y., 1994; *idem.* Hieronymus zum Bischofsamt // *ZKG.* 1997. Bd. 108. S. 1–11; *Feichtinger B.* Apostolae apostolorum: Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus. Fr./M.; N. Y., 1995; *idem.* Konsolationstopik und «Sitz im Leben»: Hieronymus' Ep. 39 ad Paulam de obitu Blesillae im Spannungsfeld zwischen christlicher Genusadaptation und Lesermanipulation // *JAC.* 1995. Bd. 38. S. 75–90; *idem.* Zäsuren, Brüche, Kontinuitäten: Zur aristokratischen Metamorphose des christlichen Askeseideals am Beispiel des Hieronymus // *WSt.* 1997. Bd. 110. S. 187–200; *idem.* «Nec vero sopor ille fuerat aut vana somnia...» (Hier., ep. 22. 30. 6): Überlegungen zum geträumten Selbst des Hieronymus // *REAug.* 1997. Vol. 43. P. 41–46; *Maraval P.* Petite vie de saint Jérôme. P., 1995; *Kraus M. A.* Jerome's Translation of the Book of Exodus iuxta Hebraeos in Relation to Classical, Christian and Jewish Traditions of Interpretation: Diss. Ann Arbor (Mich.), 1996; *idem.* Christians, Jews, and Pagans in Dialogue: Jerome on Ecclesiastes 12:1–72 // *Hebrew Union College Annual.* Cincinnati, 1999/2000. Vol. 70/71. P. 183–231; *Laurence P.* Marcella, Jérôme et Origène // *REAug.* 1996. Vol. 42. P. 267–293; *eadem.* Jérôme et le nouveau modèle féminin: La conversion

à la «vie parfaite». P., 1997; *eadem.* Rome et Jérôme: Des amours contraires // *RBen.* N. S. 1997. Vol. 107. P. 227–249; *eadem.* L'implication des femmes dans l'hérésie: le jugement de saint Jérôme // *REAug.* 1998. Vol. 44. P. 241–267; *eadem.* Ivresse et luxure féminines: les sources classiques de Jérôme // *Latomus.* 1998. Vol. 57. P. 885–889; *eadem.* Les pèlerinages des Romains sous le regard de saint Jérôme // *REL.* 1998. Vol. 76. P. 226–240; *Canellis A.* La composition du «Dialogue contre les Lucifériens» et du «Dialogue contre les Pélagiens» de saint Jérôme: A la recherche d'un canon de l'altercatio // *REAug.* 1997. Vol. 43. P. 247–288; *idem.* Saint Jérôme et les ariens: Nouveaux éléments en vue de la datation de l'«Altercatio Luciferiani et Orthodoxi» // *Les Chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin du IV^e siècle:* Actes des colloques du GRAC, 1997–2000. Mont-Saint-Aignan, 2001. P. 155–194; *idem.* Introduction // *Jérôme.* Débat entre un Luciférien et un Orthodoxe. P., 2003. P. 9–70. (SC; 473); *idem.* Le livre II de l'«In Zachariam» de saint Jérôme et la tradition alexandrine // *Sacris erudiri.* Turnhout, 2007. Vol. 46. P. 111–141; *idem.* Le livre III de l'«In Zachariam» de saint Jérôme et la tradition alexandrine // *Adamantius.* 2007. Vol. 13. P. 66–81; *Prinzivalli E.* «Sic ubi dubitas, Hebraeos interroga» Girolamo tra difesa dell'«Hebraica veritas» e polemica anti giudaica // *Annali di storia dell'esegesi.* Bologna, 1997. Vol. 14. P. 179–206; *Dines J. M.* Jerome and the Hexapla: The Witness of the Commentary on Amos // *Origen's Hexapla and Fragments: Papers presented at the Rich Seminar on the Hexapla,* Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th July – 3rd August 1994 / Ed. A. Salvesen. Tüb., 1998. P. 421–436; *Letsch-Brunner S.* Marcella – discipula et magistra: Auf den Spuren einer römischen Christin des 4. Jh. B.; N. Y., 1998; *Jeanjean B.* Saint Jérôme et l'hérésie. P., 1999; *idem.* Saint Jérôme, patron des chroniqueurs en langue latine // *Jérôme, st.* Chronique: Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326–378 / Ed. B. Jeanjean, B. Lançon. Rennes, 2004. P. 137–178; *Gourdain J.-L.* La polémique antijuive sur l'interprétation de l'Écriture dans les homélies de saint Jérôme // *Les Chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e siècle.* P. 85–96; *idem.* Introduction // *Jérôme.* Homélies sur Marc. P., 2005. P. 7–54. (SC; 494); *Williams M. H.* Jerome's Biblical Criticism and the Making of Christian Scholarship: Diss. Princeton, 2001; *idem.* The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship. Chicago, 2006; *Hömann B.* Der Amos-Kommentar des Eusebius Hieronymus: Einl., Text, Übers., Kommentar. Münster, 2002; *Понюв И. В.* Патрология. М., 2003. С. 222–243; *Fürst A.* Hieronymus: Askese und Wissenschaft in der Spätantike. Freiburg i. Br., 2003; *idem.* Aktuelle Tendenzen der Hieronymus-Forschung // *Adamantius.* 2007. Vol. 13. P. 144–151; *idem.* Hieronymus gegen Origenes: Die Vision Jesajas im ersten Origenismusstreit // *REAug.* 2007. Vol. 53. P. 199–233; *Jeanjean B., Lançon B.* Introduction // *Jérôme, st.* Chronique. Rennes, 2004. P. 15–53; *Courtray R.* Der Danielkommentar des Hieronymus // *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam.* B., 2007. S. 123–150; *Graves M.* Jerome's Hebrew Philology. Leiden; Boston, 2007; *Siat J.* Pierre et Paul dans l'Épître aux Galates: La controverse Jérôme – Augustin // *Saint Augustin et la Bible.* Bern, 2008. P. 259–273; *Loader J. A.* Die Problematik des Begriffes «Hebraica veritas» // *Hervormde Theologies Stud.* [Pretoria], 2008. T. 64. N 1. P. 227–251.

A. P. Фокус





Почитание И. С. на средневековом Западе было основано на его репутации как крупнейшего богослова, экзегета и защитника православия. Несмотря на широкое распространение сочинений И. С. и безусловное признание его святости, его культ сложился сравнительно поздно. Литургическое почитание И. С. зафиксировано в Мартирологе Иеронима под 30 сент.: «В округе г. Иерусалим, в крепости Вифлеем, погребение пресв. Иеронима». Поскольку память И. С. находится в конце записи, неизвестно, была ли она внесена в италийскую (1-я пол. V в.) или галльскую (кон. VI в.) редакции Мартиролога. В 1-й пол. VIII в. память И. С. была включена в Мартиролог Беды Достопочтенного (*Quentin*. 1908. P. 108). В Мартирологе Флора Лионского (сер. IX в.) запись о поминовении И. С. сопровождается кратким восхвалением, в котором подчеркивается значение его богословских и экзегетических трудов. Более пространный рассказ о жизни И. С. и перечень его важнейших сочинений содержатся в Мартирологе Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.). По мнению А. Кантена, этот рассказ связан с зарождающейся агиографической традицией И. С. (*Ibid*. P. 624).

Наиболее ранние известные Жития И. С. были созданы между VI и IX вв. Их датировка остается спорной, Каваллера склонялся к VI–VII вв. (*Cavallera*. 1922. Т. 2. P. 141–143), более поздние исследователи (Ю. Райс, Г. Уотли) — к IX в. В отличие от ранних Житий современников И. С., свт. Амвросия Медиоланского и блж. Августина, которые являются важными историческими источниками, Жития И. С., созданные в др. историческом и культурном контексте, не содержат достоверных сведений и, напротив, искажают образ подвижника (*Winter*. 2004. P. 104). Сохранились 2 анонимных Жития, обозначаемых по инициалам: «Hieronymus noster» (BHL, N 3869, изд.: PL. 22. Col. 175–184), авторство к-рого в рукописной традиции приписывалось Геннадию Марсельскому, и «Plerosque nimirum» (изд.: *Mombritius B. Sanctuarium seu vitae Sanctorum*. P., 1910. Т. 2. P. 31–36), приписанное некоему мон. Севастиану из *Монте-Кассино*. Существует также 3-е Житие (BHL, N 3870; изд.: PL. 22. Col. 201–214), которое представляет собой попытку объ-

единить оба произведения. Несмотря на то что агиографы использовали подлинные сочинения И. С. и свидетельства современников, они попытались создать идеализированный образ подвижника-чудотворца, привычный для книжников каролингской эпохи. Согласно Житиям, И. С. изучал в Риме грамматику и риторику, вел аскетический образ жизни. Впосл. был назначен кардиналом-пресвитером или, по др. версии, выдвинут в качестве кандидата на Папский престол. Однако засилье арианской ереси (по др. версии — интриги духовенства) вынудило его переселиться в Вифлеем, где он принял перевод Свящ. Писания. Т. о., биография И. С. в Житиях подверглась существенному упрощению и типизации. В «Plerosque nimirum» центральным эпизодом является рассказ о чуде со львом, полностью заимствованный из Жития прп. *Герасима Иорданского*. Значительное внимание уделено деятельности И. С. в качестве настоятеля монашества, он представлен кротким, добродушным и гостеприимным старцем. В русле той же традиции об И. С. писали позднейшие лат. авторы — цистерцианец Николай Маниакория († 1145 — BHL, N 3873), *Винцентий из Бове* и *Иаков из Варацце* (*Iacopo da Varazze. Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998. Vol. 2. P. 1002–1009*), к-рые в соответствии с представлениями эпохи уделяли основное внимание аскетизму и чудесам И. С. В составленные ими краткие Жития были включены поздние предания, напр., о том, как рим. клирики попытались опорочить И. С., хитростью заставив его надеть жен. одежду. Одним из последних агиографических произведений, в к-рых содержится традиц. образ И. С., является «Легендарий» Пьетро Кало из Кьоджи (1-я пол. XIV в. — *Poncellet*. 1910. P. 695).

Интерес к жизни и трудам И. С. получил новый импульс после того, как Римский папа *Бонифаций VIII* в 1298 г. провозгласил его учителем Церкви (вместе с Амвросием Медиоланским, Августином и Григорием I Великим). В 1-й пол. XIV в. неизвестным автором было составлено собрание подложных писем современников И. С. (BHL, N 3866–3868; изд.: PL. 22. Col. 239–326). В основе собрания лежит цикл посланий о жизни и чудесах И. С., приписанных его ученику Евсевию Кремонскому.

К посланиям приложена переписка между блж. Августином и свт. Кириллом Иерусалимским, в которой повествуется о посмертных чудесах и явлениях И. С. Собрание писем получило широкое распространение в рукописях, неоднократно переводилось на национальные языки. По предположению Ю. Райса, его составление было связано с попытками клира базилики *Санта-Мария Маджоре* в Риме возродить почитание мощей И. С. (*Rice*. 1985. P. 49–63). Благодаря изобилию эффектных описаний чудес и видений почитание И. С. получило широкое распространение в Европе, в его честь были основаны многочисленные светские братства и монашеские ордена. Общины ерemitов, принявшие устав блж. Августина с добавлениями из сочинений И. С. и получившие название иеронимитов, были распространены в Италии и на Пиренейском п-ове, напр. Иберийские иеронимиты (Испания, 1373), Бедные отшельники св. Иеронима (Италия, 1380), Отшельники св. Иеронима (Италия, 1406), иеронимиты-обсерванты (Италия, 1423). В этот период особое значение приобрели 2 аспекта образа И. С.: строгий аскет, проповедовавший покаяние и отрицавший значение мирской учености, и мистик и покровитель эрудитов и философов. Благодаря последнему образ И. С. и его лит. труды приобрели особую значимость в среде гуманистов: «Св. Иероним стал самым любимым автором для итальянских гуманистов, которые видели в нем образец классического знания, поставленного на службу христианской учености» (*Stinger*. 1997. P. 478). Гуманисты изображали И. С. «идеальным святым, в к-ром красноречие и литературные познания (*ars bene dicendi*) соединялись с высоконравственным образом жизни (*ars bene vivendi*)» (*Ibidem*). Близкий к гуманистам знаток канонического права Иоанн Андреа († 1348) в соч. «Иеронимиана» (BHL, N 3876) предпринял попытку объединить все известные свидетельства о жизни и чудесах И. С., в т. ч. из собрания подложных писем. Описания чудес полностью отсутствуют в соч. «Жизнь Иеронима» (1519) Эразма Роттердамского, в к-ром наиболее последовательно выражено гуманистическое восприятие образа подвижника. В изобразительном искусстве возобладало неск. типов изображений



И. С.— в образе молящегося аскета в пустыне, ученого книжника за работой, духовного лица в облачении кардинала.

В «Откровениях» св. *Биргитты* († 1373) И. С. был представлен как образец для католич. духовенства, подчеркивались его ученость, нравственная чистота и покровительство монахиням (*amator viduarum — Birgitta. Revelaciones. IV 21, VI 60*). Биргитта основывала «двойные» монастыри, где вместе проживали муж. и жен. монашеские общины, уделяла особое внимание образованию насельников и созданию книжных собраний. В 1-й пол. XV в. Саймон Уинтер, насельник биргиттинского мона-ря Сион близ Лондона, составил Житие И. С. на среднеангл. языке, к-рое отличается от более ранних агнографических произведений. Из Жития исключены описания большей части чудес, в т. ч. чуда со львом. Агнограф изображает жизнь И. С. в русле биргиттинской концепции земного бытия как духовной школы, в к-рой человек «учится» спасению души посредством молитвы, аскезы, изучения Свящ. Писания и лит. трудов (см.: *Winter. 2004. P. 120*).

Заключительный этап в развитии агнографической традиции И. С. был связан с деятельностью иеронимитов. В 1595 г. испан. мон. Хосе де Сигуэнса составил Житие И. С., в котором подчеркивал суровый аскетизм святого, его удивительную ученость, богословские и лит. дарования. Агнограф порывал с предшествующей традицией, уделяя значительно большее внимание трудам И. С.: «Если у Рима были свои Фабии и Валерии, у Греции ее Александр, у Франции ее Карл, прозванные Великими за свои литературные или воинские подвиги, то Церковь на гораздо более весомом основании усваивает это прозвище своему Иерониму за тысячу побед, которые он одержал над еретиками, и за еще более многочисленные, одержанные величием его пера» (*Sigüenza. 1907. P. XXIII*). Сочинение Хосе де Сигуэнсы приближается к научно-критическому труду. Привлекая в качестве основного источника сочинения самого И. С., автор отказывается от описания чудес и типизации образа подвижника, верно и подробно излагает его биографию, выясняя даты событий и истинность изложенных фактов.

Мощи И. С. в наст. время покоятся в Риме, в базилике Санта-Мария

Маджоре, внутри главного (папско-го) алтаря. История гробницы И. С., обстоятельства перенесения мощей в Рим и их последующая судьба были впервые прослежены болландистами (*ActaSS. Sept. T. 8. P. 635–651*). И. С. был похоронен в своей обители в Вифлееме, рядом с пещерой Рождества Христова. В 70-х гг. VI в. анонимный паломник из г. Плаценция (ныне Пьяченца, Италия) упоминал о гробнице И. С. при входе в пещеру Рождества. Во 2-й пол. VII в. галльский еп. Аркульф видел гробницу И. С. в Вифлееме, «в церкви, которая построена в долине близ этого городка» (*Adamnán's De Locis Sanctis / Ed. D. Meehan. Dublin, 1958. P. 76*). По мнению И. В. Помяловского, паломник из Плаценции и Аркульф видели разные гробницы (см.: *Путник Антонина. 1895. С. 40*), однако свидетельство последнего, записанное с его слов аббатом Адамнаном, может быть ошибочным. Вифлеем был завоеван крестоносцами в 1099 г., после чего при базилике поселилось католич. духовенство, рядом с ней был воздвигнут августинский монастырь. В нач. XII в. базилику Рождества Христова посетил игум. *Даниил*, к-рый кратко отметил, что под храмом «выдолблены ниши, где лежат мощи святых». Зап. паломники указывали, что гробницы И. С., Павлы и Евстохии находились в искусственных гротах под сев. трансептом базилики. В 1187 г. лат. духовенство было изгнано из Вифлеема, базилика передана сиро-яковитским клирикам, однако в 1229–1244 гг. город вновь находился под властью крестоносцев. Вероятно, в это время мощи И. С. были извлечены из гробницы и вывезены на Запад. Сохранилось описание перенесения мощей (VHL, N 3878), составленное в Риме, однако достоверность изложенных в нем сведений сомнительна. Согласно этому произведению, И. С. явился некоему благочестивому монаху, жившему «в заморских странах», и повелел перенести мощи в Рим, в базилику Санта-Мария Маджоре. Монах вместе с 2 товарищами тайно вскрыл гробницу, вывез мощи в Рим и так же тайно передал их паломникам базилики, к-рые поместили святыню под спудом. Из места захоронения мощей исходили свет и благоухание (PL. 22. Col. 237–240). Во 2-й пол. XIV в. итал. агнограф Петр Наталис со ссылкой на «римские хроники» уточнил, что мощи И. С.

были вывезены из Вифлеема в период войны с сарацинами, когда крестоносцы потеряли Иерусалим и др. города (*Petr. Natal. CatSS. IV 145; ActaSS. Sept. T. 8. P. 635*). В честь этого события было установлено празднование 26 мая. Отсутствие совр. со-бытию сведений о перенесении мощей И. С. можно объяснить поспешностью действий лат. духовенства во время отступления крестоносцев, которые спасли святыню от наступающих мусульм. войск.

По мнению болландистов, мощи И. С. были внесены в базилику Санта-Мария Маджоре между 1260 и 1280 гг. (*ActaSS. Sept. T. 8. P. 639*). В соч. «Чудеса Рима» (сер. XII в.) в описании святынь базилики указано: «Там же почивает св. Иероним». На этом основании перенесение мощей И. С. иногда датируют XII в., однако описание рим. храмов относится не к оригинальному тексту, а к добавлениям, сделанным в XIII в. Самым ранним из точных указаний на почитание мощей И. С. в Санта-Мария Маджоре является надпись на монументальной гробнице кард. Гонсальво Родригеса, выполненной Джованни ди Косма в 1299–1303 гг. Гробница украшена мозаичным изображением Богоматери с предстоящими ап. Матфием и И. С., мощи к-рых хранились в базилике. Изображение И. С. сопровождается надписью: «Я покоюсь у пещеры Яслей» (*Recubo praesepis ad antrum — Fabi Montani. 1864. P. 559*). В булле, выданной Римским папой *Николаем IV* (1288–1292) в 1290 г., были дарованы индульгенции паломникам, посетившим базилику во время некоторых праздников, в т. ч. в день памяти И. С. Согласно «Хронике» францисканца Франческо Пипино из Болоньи (ок. 1322), папа Николай был похоронен в базилике «у гроба блж. Иеронима» (*ActaSS. Sept. T. 8. P. 637*). Упоминание о мощах И. С. содержится также в перечне святынь базилики кон. XIII в. (*Biasiotti. 1915. P. 32*).

Выбор базилики Санта-Мария Маджоре для упокоения мощей И. С. был обусловлен желанием воссоздать в Риме комплекс вифлеемских св. мест, связанный с символическим Рождеством Христова. С сер. VII в. в храме находились святыни из Вифлеема, наиболее известными из к-рых были фрагменты деревянных яслей Христовых. Благодаря этому базилика иногда именовалась ц. Богоматери у Яслей (*beata Maria ad Prae-*

sepe — LP. Vol. 1. P. 331). При папе *Иннокентии III* (1198–1216) в базилике была устроена особая капелла для хранения Яслей. «Вифлеемская символика» храма была усилена во 2-й пол. XIII в., после окончательной утраты палестинских святынь. При папе Николае IV была произведена перестройка базилики. Францисканец Якопо Торрити исполнил цикл мозаик в центральной апсиде, посвященный прославлению Богоматери. Под основной сценой «Коронования Богоматери» помещены 5 сцен из богородичного цикла, в т. ч. 4 события, связанные с Рождеством (от Благовещения до Сретения). По сторонам размещены сцены «Иероним разъясняет Писание Павле и ее дочери» и «Ап. Матфий проповедует евреям». Арнольфо ди Камбио пристроил к базилике капеллу с небольшой криптой, символизовавшей пещеру Рождества, где были помещены Ясли Христовы (1290–1292). Согласно сказанию о перенесении мощей И. С., блаженный повелел положить свои мощи перед входом в крипту. В англ. стихотворном перечне рим. святынь (1370) сообщается, что мощи И. С. были перенесены из Дамаска и положены под спудом перед капеллой Яслей, под камнем с высеченным изображением креста (The Stations of Rome. 1867. P. 16). В нач. XV в. на средства семьи Гуаски над могилой И. С. был воздвигнут алтарь, по повелению кард. Гильома д'Эстувилля († 1483) украшенный мраморными барельефами со сценами из жизни подвижника. В 1424 г. по приказу кард. Пьетро Морозини мощи И. С. были помещены в серебряный ковчег и скрыты под алтарем.

Римский папа *Сикст V* (1585–1590) выразил желание перестроить капеллу Яслей и перенести мощи И. С. в ц. Сан-Джироламо деи Кроати. Чтобы воспрепятствовать перенесению мощей, каноники Санта-Мария Маджоре тайно перезахоронили святыню под полом алтарной части базилики. После безуспешных поисков папа признал мощи утраченными. О тайном перезахоронении стало известно лишь в 1636 г. из свидетельства каноника Фламиньо Черасолы. В 1659 г. по инициативе папы *Aлександра VII* были предприняты поиски святыни в указанном Черасолой месте, к-рые оказались тщетными. В 1747 г. во время ремонтных работ под полом крипты Яслей был обнаружен серебряный ковчег с мощами

неизвестного святого. В результате проведенных изысканий было выяснено, что мощи тайно помещены в крипте кард. Доменико Пинелли ок. 1600 г. и, вероятно, принадлежат И. С. В 1750 г. папа *Бенедикт XIV* переместил ковчег в главный алтарь базилики.

По преданию, во время разграбления Рима в 1527 г. войсками имп. Карла V глава И. С. была перенесена в собор г. Непи. Болландисты критически относились к этой легенде, указывая на связь между началом почитания главы И. С. в Непи и временной утратой мощей в базилике Санта-Мария Маджоре (ActaSS. Sept. T. 8. P. 649–650). По нек-рым версиям, глава И. С. хранилась в мон-ре Клюни (Франция) или в мон-ре Эскориал (Испания), частицы мощей — в ряде др. церквей. Доказательства принадлежности этих мощей И. С. отсутствуют (Ibid. P. 651–654). Неизвестно также происхождение хранившихся в Санта-Мария Маджоре фрагментов казулы, столы и манипула, с к-рыми И. С., по преданию, совершал литургию в Вифлееме.

Первоначальная гробница И. С. сохранилась под вифлеемской базиликой. В 1422 г. Д. Полонер отметил, что гробница была пуста, рядом находилась пещера, где И. С., по легенде, трудился над переводом Писания. Благодаря известному чуду со львом И. С. смешивали с почитаемым в Палестине прп. Герасимом Иорданским, о чем свидетельствовал посетивший Вифлеем в 1649 г. *Арсений (Суханов)*: «А сказывали патриарху старцы римские: тут де лежат под престолом мощи преподобнаго отца Герасима, иже на Иордани монастырь состави, ему же лев поработа, а римским он языком зовется Ероним, иже бе великий учитель и философ римский, и прииде из Риму во Иерусалим и тут преставися, и гроб его, сказывают, тут с мощами под престолом; а на престоле на стене образ его написан, лежит во гробе» (Проскинитарий *Арсения Суханова* / Ред.: Н. И. Ивановский // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 3(21). С. 171). Ист.: *Andraea J.* Hieronymianus, in quo S. Hieronymi vitam, facta, dicta atque prodigia. Coloniae, 1482. Basileae, 1514; *MartHieron*. P. 127; *MartHieron*. Comment. P. 533–534; *Beda Venerabilis*. Martyrologium // PL. 94. Col. 1059–1060 [Мартиролог Флора]; *Ado Viemensis*. Martyrologium // PL. 123. Col. 370–372; *MartUsuard* // PL. 124. Col. 521; *De Locis Sanctis quae perambulavit Antoninus Martyr* c. A. D. 570 / Hrsg. T. Tobler. St. Gallen, 1863. P. 31; *The Stations of Rome and the Pilgrim's Sea-Voyage with Cleone Maydenhod* / Ed. F. J. Furnivall. L., 1867.

P. 16–17; *Mirabilia Romae e codicibus Vaticanis emendata* / Ed. G. Parthey. Berolini, 1869. P. 54; *Itinerarium Bernardi monaci franci* // Descriptiones Terrae Sanctae ex saec. VIII, IX, XII et XV / Hrsg. T. Tobler. Lpz., 1874. S. 172; *Johannis Poloner Descriptio Terrae Sanctae* // Ibid. P. 249; *Mirabilia Urbis Romae: The Marvels of Rome* / Ed. F. M. Nichols. L., 1889. P. 133–134; *Путник Антонина из Плаценции кон. VI в.* // ППС. 1895. Т. 13. Вып. 3(39); *Sigüenza F. J., de*. The Life of St. Jerome, the Great Doctor of the Church / Transl. M. Monteiro. L., 1907; *Хождение Дануила, игумена Русской земли* // Книга хождений: Записки рус. путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 227; *Winter S.* The Life of St. Jerome // *Saints' Lives in Medieval English Collections* / Ed. E. G. Whatley e. a. Kalamazoo (Mich.), 2004. P. 103–162.

Лит.: *Tobler T.* Bethlehem in Palästina: Topographisch u. historisch nach Anschau u. Quellen geschildert. St. Gallen; Bern, 1849. S. 191–202; *Liverani F.* Del nome di S. Maria ad Praesepe che la Basilica Liberiana porta e delle reliquie della natività ed infanzia del Salvatore. R., 1854; *Fabi Montani F.* Illustrazione dell'epigrafe e del monumento posto in S. Maria Maggiore al sec. XIV al cardinale Gonzalvo vescovo albanense // *Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*. R., 1864. T. 15. P. 547–560; *Barbier de Montault X.* L'année liturgique de Rome. R., 1870⁵. P. 83, 150; *Iozzi O.* Storia della Basilica di S. Maria Maggiore. R., 1904; *Quentin H.* Les martyrologues historiques du Moyen Age. P., 1908. P. 108, 205, 441, 624; *Poncelet A.* Le légendier de Pierre Calo // *AnBoll*. 1910. T. 29. P. 5–116; *Biasioti G.* La basilica di S. Maria Maggiore di Roma prima delle innovazioni del sec. XVI // *Mélanges d'archéologie et d'histoire*. P., 1915. Vol. 35. N 1. P. 15–40; *Cavallera F.* Saint Jérôme: Sa vie et son oeuvre. Louvain; P., 1922. 2 t.; *Ridderbos B.* Saint and Symbol: Images of St. Jerome in Early Italian Art. Groningen, 1984; *Rice E. F.* St. Jerome in the Renaissance. Baltimore, 1985. P. 23–48; *Russo D.* St. Jérôme en Italie: Étude d'iconographie et de spiritualité. P., 1987; *Pringle D., Leach P. E.* Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. Camb.; N. Y., 1993. Vol. 1. P. 138–139, 142, 149, 198; *Blaauw S., de.* Cultus et decor: Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Vat., 1994. T. 1. P. 379, 398–403, 409; *Stinger Ch.* Italian Renaissance Learning and the Church Fathers // *The Reception of the Church Fathers on the West: From the Carolingians to the Maurists* / Ed. I. D. Backus. Leiden, 1997. Vol. 2. P. 473–510; *Salter D.* Holy and Noble Beasts: Encounters with Animals in Medieval Literature. Woodbridge, 2001. P. 11–24; *Saxer V.* Sainte-Marie-Majeure: Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son Église (Ve–XIIIe siècle). R., 2001. P. 196–199, 328–329; *Lizzi Testa R.* The Ascetic Portrayed: Jerome and Eusebius of Cremona in the Italian Art and Culture of the Renaissance // *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of A. Cameron* / Ed. H. Amirav, R. B. ter Haar Romeny. Leuven, 2007. P. 303–337.

А. А. Королёв

Иконография. Первое изображение И. С., выполненное в позднеэллинистической традиции, содержится в дитихе Боэция (ок. 604, Городской музей, Брешиа). Тип изображения святого на миниатюрах каролингских рукописей 840–877 гг., связываемых наряду с художественными изделиями из слоновой кости



Блаженные Иероним Стридонский, Августин Гиппонский и свт. Григорий I Великий. Диттих Бозция. VII–VIII вв. (Христ. музей г. Брешиа, Италия)

с мастерской Лиотара, сопоставим с образами евангелистов за попитрами, записывающих богдохуновенные слова (Библия кор. Карла Лыского. Paris. lat. 1. Fol. 3v, 846 г.). Фронтально на троне с раскрытыми в жесте приятия ладонями И. С., благословляемый Божественной десницей, представлен на полнотрапичной миниатюре из кельнского Кодекса посл. четв. XI в. (Lond. Brit. Lib. Harl. 2820. Fol. 12a). Распространенное при Каролингах изображение И. С. безбородым средовеком было замещено в оттоновский период образом И. С. — старца, диктующего, пишущего или преподающего (чаще папе св. Дамасу) свой труд: на миниатюрах из Кодекса каноника Хиллинуса, ок. 1007/08 (Епархиальная б-ка, кафедр. собор Кельна. 12 (A/V). Fol. 4v), из Библии кон. XI в. (Paris. lat. 8. Vol. 1. Fol. 1), из Библии из Кентерберии Роберта де Белло (Lond. Brit. Lib. Burn. 3. Fol. 2, между 1240 и 1253 гг.). Традиционно изображение И. С. как автора предисловия и переводчика Свящ. Писания находится в начале Библии: И. С. в скриптории — на миниатюре из Библии XIII в. из Отёна (Paris. 146 A. Fol. 1). С XV в. преимущественно в работах итал. и фламанд. мастеров появился тип изображения И. С. как знатока античной и христ. письменности, который способствовал формированию жанра репрезентативного портрета отца Церкви (О. Пэхт): фреска ц. Сан-Никола в Тревизо (1352); образ Дж. ди Паоло (посл. треть XIV в., Музей собора, Сиена). Иногда И. С. облачен в кардинальские одежды (с XIII в. красная кардинальская шляпа (плувиал) утвердилась как один из атрибутов И. С.): К. Кривелли, фрагмент полиптиха мч. Петра (1477, Национальная галерея, Лондон), что, возможно, связано с близостью И. С. к папе св. Дамасу и с возведением в ранг кардинальской ц. св. Иеронима в Риме, при которой было основано братство И. С. Книга, традиц. для проповедников Евангелия атрибут (П. делла Франческа, 1440–1450, Галерея Академии, Венеция),

в изображениях И. С. иногда сменяется свитком, к-рый в этом случае символизирует ВЗ. Святого могли изображать с раскрытой книгой, написанной глаголицей. Этот факт произвольно связывали со слав. происхождением И. С. и с утвердившейся со времени послания (1248) папы Иннокентия IV легендой об изобретении И. С. глаголицы (ревностное почитание И. С., «просветителя славян», было в пражском мон-ре Эммаус).

И. С. с макетом церкви в руке — распространенный мотив венецианской папской живописи (Кривелли, фрагмент алтаря собора, Асколи-Пичено, 1473). Образу И. С. могут сопутствовать надписи: «In principio creavit Deus caelum et terram...» (В начале сотворил Бог небо и землю — Быт 1. 1); «Veritatem meditabitur guttur meum» (Истину произнесет язык мой — Притч 8. 7); «Ciceronianus es» (Ты цидеронианец). Последняя связана с видением И. С. во сне сцены его бичевания ангелами за его большее пристрастие к произведениям античных авторов, нежели к Библии. С XVI в. образ интеллектуала, проводящего дни за штудиями, совместился с образом кающегося анохорета, изображения которого особенно многочисленны в XV в. (Колантонио, ок. 1445, Национальные музеи и галереи Каподимонте, Неаполь; А. Кастаньо, фреска «Св. Троица», ок. 1455, ц. Сантиссима-Аннунциата во Флоренции; К. Тура, ок. 1479, Национальная галерея, Лондон; А. Альддорфер, 1507, Гос. музей Берлина); иногда И. С. представлен с камнем в занесенной руке (знак наложенной на себя епитимии). Обычно эта сцена развернута на фоне пейзажа с панорамой детально разработанного дальнего плана (мастерская Джованни Беллини, ок. 1460, Музей Кастельвеккьо, Верона; Леонардо да Винчи, 1480–1482, Б-ка Ватикана), рядом с И. С. присутствуют изображения змеи, ящерицы, скорпиона (лит. источник — письмо к Евстохии о девстве: «...я, член общества диких зверей и скорпионов...»), черепа (символ победы духа над плотью, брэнности мира — А. Дюрер, 1521, Национальный музей старинного искусства, Лиссабон), ворона (символ отшельнической жизни — И. Босх, ок. 1505, Музей изящных искусств, Гент; Л. Лотто, 1506, Прадо, Мадрид). Образ кающегося И. С. в пустыне, разработанный мастерами Возрождения, через итал. и нем. гравюры был усвоен поствизант. иконописцами XVI–XVII вв.

Образ И. С., не только единоличный, но и в группе со святыми, встречается в скульптурном убранстве средневек. соборов, напр. портала (ок. 1230) южной части транспта собора в Шартре, где он представлен со святыми Мартином и Григорием Великим. Также его часто изображают со св. Амвросием, св. Августином и с др. отцами Зап. Церкви: на

фрагменте Пизанского алтаря (1426, Гос. музей Берлина), на фрагменте триптиха Рогера ван дер Вейдена (50–60-е гг. XV в., Королевский музей изящных искусств, Брюссель); с Евсевием Кремонским, к-рому приписывалось одно из посланий, давших материал для живописных сюжетов, и его адресатом, папой св. Дамасом (Ф. Боттиччини, 1490, Национальная галерея, Лондон); со св. Павлой и с ее старшими дочерьми, святыми Блезиллой и Евстохией (Ф. Сурбаран, ок. 1630–1640, Национальная галерея искусств, Вашингтон). С XII в. на изображениях рядом с И. С. появляется лев, напоминающий о «Золотой легенде» Иакова из Варяце (сюжет «Отшельник со львом» сближает образы И. С. и прип. Герасима Иорданского). Впосл. мотив встречался и как самостоятельная сцена, и в составе повествовательного цикла («истории»), получив расширительное толкование. Одним из ранних примеров является сцена со львом на капители зап. портала ц. Сен-Лазар в Отёне (Бургундия), к-рая символизировала торжество христ. милосердия или укрощение чудовища смиренным пастырем. Очень распространен сюжет с И. С., вынимающим шип из лапы льва, напр. на фреске В. да Болонья (ок. 1350, ц. Санта-Мария ден Серви в Болонье), на тонированном рисунке (ок. 1430, Альбертина, Вена).

Житийным сценам посвящены миниатюры из каролингской Библии в Сан-Паоло фуори ле Мура; из Библии еп. Вивiana из скриптории мон-ря Сен-Мартен в Туре (Paris. lat. 1. Fol. 3v, ок. 846 г.); на фреске в верхней ц. Сан-Франческо в Ассизи, ок. 1280 г.; XV–XVI вв. датируется большинство циклов, возникших в Италии: С. ди Пьетро, ок. 1440, Лувр, Париж; фреска Б. Гоццолли в капелле св. Иеронима в Монтефалько, ок. 1450 г.; Л. Бастиани, до 1484 г., Галерея Академии, Венеция; В. Карпаччо, Скуола ди Сан-Джорджо дельи Скьявони, Венеция, 1502 г.; Пинтуриккьо, фреска в капелле рим. ц. Санта-Мария дель Пополо, 80-е гг. XV в. Традиционно в них включены сцены: И. С. покидает Рим; обучается языку у крещеных евреев; опровергает заблуждения Пелагия; истолковывает римлянкам Свящ. Писание; диктует свои произведения; отсылает последние; горечь И. С. от наречения его цидеронианцем; И. С. — кардинал; омраченный завистью рим. монах кладет у ложа И. С. жен. одежду, к-рую тот по ошибке надеет к ранней мессе; И. С. в пустыне; искушение И. С. грезами о женщинах (Ф. Сурбаран, 1638–1639, мон-рь Санта-Мария де Гуадалупе, Гуадалупе, Испания); И. С. извлекает шип из лапы льва и определяет его на служение в мон-рь; И. С. переводит Свящ. Писание; защищает архиеп. Сильвана от еретика; усопший или умирающий И. С.; последнее причащение И. С.; погребальная литур-



гия; чудесное исцеление у захоронения святого; посмертное явление И. С. у св. Августина; явление И. С. Сульпицию Северу. Среди редко встречающихся сцен — «Видение св. Иоанна Крестителя, указующего на Богоматерь с Младенцем на троне» (Ф. Пармиджанино, ок. 1527, Национальная галерея, Лондон), «Св. Иероним, воскресающий кардинала Андрео» и «Чудо с повешенными» (П. Перуджино, ок. 1473, Лувр, Париж). Иногда сюжеты дополняются подробностями лит. повествования. Так, на ретабле Х. Ингласа (ок. 1470, Национальный музей скульптуры, Вальядолид, Испания) представлен сюжет, связанный с осликом, которого монахи использовали для перевозки дров и к-рого похитили торговцы, когда лев спал. И. С. отвел подозрения монахов, решивших, что лев съел осла. Он сказал, что ослика заменит барашек, которого лев будет охранять до тех пор, пока торговцы с монастырским ослом вновь не появятся в той местности. Торговцы, испугавшись рычащего льва, вернули осла и сделали пожертвования в обитель.

Лит.: *Pächt O. Zur Entstehung «Hieronymus in Gehäus» // Pantheon. 1963. Bd. 6. N 21. S. 131–142; LCI. Bd. 6. Sp. 519–529; Иероним Стридонский, блж. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея / Пер., авт. вступ. ст.: И. Н. Голенищев-Кутузов. М., 1998. С. 7–12.*

Э. П. И.

ИЕРОНИМ ТРАГОДИСТ [Кипрский; греч. Ἱερόνυμος Τραγοδιστής или Τραγοδιστής — певец] (сер. XVI в.), муз. теоретик, певец, переписчик рукописей. Сведения о времени и месте рождения и смерти И. Т. не сохранились. Его записи, относящиеся к сер. XVI в., найдены в списках сочинения визант. историка митр. Навпактского Константина Манасси (Италия, 1545), комментария Михаила Пселла на Песнь Песней (Аугсбург, 1558), ноябрьского сборника Житий святых прп. Симеона Метафраста и гомилией прп. Симеона Нового Богослова (2 последние рукописи — Аугсбург, 1559). В Аугсбурге И. Т. помимо копирования рукописей занимался покупкой визант. манускриптов для библиофилов из рода Фуггеров, одной из богатейших европ. торговых династий того времени.

Трактат И. Т. «О пользе греческих музыкальных знаков», по-видимому, упоминается в «Гармонических установлениях» (IV 8) Дж. Царлино, напечатанных в 1558 г. в Венеции. В предисловии к трактату И. Т. пишет, что к моменту завершения этого сочинения он находится в Италии уже 9 лет, из к-рых 3 года жил в Венеции, где учился музыке у Царли-

но, а остальные годы провел в гимназии в Падуе. Из этих свидетельств следует, что И. Т. написал свой трактат между 1548 и 1554 гг. В записи в кодексе Sinait. gr. 292, выполненной И. Т., сказано, что его учителем на Кипре был Константин Флакис (Флангис), автор каллофонических произведений, известных по рукописям Ath. Cutl. 427 (кон. XVI в.) и Lesb. Leim. 240 (XVI в.). В последней из указанных рукописей содержится также 4 ранних муз. произведения И. Т. — 2 богородична в т. н. политическом метре (πολιτικός στίχος — визант. 15-сложник) и 2 херувимских, а также цитата из его трактата (строки 370–372), выписанная др. рукой (Fol. 105v).

Единственная сохранившаяся рукопись, содержащая муз. трактат И. Т. и, вероятно, являющаяся автографом (Sinait. gr. 1764. Fol. 5–31, XVI–XVII вв.), была идентифицирована К. Хёгом во время его поездки в мон-рь вмц. Екатерины на Синае в 1931 г. Позднее О. Странк исследовал этот памятник и опубликовал о нем статью, а в 1990 г. Б. Шартау подготовил его критическое издание в серии «Monumenta musicae Byzantinae» (подсерия «Corpus scriptorum de re musica»).

Значение трактата для истории церковной музыки состоит в том, что И. Т. предпринял попытку создать новый тип нотации для греч. пения своей эпохи, соединяющий в себе зап. и визант. элементы. Хотя эта попытка была изолированной и, по-видимому, имела незначительное влияние на позднейшую традицию греческого пения или не имела его вовсе, тем не менее она дает представление об интерпретации визант. нотации в то время. Этот трактат может также рассматриваться в контексте недавних исследований певческих рукописей (в т. ч. синайских) с элементами полифонии, подобной западной и древнерусской XVI–XVII вв., но записанных с помощью традиц. визант. нотации, и способствовать новой интерпретации истории греческого пения на Крите, Кипре и Синае в XVI–XVII вв. Деятельность И. Т. в Италии свидетельствует об интеллектуальных связях между Востоком и Западом в эпоху позднего Ренессанса. Трактат интересен также тем, что автор стремился уменьшить количество знаков по сравнению со средневизант. нотацией, закрепить точные временные

значения (длительности) и точные значения интервалов за традиц. знаками средневизант. нотации, ввести систему сольмизации, сравнимую с западной, знаки, соответствующие западным знакам альтерации, приспособить визант. нотацию для книгопечатания. Эти черты получили развитие спустя более чем 2,5 столетия при введении *Нового метода* визант. нотации Тремя учителями.

И. Т. в своей системе нотации использовал интервальные знаки: исон означает повторение звука на той же высоте, присутствует 4 знака для восходящих интервалов (олигон, оксия, кендима и ипсили) и 5 — для нисходящих (аполапостроф, оксия-апостроф, элафонолигон, элафоноксиан и хамили). В отличие от средневизант. нотации И. Т. закрепляет за этими знаками неизменяемые звуковысотные значения: напр., олигон означает движение вверх на полтона, а оксия — на целый тон (который может быть 2 разновидностей — большой и малый), что полностью соответствует рассуждению Царлино о применении древних муз. родов — диатонического, хроматического и энгармонического, введенных на Западе через *Бозция*. Подобным образом различие между минорной и мажорной терцией определяется с помощью использования кендимы справа от олигона и оксии соответственно.

Каждый интервальный знак соединяется с ритмическим знаком, обозначающим относительное временное значение. Аргон является основной ритмической единицей для медленного мелодического движения, цакизма означает половину его звучания, горгон — дальнейшее ритмическое деление, т. е. четверть длительности аргона. Путем удвоения аргона и горгона соответственно устанавливаются более длинные и более короткие длительности. Ритмические знаки без интервальных знаков означают паузы соответствующих длительностей — особенность, отсутствующая в традиц. средневизант. нотации. И. Т. объясняет ритмическую систему с помощью указания параллелей с зап. *мензуральной нотацией* того времени; так, аргон соответствует семибревику, а диаргон — бревису.

Фтора определяется как эквивалент зап. бемолю, а составной знак изолигофторон — дизу. После введения знаков альтерации маюскульная





каппа (Κ) определена как теноровый ключ до, маюскульная фи (Φ) — как басовый ключ фа, а маюскульная гамма (Γ) — как дискантовый ключ соль. Трактат завершается диатоническими звукорядами и мелодическими ходами, изложенными в авторской системе И. Т. с параллельной записью в зап. нотации. В самом конце трактата (Sinait. gr. 1764. Fol. 30v) выписан последний тропарь пасхального канона прп. Иоанна Дамаскина Ὁ Πάσχα τὸ μέγα (О Пасха велия), в к-ром партия тенора, возможно сочиненная самим И. Т., нотирована в его системе, а др. партии — в зап. нотолинейной нотации.

Соч.: *Hieronimos Tragodistes. Über das Erfordernis von Schriftzeichen für die Musik der Griechen: (Περὶ χρείας μουσικῆς Γρασκῶν χαρακτήρων)* / Hrsg. B. Schartau. W., 1990. (MMB. CSRM; 3).

Лит.: *Lehmann P.* Eine Geschichte der Alten Fuggerbibliotheken. Tüb., 1956–1960. 2 Bde; *Strunk O.* A Cypriote in Venice // *Natalicia Musicologica K. Jeppesen septuagennario collegis oblata.* Copenhagen, 1962. P. 101–113; *Στάθης.* Ἀναγοραστικοὶ καὶ μαθήματα. Σ. 56, 131; *Kellman H.* Two 16th-Cent. Palatine Manuscripts: Answers for O. Strunk // *Remembering O. Strunk* / Ed. Chr. Huemer, P. Petrobelli. Hillsdale (N. Y.), 2005. P. 27–42.

К. Трельгор

ИЕРОНИМ ЭГИНСКИЙ [Ἱερόνυμος τῆς Αἰγίνης (Αἰγίνης); в миру Василий Апостолидис] (1883, дер. Гелвери, ныне Гюзельюрт, Турция — 2/3.10.1966, Афины), старец. Род. в благочестивой многодетной семье, его отец, Анастис Апостолидис, был гончаром. В молодости по просьбе жителей Гелвери Василий был рукоположен во диакона Софронием, митр. Амисским. Ревностными проповедями он нажил недоброжелателей. Василий совершил паломничество в Св. землю и 9 месяцев прожил в *Иоанна Предтечи мон-ре на Иордане*. В 1912 г. он стал диаконом в патриаршей ц. вмч. Георгия Победоносца в квартале Фанар в К-поле, где оставил по себе добрую память ревностным служением и праведной жизнью. Все жалование он раздавал бедным, а сам жил в строгом воздержании. Множество людей приходило, чтобы услышать его проповеди. К-польский патриарх хотел рукоположить его во иерея и назначить служить в кладбищенскую церковь «*Живоносный Источник*» иконы *Божией Матери мон-ря* (Балыклы), что считалось престижным для к-польского клирика, но Василий ответил отказом. Из-за разногласий с Патриархом *Мелетием IV*

Метаксакисом (1921–1923) он лишился места в ц. вмч. Георгия.

В 1922 г. Василий переселился на о-в Эгина, где служил диаконом в митрополичьем соборе. По его инициативе была создана больничная церковь свт. Дионисия Закинфского, архиеп. Эгинского.

На Эгине он познакомился с иером. Пантелеимоном (впосл. митрополит г. Каристос на о-ве Эвбея), к-рый убедил его принять священство (рукоположен 29 авг. 1923). 13 дек. 1923 г. на Афоне Василий был пострижен в великую схиму с именем Иероним в честь своего духовного наставника старца *Иеронима Симонопетрского* и затем получил сан архимандрита. Помимо службы в больничной церкви (И. Э. также оказывал больным медицинскую помощь) на него были возложены обязанности духовного окормления жен. монашеских общин исихастириев Благовещения Пресв. Богородицы на окраине г. Эгина и Св. Троицы (основанного свт. *Нектарием Эгинским*, митр. Пентапольским († 1920)), а также мон-ря *Хрисолеондисса*. Архиепископ Афинский разрешил И. Э. каждый раз, когда он бывает в Афинах, произносить проповедь в митрополичьем соборе.

Вскоре после принятия священнического сана во время проскомидии И. Э. было видение младенца Христа, лежащего на престоле. Испытав сильное потрясение, И. Э. счел себя недостойным более служить литургию и с тех пор, взяв благословение у митрополита, стал исполнять обязанности певчего и проповедника в больничной церкви. В авг. 1942 г., после 18 лет самоотверженной службы при больнице, из-за нежелания следовать новому стилю И. Э. подал в отставку и удалился в исихастирий Благовещения Пресв. Богородицы, однако не примкнул ни к одной из групп старостильников.

Жители Эгины часто приходили к И. Э. за советом. Его называли ангелом-хранителем бедных и страждущих. Все имеющиеся у него деньги и продукты он раздавал нуждающимся. И. Э. снискал дар прозорливости и исцелял больных, однако, не желая, чтобы все узнали о выздоровлении больных по его молитвам, он давал им засушенные целебные травы, к-рые научился собирать у афонских монахов.

В годы второй мировой войны из-за взрыва нем. гранаты И. Э. лишил-

ся правой руки и потерял слух. Однако неск. раз посетители, застававшие его внезапно за молитвой, видели его с обеими руками, воздетыми к небу. Вопреки прогнозу врачей к И. Э. вернулся слух, что он объяснял чудесной помощью св. бессребреников Космы и Дамиана. В знак благодарности он построил церковь во имя этих святых.

В 1966 г., во время тяжелой болезни, И. Э. был перевезен в афинскую больницу «Александра». Скончался в доме одного из духовных чад в Афинах. Похоронен в исихастирии Благовещения Пресв. Богородицы. Зафиксированы посмертные явления и чудеса по молитвам старцу.

Лит.: *Νούση Σ.* Ὁ Γέρον Ἱερόνυμος τῆς Αἰγίνης. Ἀθήνα, 1978; *idem.* Ὁ Γέρον Ἱερόνυμος τῆς Αἰγίνης: Βίος, πνευματικά ὑποθήκες καὶ παραίνεσεις αὐτοῦ. Ἀθήνα, 2000; Дорогой любви: Жизнь и советы старца Иеронима Эгинского. М., 2000; *Σκιαδῆς Β. Γ.* Σύγχρονες Ὀσιακές Μορφές: Ἅγιοι καὶ Γέροντες τῆς ἐποχῆς μας. Ἀθήνα, 2001². Σ. 133–139; *Нектария (Мак-Лиз), мон.* Евлогите! Путев. по св. местам Греции. М., 2007. С. 957–962.

ИЕРОНИМА МАРТИРОЛОГ [Martyrologium Hieronymianum] — см. в ст. *Мартиролог*.

ИЕРОСХИМОНАХ — см. в ст. *Монашество*.

ИЕРОФЕЙ [греч. Ἱεροφείης] (1686–1745), прп. Иверский (пам. в Неделю 2-ю по Пятидесятнице — в Соборе Афонских преподобных; пам. греч. 13 сент.). Род. в одном из селений близ Каламаты (Пелопоннес) в богатой и благочестивой семье. Когда он был еще во чреве матери, некий отшельник предсказал ей рождение ребенка, к-рый будет служить Богу. С 7 лет И. был отдан в уч-ще и проявил необычайные способности, в совершенстве изучив древнегреч. и лат. языки. И. достиг юношеского возраста, и родители хотели женить его. Он горячо молил Господа избавить его от брака. За 16 дней до свадьбы родители И. внезапно скончались. После похорон И. тайно покинул родительский дом и отправился на о-в Закинф, где проживали его родственники. Они предложили ему продолжить образование в Зап. Европе, но он ответил, что сначала хочет постигнуть премудрость афонских ученых монахов. На Афоне он поселился при келлии вмч. Артемия, а затем принял постриг в *Иверском мон-ре*. Под влия-



нием прочитанных книг у него появилось горячее желание пострадать за Христа. Оказавшись по делам обители с одним из иверских старцев в К-поле, И. старался дать повод туркам предать его мученической смерти, но Господь уготовал ему др. подвиг.

И. продолжил обучение в бухарестской школе под рук. киприота Марка, а затем в философской школе Иакова Якумиса в К-поле. Скромностью и добронравием он обратил на себя внимание Софийского митр. Авксентия, к-рый рукоположил его во диакона (1709). Завершив образование в Венеции, И. удалился на Св. Гору. Он поселился близ Иверского мон-ря в пуст. Хайи и вел суровую аскетическую жизнь. Когда И. исполнилось 30 лет, то по просьбе игумена Иверского мон-ря и братии Неокесарийский митр. Иаков, проживавший на покое в этой обители, рукоположил его во иерея (1716). После принятия священства И. умножил свои аскетические подвиги: постоянно творил Иисусову молитву, по неск. дней не принимал пищу, не более часа спал в сутки. Часто он специально оставял пищу, чтобы есть ее испорченной. Во время Великого поста И. принимал пищу раз в неделю, а иногда — в 2 недели. О строгом посте, который наложил на себя И., знал только его ученик. Когда приходилось разделять трапезу с посторонними, И. ел обычную для монахов пищу, чтобы скрыть свои подвиги.

И. отдавал нищим даже самые необходимые вещи. Если у него не было ничего, чтобы подать милостыню, он снимал рясу и отдавал просящему, а сам ходил завернувшись в одеяло, пока из мон-ря ему не присылали новую одежду. Двух осуждавших И. монахов постигло Божие наказание — болезни, от к-рых их исцелил подвижник.

В 1723 г. И. выступил обвинителем ученого иером. и преподавателя Мефодия (Анфракитиса) (ок. 1660—после 1736), отлученного от Церкви на Соборе в К-поле 23 авг. 1723 г. за увлечение зап. философскими идеями (реабилитирован в 1725).

По просьбе жителей о-ва Скопелос, не имевших священников, И. в 1723—1736 гг. совершал богослужения на острове и исполнял обязанности дидакаста, просвещая паству. И. помогали его ученики: иером. Мелетий, монахи Иоасаф и Симеон. И. переложил на новогреческий язык

«Слова» и «Паренесис» прп. *Ефрема Сирина*, а также нек-рые Жития святых.

Получив откровение о скорой кончине, И. удалился на необитаемый о-в Юра, где преставился и был погребен прибывшими за ним учениками. Спустя 3 года иером. Мелетий перенес честную главу И. с о-ва Юра в Иверский мон-рь. От мощей исходило благоухание и совершались чудеса как на Афоне (особенно помогало заступничество святого от плотских искушений и зубной боли), так и в др. местах. Так, посланный в К-поль иверский мон. Каллиник, имевший при себе частицу мощей И., исцелил 2 женщин, одна из к-рых была парализована, а др. страдала от болезни глаз.

Житие И. содержится в сб. «Неон Эклогийон» прп. *Никодима Святогорца*. Похвальные слова в честь И. были составлены Климентом Скопельским и Григорием (Сотирисом) Монемавийским.

Ист.: *Νικόδημος Ἀγιορείτης. Νέον Ἐκλόγιον. Ἀθήναι, 1974. Σ. 352–356; Афонский патерик. Ч. 2. С. 160–166.*

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μὴτρ. πρῶην Λεοντοπόλεως. Ἱερόθεος Πελοποννησίου ὁ Ἰβηρίτης καὶ Μεθόδιος ὁ Ἀνθρακίτης ὁ ἐξ Ἰωαννίνων // Ῥωμανὸς ὁ Μελωδός. Παρίσι, 1932. Τ. 1. Σ. 257–315; Γκριτσόπουλος Τ. Α. Ἱερόθεος Ἰβηρίτης ὁ Πελοποννησίου // ΕΕΒΣ. 1963. Τ. 32. Σ. 94–112; *idem*. Ἱερόθεος ὁ Ἰβηρίτης // ΘΗΕ. Τ. 6. Σ. 800–802; *Podskalsky. Griechische Theologie. S. 312–315.**

Э. П. А.

ИЕРОФЕЙ [греч. Ἱερόθεος; лат. Hierotheus], сцмч. (пам. 4 окт.). По преданию, ученик ап. *Павла* и 1-й еп. Афинский (1 в. по Р. Х.). Сведения об И. содержатся гл. обр. в корпусе «*Ареопагитик*». В трактате «О Божественных именах» автор неск. раз упоминает, что И. был его наставником в богословии (*Areop. DN. P. 139, 141, 143*), с к-рым они вместе присутствовали при Успении и погребении Пресв. Богородицы (*Ibid. P. 143*). Упоминание о присутствии сцмч. *Дионисия Ареопагита* при погребении Богородицы сохранилось и в других, более ранних, источниках; т. о., автор «*Ареопагитик*» опирался на уже утвердившуюся церковную традицию.

Визант. церковный историк Никифор Каллист (рубеж XIII и XIV вв.) в уста свт. *Иувеналия*, патриарха Иерусалимского (422–458), вкладывает рассказ об Успении Пресв. Богородицы и взятии Ее тела на небо (*Niceph. Callist. Hist. eccl. XV 14*), обращенный к св. имп. *Пулхерию*

в ответ на ее просьбу получить что-либо из мощей Богородицы. Иувеналий ссылается на авторитет сцмч. Дионисия Ареопагита, к-рый якобы лично присутствовал при погребении Богородицы; при этом цитируется вышеуказанное место из соч. «О Божественных именах». Однако в 450 г. Иерусалимский патриарх не мог цитировать этот источник, поскольку «*Ареопагитики*» появились не ранее 480 г. (*Godet P. Denys l'Aréopagite // DTC. Vol. 4. Col. 429–436*). Никифор Каллист в данном случае почти дословно пересказывает, не ссылаясь на автора, 2-ю проповедь



Сцмч. Иерофей Афинский. Фрагмент иконы «Мисея годовая». 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Реклинсгаузен)

прп. *Иоанна Дамаскина* на Успение Пресв. Богородицы, где свт. Иувеналий также приводит цитату из трактата «О Божественных именах» (ср.: *VHG, N 1097; CPG, N 8062; PG. 96. Col. 748–753*). Источником этих сведений служит т. н. «*Евфимиевская история*», по всей видимости, представлявшая собой описание Халкидонского Собора (451) и предшествующих ему событий и получившая название по месту, где проходило заседание Собора, — ц. вмц. Евфимии. Предположительное время составления этого источника — 2-я пол. — кон. VI в. или немного позже. Сочинение полемического характера было направлено против монофизитов. Составитель «*Евфимиевской истории*», вероятнее всего, впервые

привел цитату из «Ареопагитик» от лица свт. Иувеналия. Допустимо также предполагать, что рассказ свт. Иувеналия из «Евфимиевской истории» является позднейшей интерполяцией в проповедь прп. Иоанна Дамаскина редактором или переписчиком. В одной из синаяйских рукописей (Sinait. gr. 491, VIII–IX в.) ответ Иувеналия Пульхерии, извлеченный из «Евфимиевской истории», фигурирует как самостоятельное произведение (SANT, N 104).

Если не считать цитату из «Ареопагитик», речь свт. Иувеналия пересказывает известный с V в. апокриф об Успении Пресв. Богородицы, авторство к-рого приписывалось ап. *Иоанну Богослову* (Ibid. P. 77, N 100), переведенный на лат. язык и к кон. V в. внесенный в *Decretum Gelasianum* как отвергаемая Церковью апокрифическая книга.

Образ И. вместе со сцмч. Дионисием Ареопагитом с VI в. становится обязательным атрибутом визант., а в посл. и древнерус. иконографии Успения, где святые обычно представлены стоящими за погребальным ложем Богородицы, сбоку от приемлющего Ее тело Христа.

Эти сведения нашли отражение и в визант. синаксарях (SynCP. Col. 103), в к-рых память И. помещается 4 окт., на следующий день после памяти сцмч. Дионисия Ареопагита. И., подобно сцмч. Дионисию, выступает как член Ареопага, обращенный в христианство проповедью ап. Павла и ставший 1-м епископом Афинским. Это противоречит явному указанию сцмч. Дионисия Коринфского в пересказе *Евсевия* Кесарийского (Euseb. Hist. eccl. III 4. 10; IV 23. 3), к-рый называет 1-м епископом Дионисия Ареопагита. В синаксарях И. приписывается авторство мн. книг, в т. ч. сочинения «О Великом Таинстве» (по-видимому, Боговоплощения). Автор «Ареопагитик» упоминает об И. как о сочинителе церковных песнопений (Aerop. DN. P. 143), к-рые также не сохранились. Синаксарную традицию переняли и слав. Прологи, на их базе свт. Димитрий Ростовский составил заметку в *Минеях Четых*. Однако непонятно, на каких основаниях свт. Димитрий называет И. священномучеником: в визант. и слав. синаксарях нет никаких упоминаний о мученичестве И. В XII в., опираясь на синаксарное сказание, *Евфимий Зигабен* составил Похвальное слово в честь И.

Имя И. не попало в ранние визант. апостольские списки (Псевдо-Дорофея Тирского и пр.), а также в ранний зап. список Адона Вьеннского (сер. IX в.). Т. о., почитание И. фиксируется только визант. синаксарной традицией с X в. В зап. календарях память И. под 4 окт. появляется с XIV в. в дополнениях к Мартирологу Узуарда, откуда она перешла в Римский Мартиролог кард. Цезаря Барония. Учитывая скудость и противоречивость сведений об И., по-



Сцмч. Иерофей Афинский, святители Гурий Казанский, Варсонофий Тверской. Фрагмент иконы «Минея на октябрь». XIX в. (частное собрание)

черпнутых из довольно поздних источников: корпуса «Ареопагитик» и апокрифов об Успении Пресв. Богородицы, — болландист Корнелий де Бюэй еще в XVIII в. поставил под сомнение историческое существование И. (Buyeus C., de De Sancto Dionysio Aereopagita, episcopo martyre, Athenensis in Graecia, Commentarius Praevius // ActaSS. Oct. T. 4. P. 775–779). Этого же мнения придерживаются нек-рые совр. исследователи (MartRom. Comment. P. 434).

Несомненным остается факт почитания мощей И. на Востоке и на Западе. В Греции глава И. хранится в монастыре его имени близ Мегары, а частицы мощей — в ц. св. Параскевы в Галаксиди (ном Фокида), в ц. вмч. Димитрия в Куварасе (ном

Атика), в монастыре Таксиархов (близ Нафплио), в мон-ре Кехровуниу (о-в Тинос), в ц. вмч. Димитрия на о-ве Идра (Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 191). Мон-рь Сандоваль близ Леона в Испании претендовал на обладание главой И. В XVI в. здесь была выставлена для поклонения глава святого с прикрепленной табличкой с греч. надписью: «ΚΕΦΑΛΗ ΙΕΡΟΘΕΟΥ», затем ее торжественно пронесли по окрестностям мон-ря. Однако к этому времени уже никто не мог ответить, каким образом, когда и откуда эта реликвия попала в Сандоваль. В Испании существовало предание, согласно к-рому И., передав управление Афинской Церковью сцмч. Дионисию Ареопагиту, отправился на проповедь христианства в Испанию и основал христ. общину в г. Сеговия, став ее первым предстоятелем. Впервые это предание зафиксировано в Хронике Псевдо-Декстера, где деятельность И. в Испании отнесена к 71 г. по Р. X. (PL. 31. Col. 239; следует учитывать, что данная хроника — подделка анонимного испанского иезуита XVI в.).

Под именем И. известен сир. апокриф «Книга св. Иерофея», принадлежащий, по всей видимости, перу сир. автора VI в. Стефану бар Судаили.

Ист.: ВМЧ. Окт. Дни 4–18. Стб. 783; ЖСв. Окт. С. 97; SynCP. Col. 103; Acta SS. Oct. T. 2. P. 325; T. 4. P. 565.

Лит.: Frothingham A. L. Stephen bar Sudaili, the Syrian Mystic, and the Book of Hierotheos. Leyden, 1886; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 307; Bardenhewer. Geschichte. 1924². Bd. 4. S. 280–282; Grumel V. Autour de la question pseudo-dionysienne // REB. 1955. Vol. 13. P. 21–49; BHG. N 751; Saugey J.-M. Geroteo // BiblSS. Vol. 6. Col. 275–276; Holweck. P. 481; Aubert R. Hierothee 1–2 // DHGE. T. 24. Col. 425–426.

Д. В. Зайцев

Гимнография. Память И. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (Mateos. Typicon. T. 1. P. 60) 4 окт. без богослужебного последования. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. И. не упоминается, однако в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 160, XII в.; см.: Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 17; Ягич. Служебные Минеи. С. 23–28) 4 окт. содержится служба И., состоящая из канона, цикла стихир-подобнов и седальна. Согласно *Еверетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 289), последование И. соединяется со службой Октоиха; на утрне поется «Ал-

диллуия», указаны канон И. плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, цикл стихир-подобнов, седален. Согласно *Мессинскому Типикону* 1131 г. (Arranz. Турисон. Р. 36), И. назначается отпустительный тропарь 4-го гласа Χρηστότητα ἐκδίδωσθείς; (Благости надъивса.); служба совершается так же, как и 3 окт. (пам. сцмч. Дионисия Ареопагита).

В одной из ранних редакций *Иерусалимского устава* — Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. (Lossky. Турисон. Р. 175), в день памяти И. содержатся те же указания, что и в Мессинском Типиконе. В первопечатном греч. Типиконе (Венеция, 1545) 4 окт. даны краткие указания относительно соединения последования И. со службой Октоиха; упоминается кондак И. Согласно первоначальному московскому Типикону 1610 г., в день памяти И. может совершаться служба либо с пением на утрене «Адиллуия», либо с пением «Бог Господь» и тропарем; помещен кондак И. 4-го гласа **Икоже стѣлпъ**. В исправленном издании московского Типикона 1682 г. был добавлен иной кондак И. — 8-го гласа **Сщенионачальника ѿ ѿн. скаго**; служба совершается с пением на утрене «Бог Господь» и тропарем.

Последование И., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа **Благости надъивса**; (только в славянских); кондаки: плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа **Τὸν Ἱεροφάνην Ἀθηναίων** (Сщенионачальника ѿ ѿн. скаго) и 4-го гласа **Икоже стѣлпъ**; (только в славянских); канон авторства Феофана на плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа с акростихом **Τὴν φωσφόρον σου, Παύλακαρ, μνήμη σέβω. Θεοφάνους** (Светоносную твою, всеблаженне, память почитаю); ирмос: **Υὔρατιν διεδεύσας** (Вѣдъ прошедъ); нач.: **Τὸν οὐρανοφάντην μυσταγωγὸν** (Нбнаго дученника таиноводителя); цикл стихир-подобнов; самогласен И. (только в славянских); седален; светилен.

Иконография. И. изображается седовласым старцем, с большими зальсынами на лбу, с широкой средней длины бородой. Святитель облачен в фелонь (иногда крещатую), омофор, в руках Евангелие. Одно из ранних единоличных изображений И. в храмовой декорации представлено на мозаике в диаконнике кафедрального монастыря Осиеос Лукас, Греция (30-е–40-е гг. XI в.). Единоличное изображение И. отмечается, как правило, в минейных циклах: на миниатюрах в минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 88. К-поль, 976–1025 гг.), в минологии Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 256v. К-поль, 3-я четв. XI в.), в греко-груз. рукописи XV в. (т. н. Афонской книге образцов — РНБ. О. I. 58. Л. 80 об.); в настенной росписи церкви вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1312–1318), — оulichно и Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (ок. 1386), — в рост; на минейных иконах, напр., на



Священномученики Дионисий Ареопагит и Иерофей Афинский. Фрагмент иконы «Успение Пресв. Богородицы». Кон. XII — нач. XIII в. (ГТГ)

иконе «Миней годовая» 1-й пол. XVI в. (Музей икон, Реклингхаузен) и на иконе-таблетке на октябрь XIX в. (частное собрание; см.: *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 317, 323), и др.

Сцена мучения И. представлена на иконе из состава лицевого минология на 6 иконах (кон. XI — нач. XII в., мон-рь вмч. Екатерины на Синае).

Изображение И. включается в сцену «Успение Пресв. Богородицы» соглас-



но свидетельству, приписываемому очевидцу события сцмч. Дионисию Ареопагиту, к-рый также упоминает о присутствии у одра Богородицы и И. Описание иконографии «Успения Пресв. Богородицы» вошло в Ерминию иером. Дионисия Фурноаграфота (ок. 1700–1733): «Вокруг (одра Богородицы.— Авт.)... апостолы, святые иерархи — Дионисий Ареопагит, Иерофей и Тимофей, держащие евангелия, и жены плачущие» (Ерминия ДФ. С. 147). На повгородской иконе из ц. Рождества Пресв. Богородицы Десятинного монастыря (кон. XII — нач. XIII в., ГТГ), относящейся к развитому, т. н. облачному изводу «Ус-

пения Пресв. Богородицы», И. изображен у одра Богородицы справа, воскрешающим благовония — с кадильницей (кацеей) в правой руке, рядом с ним сцмч. Дионисий Ареопагит (*Антонова, Миева.* Каталог. Т. 1. С. 74. Кат. 11). На И. темная, коричневого оттенка фелонь, на фоне которой контрастно выделяется белый омофор. Святитель представлен темноволосым средовеком с клиновидной бородой средней длины. Изображение на этой иконе И. как средовека противоречит указаниям греческих и русских иконописных подлинников, единообразно предписывающих изображать святого старцем. Так, в Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфота в разд. «Святые иерархи» о внешнем виде И. сказано: «старец с длиною бородою» (Ерминия ДФ. С. 160. № 23). Русские иконописные подлинники XVIII–40-х гг. XIX в. под 4 окт. подчеркивают уподобление И. внешности сцмч. Власия Севастийского: «... аки Власий, у браны на концы космачки, риза крестовая, испод дичь» (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 36); «...подобием сед аки Власий...» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 356). В пособии для иконописцев В. Д. *Фартусова* (1910) отмечен ставший традиционным для иконографии святого тип бороды, «разделенной на концах на пряди», в остальном описание более произвольно: «...типа греческого, со среднею, с проседью круглой бородой» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 36). На большинстве других изображений

И. в сцене «Успение Пресв. Богородицы» (где его образ узнаваем) — старец с сужающейся книзу бородой сред-

Успение Пресв. Богородицы. Роспись ц. Св. Троицы мон-ря Сопочани, Сербия. 1263–1268 гг.

ней длины, как правило, с Евангелием в руках. Одна из ранних сцен «Успения Пресв. Богородицы» в монументальной живописи,

где среди святителей, очевидно, изображен И., представлена в ц. Св. Софии в Охриде, Македония (сер. XI в.).

Лит.: LCI. Bd. 6. Sp. 530; *Евсеева.* Афонская книга. Кат. № 82. С. 240.

Э. П. И.

ИЕРОФЕЙ, прмч. Тиверинопольский (пам. греч. 28 нояб.) — см. в ст. *Тиверинопольские мученики.*

ИЕРОФЕЙ (Глазков Никандр Арсеньевич; 27.10.1889, дер. Панкратово Грязовецкого у. Вологодской губ. — 4.09.1937, Ярославль),

прмч. (пам. 22 авг., в Соборе Ростово-Ярославских святых, в Соборе новомучеников и исповедников Российских), иером. Из крестьянской семьи. Окончил земское начальное уч-ще. С 1908 г. находился в *Павловом Обнорском во имя Св. Троицы мон-ре*. В 1914 г. определен в число послушников, был хлебопеком и пономарем. В 1919 г. принял постриг с именем в честь сщмч. *Иерофея*, еп. Афинского. В 1920 г. рукоположен Вологодским архиеп. сщмч. *Александром (Трапизиным)* во диакона. С 1921 г. до закрытия мон-ря в 1924 г. исполнял послушание ризничего. В 1925 г. переехал в Ярославскую губ. 25 мая того же года рукоположен Любимским еп. Сергием (Мельниковым) во иерея. Назначен настоятелем кладбищенской ц. Введения во храм Пресв. Богородицы г. Любима. Жил в кладбищенской сторожке. К нему приходили просить утешения и совета верующие из соседних приходов. В 1930 г. в Любимском районе было закрыто много церквей, что вызвало сопротивление прихожан. Когда была сделана попытка закрыть действующие храмы Спасо-Преображенского Геннадиевого монастыря, там собрались верующие и не допустили закрытия. Власти обвинили в организации сопротивления местных священнослужителей, которыми, как они считали, руководил И.

26 окт. 1930 г. И. был арестован в Любиме и помещен в тюрьму г. Данилов. Проходил по следственному делу вместе с 5 священнослужителями Любимского р-на, к-рых обвиняли в антисоветской агитации, направленной на подрыв проводимых советской властью мероприятий по организации колхозов и закрытию церквей, в оказании помощи ссыльному духовенству. И. также ставили в вину «внесение полной дезорганизации» в атеистическую работу Любимского интерната («говорил, что надо молиться Богу, уважать священников»). И. отказался признать себя виновным и заявил, что им «антисоветской деятельности никогда не велось». 9 янв. 1931 г. Особой тройкой при Полномочном представительстве ОГПУ по Ивановской промышленной обл. приговорен к 5 годам концлагерей. В марте 1935 г. вернулся из лагеря, Ярославским митр. *Павлом (Борисовским)* определен на прежнее место служения. 4 марта 1936 г. награжден золотым наперсным крестом. В пропове-

дях И. призывал верующих сплотиться вокруг Церкви. Особое внимание уделял молодежи, почитал убиенных за веру, считая их мучениками. Собрал средства на ремонт Введенского храма. Писал духовные стихи о «скорбном времени». 27 июля 1937 г. был вторично арестован, на следующий день перевезен из Любима в ярославскую тюрьму. Осужден за «контрреволюционную агитацию». Отказался дать обвинительные показания на духовенство и прихожан, виновным себя не признал. 19 авг. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Ярославской обл. приговорен к расстрелу и казни. Похоронен в неизвестной могиле. Прославлен *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.* Арх.: ГАЯО. Ф. Р-3698. Д. С-1119; Архив УФСБ по Ярославской обл. 2. С-11225. Лит.: Не предать забвению: Кн. памяти репрессированных в 30–40-е и нач. 50-х гг., связанных судьбами с Ярославской обл. Ярославль, 1993. Т. 1. С. 106; *Марченко В., свящ.* Вечная память // Ярославские ЕВ. 1996. № 8/9; Новомученики и исповедники Ярославской епархии / Ред.: прот. Н. Лихоманов. Романов-Борисоглебск (Тутаев), 2000. Ч. 3. С. 89–91; *Есин П.* «Радуйся, Иерофее, Обнорских преподобных похвало и верных Любимоградских славо» // ЖМП. 2003. № 9. С. 88–91; Рус. месяцеслов: Новомученики и исповедники Ярославского края / Авт.-сост.: Я. В. Волков. Ярославль; Рыбинск, 2005. С. 123.

Архим. *Вениамин (Лихоманов)*

ИЕРОФЕЙ (Николадзе), нмч. (пам. груз. 14 авг.) Грузинской Православной Церкви — см. в ст. *Назарий* (Лежава), митр. Кутаисско-Гаенатский.

ИЕРОФЕЙ (ок. 1793, Хора, ныне Хошкёй, иль Текирдаг, Турция — 18.03.1885, Дамаск), патриарх Антиохийский (с 9 окт. 1850). Церковную карьеру начал в иерусалимском *Святогробском братстве*, пользовался особым покровительством секретаря Иерусалимского Синода, известного историка и книжника *Анфима Анхильского*. В 1823 г. рукоположен во диакона, в 1828 г. — во иерея. По свидетельству находившегося тогда в Иерусалиме рус. инока Серапиона, 8 марта 1831 г. в храме Воскресения Христова И., игумен Гефсиманской ц., был хиротонисан во епископа (*Румановская*. 2006. С. 64).

В апр. 1832 г. Иерусалимская Церковь, обремененная непосильными долгами, обратилась к России с просьбой об оказании финансовой помощи. 2 дек. 1832 г. Святейший Синод при-

нял решение «допустить в России сбор добровольных пожертвований в пользу Иерусалимского храма» и «дозволить Иерусалимскому Патриарху отправить для сбора в Россию кого-либо из благонадежных духовных лиц» (Мат-лы к истории Иерусалимской Патриархии. С. 295). Патриарх *Афанасий V* (1827–1844) по-



Иерофей, патриарх Антиохийский. Литография, 1858 г. (ГИМ)

спешил не только воспользоваться этим разрешением, но и повысить иерархический статус Иерусалимского подворья в Москве, назначив его настоятелем архиерея, а именно И., архиеп. Фаворского. Однако Синод в мае 1833 г. разрешил архиерею находиться в Москве для сбора милостыни только 1 год. И., со слов А. Н. *Муравьева*, ко времени приезда в Россию знал русский язык, что свидетельствует о том, что он заранее готовился к предстоявшей ему миссии. После прибытия в Москву в окт. 1833 г. И. направился в столицу. 20 дек. он был торжественно принят в Святейшем Синоде, где произнес речь, вручил грамоты и дары патриарха — Крест с частицей Животворящего Древа и часть мошей св. ап. Андрея Первозванного. В С.-Петербурге И. пробыл ок. 6 месяцев. Срок сбора милостыни был увеличен на 3 года, в посл. он продлевался еще раз. Оставив по рекомендации Святейшего Синода сбор милостыни, не подобающий сану архиепископа, И. возложил эту обязанность на 2 прибывших с ним архимандритов, после чего занялся книгоиздательской деятельностью — готовил к печати литографии св. мест, молитвословы на греч. и слав. языках, богословские труды живших и работавших в России греч. архиепис-

копов *Никифора (Феотоки)* и *Евгения (Булгариса)*.

Сумма пожертвований, к-рые собрал И. за 6 лет, проведенных в России, составила 700 тыс. р. (Переписка К. М. Базили и А. Н. Муравьева. 2005. С. 62; в других источниках — 300 тыс. р.). Успешность московской миссии повлияла на решение Афанасия V о назначении И. своим преемником в нояб. 1838 г. Перед отъездом в К-поль И. был вновь приглашен в С.-Петербург, где, посетив вместе с членами Святейшего Синода Зимний дворец, передал в дар императору перламутровую модель Кувуклии и получил «в ознаменование долговременного пребывания в России» панагию с бриллиантами и изумрудами.

Круг обязанностей И. по возвращении из России остался прежним — контроль за доходами Иерусалимской Церкви, своевременное получение денег от принадлежавших Церкви метохов (русских, молдавских и валашских, грузинских) и распределение полученных средств.

Когда 16 дек. 1844 г. скончался патриарх Афанасий, К-польский Синод попытался выдвинуть на Иерусалимский престол своего кандидата. Главным аргументом против И. стала его «приверженность России». Великий везир отклонил его кандидатуру на Патриаршество. Российским дипломатам удалось добиться от Порты согласия лишь на то, чтобы патриарх был избран Иерусалимским Синодом из рядов палестинского клира. Новым патриархом стал архиеп. Лиддский Кирилл (*Кирилл II*), а И. остался в К-поле в качестве его представителя и управляющего имениями Св. Гроба в Дунайских княжествах.

В ночь на 24 июня 1850 г. в Дамаске скончался Антиохийский патриарх *Методий*, а 9 окт. того же года его преемником был избран И. (РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Ед. хр. 1351. Л. 12–13). Из переписки русских дипломатов становится ясно, что посланник в К-поле В. П. Титов и бейрутский генконсул К. М. Базили «проводили» И. как «свою» кандидатуру. Свт. *Филарет (Дроздов)*, митр. Московский, сообщал, что клир Антиохийской Православной Церкви (АПЦ) через посредство И. передал К-польскому патриарху и Синоду прошение о назначении преемника почившему патриарху Методию без указания имени, однако

адресату послание было доставлено уже со вписанной в него кандидатурой И. (*Филарет (Дроздов)*. 1886. С. 185). Архим. *Порфирий (Успенский)*, начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме, пишет, что И. был избран старанием Синайского архиеп. Констанция и консула Базили (*Порфирий (Успенский)*. 1896. С. 309–310). Архиеп. Констанций (бывш. патриарх К-польский), будучи управляющим в 1840–1850 гг. делами АПЦ в К-поле, получал на имя К-польского патриарха письма из Дамаска о выборе кандидата. Вероятнее всего, И. был занесен в «списки» К-польского Патриархата в качестве «потенциального патриарха», и ему оставалось лишь терпеливо дожидаться, когда «за послушание» грекам-фанариотам придет пора вступить на ту или иную из освободившихся кафедр.

30 марта 1851 г. новый патриарх прибыл в Дамаск. Как только дамаские христиане узнали, что все деньги, оставшиеся от предшественника, И., по его словам, израсходовал на выборы, они в знак протеста разобрали крышу недостроенной патриаршей церкви. Когда прибывший из Бейрута Базили пытался усмирить их именем рус. императора, ему было сказано, что рус. денег в Дамаске и не видели, т. к. все они поступают на нужды патриарха (Там же. С. 119). В сент. 1851 г. И. воспользовался отсутствием патриарха Кирилла и отправился в Иерусалим под предлогом свидания со своим воспитателем, старцем Анфимом, а в действительности желая узнать, есть ли у него шанс вернуть Иерусалимский престол. Но уже через неделю он под давлением архим. Порфирия и генконсула Базили был вынужден покинуть Св. град и вернуться в Сирию.

В этот период АПЦ остро нуждалась в грамотном духовенстве. Но в то время как католич. и протестант. иерархи возводили церкви и основывали мон-ри, становившиеся вполн. учебно-просветительными центрами, И. медлил, хотя средства были ему предоставлены. Как известно из писем Базили от мая–июня 1852 г., Иерусалимский патриарх начал выдавать по 30 тыс. пиастров ежегодно на уч-ща в Антиохийских епархиях, а по разрешению Святейшего Синода РПЦ было доставлено более 4 тыс. р. серебром — проценты с капитала, собранного Илиупольским митр. Неофитом (Переписка К. М. Базили

и А. Н. Муравьева. С. 89–91). Патриарх был непопулярен у араб. паствы, с первых же месяцев обвинявшей его в пренебрежении к нуждам арабов, в аморальном поведении и присвоении рус. милостыни, к-рая бесконтрольно использовалась им для личного обогащения. Последнего И. не скрывал — по словам архим. Порфирия, в сент. 1851 г. И. ему «исповедался, что принял Антиохийский Престол единственно в чаянии пособий из Москвы» (*Порфирий (Успенский)*. 1896. С. 143).

Сер. XIX в. стала временем кризиса архаичной османской экономики. Разорение мусульм. ремесленников и торговцев происходило на фоне процветания христ. «среднего класса», выступавшего посредником западных кампаний. Постоянным негативным фактором являлись нестабильность религиозно-этнических отношений и междоусобицы, к-рые провоцировала Высокая Порта. Социальная и конфессиональная напряженность усугублялась отменой в 50-х гг. традиц. ограничений христ. культа. С этого времени допускались колокольный звон, установка крестов над церквами, пышные, с т. зр. мусульман, крестные ходы и др. христ. церемонии. Эти противоречия спровоцировали беспрецедентные по масштабам и числу жертв религиозные столкновения — *друско-маронитский конфликт* 1841–1860 гг., погромы в Маалуле и Халебе 1850 г., *дамасскую резню* июля 1860 г. Особенной жестокостью отличалось истребление христиан в Дамаске: было убито неск. тысяч чел., сожжены все церкви в городе, а также патриаршая резиденция и находившаяся в Патриархии б-ка древних рукописей и книг. Среди погибших был крупнейший писатель и проповедник того времени свящ. Юсеф Муханна аль-Хаддад (память жертв дамаской резни АПЦ ежегодно совершает 10 июля). И. не пострадал, т. к. в тот момент находился за пределами Сирии.

События вызвали возмущение всей христ. Европы, что дало повод Франции ввести войска в Ливан. В России были осуществлены благотворительные сборы в пользу жертв погромов — в течение месяца от открытия подписки было собрано и отправлено 18 тыс. р. (*Филарет (Дроздов)*. 1869. Письмо от 18 сент. 1860). Средства поступали в распоряжение созданного при генконсульстве в Бейруте Русского Комитета для оказания



материальной помощи пострадавшим (Действия Рус. комитета. 1863. С. 106–109). Османское правительство, не желая давать повод для европ. интервенции, сурово наказало виновных и выплатило христианам значительную денежную компенсацию (65 тыс. тур. лир). Нецелевое использование И. поступивших в церковную казну средств вновь вызвало критику в арабо-правосл. среде. Ситуацию усугубил тот факт, что в 1864 г. правителем Румынии А. Й. Кузой был издан закон о секуляризации монастырских земель с уплатой единовременной компенсации св. местам, в результате чего АПЦ в числе проч. Вост. Церквей лишилась значительных финансовых поступлений.

В посл. трети XIX в., по мере распространения в странах Леванта национальных идеологий, обострились противоречия между греч. иерархией и правосл. арабами. Араб. паства АПЦ добивалась расширения своего участия в церковной жизни, выступая против греч. гегемонии в Патриархате. Наиболее ярким проявлением греко-араб. антагонизма в 60-х гг. стал 7-летний спор по поводу кандидатур на замещение Бейрутской кафедры. И. дважды пытался поставить митрополитом Бейрута архимандрита-грека из своего окружения, однако из-за бурных протестов араб. населения вынужден был отказаться от своего намерения и возвел в митрополиты араба Гавриила (Шатилу), настоятеля Антиохийского подворья в Москве (1870).

После одностороннего провозглашения в февр. 1872 г. автокефального Болгарского Экзархата иерархи греч. Поместных Церквей собрались в К-поле (сент. 1872) и объявили Болгарскую Церковь «пребывающей в схизме». И., как считается, изначально не был сторонником наложения анафемы на болгар, однако уступил давлению националистической фанариотской среды. Единственным участником Собора, не поддержавшим отлучение болгар, был Иерусалимский патриарх Кирилл, к-рый в свою очередь был за это низложен Святогробским братством в нояб. 1872 г. Рус. посол в К-поле гр. Н. П. Игнатъев советовал антиохийским арабам воспользоваться прецедентом для того, чтобы низложить И., голосовавшего на Соборе за объявление болг. схизмы, и избрать патриархом этнического

араба (письмо от 13 дек. 1872; см.: Russian Intrigues. 1877. P. 38).

Группа митрополитов-арабов действительно предприняла попытку низложить И., но османские власти этого не допустили. Рус. послу удалось добиться уступок со стороны И.: патриарх пообещал выделить 21 тыс. р. (менее 5% общей суммы бюджета) на поддержание араб. школ и церквей. В ответ на угрозу гр. Игнатъева, что впредь рус. помощь АПЦ будет распределяться адресно через бейрутского генконсула, И., опасаясь потери доходов, согласился на создание Национальной комиссии из правосл. арабов, по крайней мере контролирующей школьное образование (*Horwood*. 1969. P. 162). Этот шаг стимулировал развитие национального движения в арабо-правосл. среде. По сведениям В. Н. Хитрово, посетившего Ближ. Восток в 1884 г., в АПЦ из 8 епископов 6 были арабы и только 2 титулярных — греки (*Дмитриевский*. А. А. Императорское Православное Палестинское общество и его деятельность за истекшую четверть века: 1882–1907. М.; СПб., 2008. С. 306).

В год смерти И. (1885) в АПЦ насчитывалось 321 храм, 17 мон-рей, 75 школ. Из церквей только городские были относительно благоустроены и снабжены богослужебной утварью, остальные находились в крайней бедности и были лишены самого необходимого. Сельские школы оставались без материальных средств, хороших учителей, учебных пособий. На весь Патриархат в Бейруте существовали единственная духовная школа, содержавшаяся на средства митр. Гавриила, где обучались 6 учеников, и одна школа для правосл. девочек (*Соколов*. 1901. С. 243).

Оценивая деятельность И. в период его Патриаршества, необходимо признать, что он не был ни богословом, ни выдающимся администратором. Назначение архиереев на вакантные кафедры производилось без к.-л. учета нужд и проблем епархий. Полувековые усилия российских дипломатов (с 1833 до 1885) по продвижению и поддержке т. н. своего кандидата на Востоке не оправдались. Умело соблюдая интересы греч. иерархии и уходя от подозрений Порты по поводу его «русифилии», И. незаметно для рус. дипломатов и иерархов сдерживал финансируемые Россией образователь-

ные программы и одновременно привлекал новые средства в казну Патриархата. После избрания на Антиохийский престол И. фактически заморозил все начинания рус. правительства в интересах правосл. араб. населения. В большой церковно-дипломатической игре, к-рая велась долгие годы с целью усилить влияние России на Ближ. Востоке, российская сторона потерпела поражение. Активная помощь России араб. населению в пределах Антиохийского Патриархата смогла дать реальные результаты лишь после кончины И., когда инициатива перешла к Имп. Палестинскому православному обществу, нашедшему поддержку у новых престолателей АПЦ.

Ист.: РГБ ОР. Ф. 188 [личный фонд А. Н. Муравьева]. Карт. 3. Ед. хр. 11; Карт. 6. Ед. хр. 7, 8, 9; АВР РИ. Ф. 180. Посольство в Константинополе. Оп. 517/1. Д. 743; Действия Рус. Комитета в Бейруте, учрежденного для задачи пособий сир. христианам // ДЧ. 1863. № 4. Изв. и заметки. С. 106–109; *Филарет (Дроздов)*, митр. Письма к А. Н. М[уравьеву]. К., 1869; он же. Собрание мнений и отзывов, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1886; ХЧ. 1873. № 1. С. 165; № 3. С. 568–573; № 4. С. 778–779; № 6. С. 358–359; *Антоний (Капустин)*, архим. Из Константинополя: Нечто об Иерофее и Прокопии // Гражданин. 1874. № 31; Обзорение церковных событий на Востоке / Н. Д. // ПО. 1874. № 10. Изв. и заметки. С. 507–508; Russian Intrigues: Secret Despatches of General Ignatieff and Consular Agents of the Great Pan-Slavic Societies. L., 1877; *Муркос* Г. А. Мнение правосл. арабов о греко-болгарской распри // ПО. 1880. Т. 3. № 9. С. 164–179; [Некролог] // ЦВ. 1885. № 15. Ч. неофиц. С. 259; Мат-лы к истории Иерусалимской Патриархии. Выписки из дел архива Св. Синода: 1814–1844 гг. Т. 1. Ркп. // Б-ка ИППО. [Шифр] Б. III. № 512; Правосл. школы в Дамаске // СИППО. 1895. Т. 6. Вып. 5. С. 516–518; *Порфирий (Успенский)*, еп. Книга бытия моего. СПб., 1896. Т. 4. Passim; *Каттерев* Н. Ф. Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством. СПб., 1898. Ч. 2: В текущем столетии (1815–1844). С. 589–602, 648–649; Переписка К. М. Базили и А. Н. Муравьева / Подгот. и примеч.: И. Ю. Смирнова // ППС. 2005. Вып. 103. С. 43–103; *Румановская* Е. Л. Два путешествия в Иерусалим в 1830–1831 и 1861 годах. М., 2006; Переписка Иерофея, архиеп. Фаворского, с А. Н. Муравьевым (1833–1848) / Подгот. и примеч.: И. Ю. Смирнова // ППС. 2007. Вып. 105. С. 278–362; Из переписки А. Н. Муравьева и митр. Филарета (Дроздова) с Патриархом Иерофеем / Подгот. и примеч.: И. Ю. Смирнова // Там же. 2008. Вып. 106. С. 252–273.

Лит.: *Соколов* И. И. История греч. Церквей в XIX в. // История Православной Церкви в XIX веке. СПб., 1901. М., 1998⁹. Кн. 1: Правосл. Восток / Изд.: А. П. Лопухин; *Φειδάς* Βλ. *Ἰω. Ἱεροφείδης* // ΟΗΕ. Т. 6. Σ. 808–809; *Horwood* D. The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1914: Church and Politics in the Near East. Oxf., 1969; *Крымский* А. Е. История новой араб. лит-ры, XIX — нач. XX в. М., 1971; *Лисовой* Н. Н. Рус. духовное и полит.





присутствие в Св. Земле и на Ближ. Востоке в XIX — нач. XX в. М., 2006; Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю. Иерофей, Патриарх Антиохийский, и его деятельность по материалам рос. архивов. Ч. 1 // ППС. 2007. Вып. 105. С. 209–277; Ч. 2 // ППС. 2008. Вып. 106. С. 193–251; *они же*. Рос. дипломатия и избрание Восточных Патриархов // Российская история. М., 2009. № 1. С. 5–25.

Н. Н. Лисовой, К. А. Панченко,
И. Ю. Смирнова

ИЕРОФЕЙ (ок. 1815 — 11.06.1882, Иерусалим), патриарх Иерусалимский (с 29 июня 1875). О жизни И. до его вступления на Патриаршество известно крайне мало. Грек по происхождению. Некоторое время он был настоятелем Святогробского подворья в Смирне (Измире). На момент избрания в патриархи И. был архимандритом.

И. вступил в управление Иерусалимской Православной Церковью (ИПЦ) в сложный период. Влияние рус. и европ. культуры на правосл. народы, входившие в состав Османской империи, и как следствие — пробуждение у них национального самосознания привели во 2-й пол. XIX в. к тяжелому кризису в правосл. сообществе Османской империи, конфликтам между греч. иерархией Поместных Церквей и их иноязычной паствой (балканскими славянами, правосл. арабами). В 60-х гг. XIX в. болгары добивались выхода из-под юрисдикции К-польского патриарха и создания автокефальной Церкви. Их поддерживали известный рус. дипломат, посол в К-поле гр. Н. П. *Игнатьев* и значительная часть российской общественности. В 1872 г., после провозглашения автокефального Болгарского Экзархата, в К-поле был созван Собор с участием представителей Александрийской, Антиохийской и др. Поместных Церквей, на к-ром греч. иерархи приняли решение об отлучении болгар от Церкви как схизматиков. Иерусалимский патриарх *Кирилл II* был единственным неподписавшимся под соборным определением, за что был 7 нояб. низложен с престола *Святогробским братством*. РПЦ уклонилась от прямого вмешательства в решение как болг., так и иерусалимского вопроса, но российская дипломатия поддерживала Кирилла и инспирировала выступления правосл. арабов в его защиту. Однако османские власти приняли сторону Святогробского братства, 6 дек. 1872 г. Кирилл был выслан под стражей из

Палестины и отправлен в ссылку на один из островов Мраморного м., а новым патриархом утвержден ставленник святогробцев *Прокопий II*. Россия не признала Прокопия и секвестировала доходы с имений Святогробского братства в Бессарабии, которые составляли существенную часть бюджета ИПЦ. Святогробцы со своей стороны быстро растратили деньги, оставшиеся в патриаршей казне после Кирилла, и, столкнувшись с финансовыми проблемами, искали пути примирения с Россией и возвращения доходов с бессарабских имений.

К осени 1874 г. обозначился компромиссный вариант: Россия соглашалась признать новую кандидатуру на Патриаршество вместо Кирилла и Прокопия при условии офиц. примирения Иерусалимского патриарха с Кириллом, объявленным схизматиком и отлученным от Церкви. Иерусалимский Синод и Святогробское братство почти единогласно обратились к Порте с требованием о низложении патриарха Прокопия. 26 февр. 1875 г. он отрекся от престола.

Для избрания нового предстоятеля список 18 кандидатов, выдвинутых Святогробским братством, был отослан в Порту, где из них было утверждено 6. 7 мая 1875 г. на заседании выборщиков в Иерусалимской Патриархии в присутствии иерусалимского губернатора из 6 кандидатур было выбрано 3, из которых в тот же день при окончательном избрании в храме Воскресения Христова большинство голосов получил И. (описание процедуры см.: *Антонин (Капустин)*. 1875). В течение последующих 3 недель Порта не давала ответа, И. тоже молчал. Лишь 22 июня состоялся его торжественный въезд в Иерусалим. Неделю спустя, в праздник апостолов Петра и Павла, в храме Воскресения Христова произошло редкое, для XIX в. небывалое событие — поставление Иерусалимского патриарха из архимандритов, притом архиереями, под начальными ему. Так, вопреки желанию арабов и российской дипломатии видеть патриархом Нифонта, митр. Назаретского, греки возвели на престол И., зная его невластный характер и стремясь полностью контролировать финансы и политику ИПЦ. Правосл. арабы обратились к тур. правительству с жалобой, в к-рой требовали открыть им

доступ в Святогробское братство, передать народное образование в ИПЦ под совместный контроль духовенства и мирян и предписать архиереям жить в своих епархиях, а не в Иерусалиме. В нояб. 1875 г. И. объявил о готовности снять отлучение с Кирилла и принять большинство требований арабов. Однако, несмотря на жесткую позицию гр. Игнатьева, который обещал возвращение бессарабских доходов только после примирения патриарха с Кириллом, И. затягивал решение этого вопроса, опасаясь вызвать недовольство османского правительства в условиях обострения русско-тур. отношений. Только после начала русско-тур. войны и отъезда российских дипломатов (апр. 1877) И. вернул Кирилла в лоно Церкви (за 4 месяца до его смерти). 19 апр. Иерусалимский Синод конфиденциально сообщил К-польскому патриарху Иоакиму III о своем решении восстановить патриарха Кирилла в звании члена Святогробского братства и ввести его в молитвенное общение с ИПЦ. 22 апр. бывш. патриарху была отправлена мирная грамота, подписанная всем Святогробским братством.

Война 1877–1878 гг. прервала рус. паломничество в Св. землю, что усугубило финансовые проблемы Патриархии. Хотя после войны 75% поступлений с бессарабских имений было возвращено И., ИПЦ оставалась в сложном финансовом положении. Под предлогом экономии И. еще в 1876 г. закрыл богословскую школу Св. Креста (вновь открыта в конце его Патриаршества), типографию, урезал все субсидии народным учреждениям. Тем не менее долги Патриархии росли, новые займы и проч. поступления расхищались святогробским священноначалием. И. в разгар финансовых проблем в ИПЦ разместил в зарубежных банках 20 тыс. фунтов стерлингов. Деятельность патриарха вызвала жесткую критику даже в греч. фанариотской печати. Наряду с этим И. по-прежнему подвергался давлению со стороны Святогробского братства, к-рое требовало от него подписать новый устав ИПЦ, передававший все властные полномочия патриарха Синоду. И. долго уклонялся от принятия этих условий, а святогробцы укоряли его в абсолютизме, каким, по их мнению, отличался патриарх Кирилл.

После кончины И. в российской печати появились предположения



о насильственной смерти патриарха, к-рую связывали с внутренними противоречиями в руководстве ИПЦ.

Ист.: *Антонин (Капустин), архим.* Новый Патриарх в Иерусалиме // Церк. летопись «ДБ». 1875. № 30. С. 57–64; № 31. С. 65–80; Моск. Ев. 1875. № 13. С. 118; № 20. С. 183–184; № 25. С. 221; № 28. С. 244; № 40. С. 344; Моск. ЦВед. 1882. № 29. С. 400–401; *Хитрово В. Н.* Православие в Святой земле. М., 1881. С. 54–55, 67–70, 94. (ППС; Т. 1. Вып. 1); *Муркос Г. А.* Интересы России в Палестине // ППС. 2003. Т. 100. С. 86–102.

Лит.: *Κωνσταντινίδης Ιω. Χ.* Ἱερόθεος // ΟΗΕ. Т. 6. Σ. 808; *Hopwood D.* The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1914: Church and Politics in the Near East. Oxf., 1969. P. 190–193; *Лисовой Н. Н.* Рус. духовное и полит. присутствие в Св. земле и на Ближ. Востоке в XIX – нач. XX в. М., 2006. С. 317–318.

К. А. Панченко

ИЕРОФЕЙ [серб. Jerotej] († 17.02.1591), патриарх Печский с 1586 (1587?) г. О И. сохранилось только 2 упоминания: в Минее, которую переписал в 1589 г. в мон-ре Шиштовац иером. Григорий (*Стојановић*. Записи. Књ. 1. № 806), и в Типике мон-ря Ораховица 1590 г., где сообщается, что И. в тот период «престолом Печским добро управлял» (Там же. № 813). Исходя из этих записей, еп. Горно-Карловацкий *Иларион (Зеремский)* сделал вывод, что И. возглавлял Печскую Патриархию после краткого правления патриарха Савватия (Соколовича; 1585–1586) и до восшествия на престол 15 июля 1591 г. патриарха Филиппа (Соколовича; † 1592) (*Иларион, еп. Горно-карловачки*. Српска патријаршија од 1557–1592 гг. // Гласник Српске правосл. патријаршије. Сремски Карловци, 1931. С. 39).

Лит.: Српски јерарси. С. 219; *Слијепчевић*. Историја. Књ. 1. С. 319.

ИЕРОФЕЙ [греч. Ἱερόθεος], иером. из К-поля (2-я пол. XIII в.). О происхождении И. нет сведений; вероятно, он принял монашество в обители на Латрской горе в М. Азии и учился у *Никифора Влеммида*. До 1275 г. жил в одном из мон-рей недалеко от Эфеса. После низложения в 1265 г. К-польского патриарха *Арсения Авториана*, когда группа его сторонников объявила о разрыве отношений с К-польской Патриархией и визант. имп. Михаилом VIII Палеологом, И., хотя и остался в общении с офиц. Церковью, симпатизировал арсенитам. В период с 1263 по 1275 г. в К-поле между И. и папским легатом, епископом Кротонским Николаем, греком, перешедшим в като-

личество, состоялся 1-й диспут об исхождении Св. Духа. После заключения Лионской унии (1274) И. написал ряд полемических произведений с критикой учения о Filioque (Marc. gr. 83. Fol. 211–212; Vat. Barber. gr. 291. Fol. 118–121). Для доказательства исхождения Св. Духа только от Отца И. помимо цитат из Свящ. Писания и Отцов Церкви использовал и собственные умозаключения, представляя отношения между Лицами Св. Троицы в виде различных геометрических построений (*Διάγραμμα Ἱεροθέου*). Резкие и неоднозначные формулировки и методы богословских доказательств И. вызвали споры как среди латинян и сторонников унии, так и среди православных. В 1277–1278 гг. И. был брошен в тюрьму, где в оправдание своих взглядов написал неск. сочинений (Marc. gr. 153. Fol. 203–215). После освобождения (нач. 80-х гг. XIII в.) И. составил речь к имп. Михаилу VIII Палеологу (Marc. gr. 153. Fol. 215–230), а затем «Увещевание против латинян» 2 сторонникам унии – Луке Карнацу, ученику Николая Кротонского, и некоему мон. Нифонту (Laurent. Plut. VII 19. Fol. 55–68), в к-рых назвал латинян еретиками, а сторонников унии – раскольниками, критикуя не только Filioque, но и католич. дисциплинарную практику. Дальнейшая судьба И. неизвестна.

В Ватиканской б-ке сохранилось неск. приписываемых И. литургических произведений (стихиры и канон) и 2 исповедания веры (Vat. gr. 1879. Fol. 146–153, 204–211, 342–354); в рукописях б-ки Иерусалимского Патриархата: 1) снабженный акростихом догматический канон «В обличение говорящих, что Святой Дух исходит и от Сына и делающих Отца и Сына двумя причинами исхождения Духа, либо создающих для Них по отношению к Нему одно целое и смешивающих Лица по примеру Савеллия» (*Κανὼν δογματικὸς εἰς ἔλεγχον τῶν λεγόντων καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐκπορεύεσθαι καὶ ποιοῦντων δύο αἴτια τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν ἐπὶ τῇ ὑπάρξει τοῦ Πνεύματος, ἢ ἐν σύνθετον ἐπὶ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ Σαβέλλιον συγχερόντων τὰ πρόσωπα*. – Hieros. Patr. 121. Fol. 203–209, XIV в.); 2) догматическая стихира 3-го гласа «В обличение и опровержение новых дуборов италийцев, говорящих, что Святой Дух исходит и от Сына»

(*Στιχηρὰ δογματικὰ εἰς ἔλεγχον καὶ ἀποτροπὴν τῶν νέων πνευματομάχων Ἰταλῶν τῶν καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ λεγόντων τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐκπορεύεσθαι*. – Hieros. Patr. gr. 121. Fol. 202); 3) «Исповедальный канон философа монаха Иерофея Господу Нашему Иисусу Христу» 4-го плагального (8-го) гласа (*Κανὼν ἐξομολογητικὸς τοῦ φιλοσόφου Ἱεροθέου μοναχοῦ εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*. – Hieros. Patr. 434. Fol. 171–184, XVI в.). Несмотря на единство темы, тождество авторов антилат. слов и канонов и стихир не доказано. Из всего наследия И. издано только несколько фрагментов его антилатинских сочинений (*Δημητρακόπουλος Α.* Ὁρθόδοξος Ἑλλάς. Λειψία, 1872. Σ. 53–55). Лит.: *Krumbacher*. Geschichte. S. 93–94, 682; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 679; *Ehrhard*. Überlieferung. S. 94; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.* Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη. Βρυξ., 1963¹. Т. 2. Σ. 201–203, 547–548; *Παπαδόπουλος Σ. Γ.* Ἱερόθεος, μοναχός // ΟΗΕ. Т. 6. Σ. 795–796; *Aubert R.* Hérothée [4] // DHGE. Т. 24. P. 426–427.

Р. Б. Буганов

ИЕРОФЕЙ (ок. 1520, Янина – ок. 1602), митр. Монемвасийский (1572 – ок. 1590), друг и соратник К-польского патриарха *Иеремию II Траноса* и буд. патриарха Кирилла Лукариса, Александрийских патриархов *Мелетия I Пигаса* и *Сильвестра*. Учился в Патриаршей школе в К-поле у известного ритора и дидака Феофана Элевулкоса. И. был известен как талантливый каллиграф и переписчик рукописей. В 1569 г. был возведен в сан архимандрита, в 1572 г. поставлен митрополитом Монемвасии (Пелопоннес). В 80-х гг. XVI в. поддерживал патриарха Иеремию II в его борьбе за Патриаршую кафедру против митр. Пахомия Кесарийского и митр. Феолипта Филиппопольского. В 1587–1589 гг. сопровождал патриарха Иеремию II в его поездке по *Западно-норусской митрополии* и в Москву. В сер. 80-х гг. XVI в. Свящ. Синод К-польской Патриархии принял решение об отправке И. для сбора пожертвований в Россию. По неизвестным причинам в поездке отправился и патриарх Иеремию II, И. стал не главой посольства, а одним из спутников патриарха. О пребывании И. в России сообщается в Хронике Псевдо-Дорофея (см. ст. *Хроника Дорофея Монемвасийского*) и 3-й книге Греческих дел Посольского приказа (24 июня 1588 – февр.

1594). По прибытии в Москву вселенский патриарх и его свита были приняты в Кремле царем *Феодором Иоанновичем* (18 июля 1588). Согласно московскому придворному церемониалу, гости побывали у государя «на приезде» и, покидая столицу, «на отъезде». В посольской книге прощальный визит греков в Кремль не зафиксирован, что объясняется либо утратой документа, с к-рого для книги делалась копия, либо утратой части книги. Описание последнего приема Иеремии II у царя Феодора Иоанновича сохранил митр. Арсений Элассонский (Труды и странствования смиренного Арсения, архиеп. Элассонского, и повествование об установлении Московского патриаршества // БТ. 1968. Сб. 4. С. 257–276). В февр. 1589 г. И. в свите патриарха Иеремии II посетил Троице-Сергиев мон-рь. На царских аудиенциях и во время посещения мон-ря И., как и др. греч. иерархи, получил в дар иконы в серебряных окладах, кубки, меха, дорогие ткани и деньги, а также изделия троицкой расписной деревянной посуды.

И. был противником идеи учреждения Патриаршества в Москве. Наряду с др. участниками посольства решительно отвергал предложение о занятии Иеремией II московской Патриаршей кафедры. И. доказывал, что Иеремия не может остаться в Москве, т. к. он не знает языка и местных обычаев, и не должен совмещать руководство 2 престолами как *διεπίσκοπος*. Когда же Иеремии было предложено занять древний престол во Владимире, И. в негодовании заметил, что «это было место хуже Кукуса» (куда в свое время был сослан свт. Иоанн Златоуст). Московский акт об учреждении Патриаршества в России И. подписывать отказывался, «дабы не разделилась Церковь Божия и не произошла великая схизма»; однако, видя согласие патриарха и бесполезность сопротивления, документ подписал (подробнее о поездке Иеремии II на Русь и учреждении Патриаршества в Москве см. ст. *Иеремия II*).

Пребывание И. в Москве в 1588–1589 гг. засвидетельствовано еще в неск. источниках. К ним относится запись митр. Арсения Элассонского в греч. Триоди митр. Фотия (ГИМ. Син. греч. № 462), а также пометы самого И. в рукописи, позднее вошедшей в состав сборника из б-ки Иерусалимского Патриархата (Hieros.

Patr. 111). В 1588 г. он переписал часть рукописи: «В лето 7097-е (1588), сентября 17-го, во вторник. Митрополит Иерофей, в Москве». Покидая Москву в мае 1589 г., он увез рукопись с собой и, остановившись в Валахии, уже в 1591 г. дополнил ее текстами *Иосифа Вриенция* и др. сочинений. На л. 396 об. он записал: «Иерофей митрополит Монемвасии, в лето 7099-е (1591), июня 10-го, в Валахии, на пути из России». Из Валахии в К-поль И. не вернулся и, т. о., не мог подписать синодальное постановление 1590 г. об учреждении Патриаршества в России. Подпись на синодальной грамоте сделана не его рукой, что подтверждается и палеографическим анализом. Офиц. посланником вост. Церквей в России с актом об утверждении Московского Патриаршества стал митр. Дионисий Тырновский. По-видимому, в 1590 г. И. был вынужден оставить Монемвасийскую кафедру, к-рую в 1592 г. занимал уже его преемник Геннадий. Т. о., с нач. 90-х гг. XVI в. И. не участвовал в делах вселенской Патриархии. Синодальный акт 1593 г., подтверждающий статус Русской Патриаршей кафедры, подписал Монемвасийский митр. Лаврентий. Возможно, И. оставался в Дунайских княжествах, откуда и приехал вторично в Москву в сер. 90-х гг. XVI в. Здесь он переписал ок. 250 листов сборника сочинений блж. Августина для иерусалимского иером. Дамаскина (СРPolit. Bibl. Patr. 147, кон. XVI в.), оставив собственноручную запись: «В лето 7105-е (1596), индикт 10-го, сентября 11-го. В Москве. Иерофей Монемвасийский кир Дамаскину иеромонаху святого града Иерусалима». Это единственное свидетельство о 2-м пребывании И. в России. Рус. источники того времени, к-рые могли бы дополнить краткую информацию рукописных помет И., утрачены. Рукопись 1588 г. (ныне хранящаяся в Иерусалиме), с к-рой И. вернулся в Россию, была оставлена им Арсению Элассонскому для последующей отправки в К-поль в качестве вклада на помин души. Поручение И. косвенно подтверждает тот факт, что контакты бывш. Монемвасийского митрополита с К-полем прервались. В 1603 г., после кончины И., рукопись была отослана Арсением Элассонским в К-польскую Патриархию.

Ист.: ГИМ. Син. № 703; Сб. исторический, 2-я пол. XVII в.; *Crusius M. Turcograeciae libri*

*octo. Basileae, 1584; Διορόθεος Μονεμβασίας, μτρ. Βιβλίον ιστορικόν. Επετίστην, 1631; Historia politica et patriarchica Constantinopoleos / Ed. I. Bekker. Bonnac, 1849; Kresten O. Das Patriarchat von Konstantinopel im ausgehenden 16. Jh.: Der Bericht des Leontios Eustratios im Cod. Tyb. Mb. 10. W. etc., 1970; Посольская книга по связям России с Грецией (правосл. иерархами и монахами): 1588–1594 гг. / Подгот. изд.: М. П. Луккичев, Н. М. Рогожин. М., 1988. Лит.: Тырновский Ф. А. Изучение визант. истории и ее тенденциозное приложение в Др. Руси. К., 1876. Вып. 2. С. 69, 71–73, 105, 191; Кантерев И. Ф. Характер отношений России к правосл. Востоку в XVI–XVII ст. Серг. П., 1914². С. 34–60; Γρηγόριος Τ. Α. Γερόθεος μτρ. Μονεμβασίας // ΘΝΕ. 1965. Т. 6. Σ. 796–798; Лебедева И. Н. Поздние греч. хроники и их рус. и вост. переводы. Л., 1968. (ИПС; Вып. 18(81)); Hamick C. Le métropolitte Hierotée de Monembasie et son rôle dans l'éclection du patriarcat de Moscou // RES. 1991. Vol. 63. N 1. P. 207–215; *idem*. Hierotée mét. de Monembasie [6] // DHGE. 1993. T. 24. Col. 429–431; Фошкин Б. Л. Греч. рукописи и док-ты в России в XIV – нач. XVIII в. М., 2003. С. 32–33, 46–47, 378–379, 382, 398.*

Н. П. Чеснокова

ИЕРОФЕЙ (Афонин, искаженное Афоник; 2-я фамилия – Федотов) Тимофей Дмитриевич; 26.04.1893, дер. Погореловка Перемышльского у. Калужской губ. – 16.05.1928, г. Вел.



Сщмч. Иерофей (Афонин), еп. Никольский. Бутырская тюрьма. Фотография. 1925 г.

Устюг, ныне Вологодской обл.), еп. Никольский. Из крестьянской семьи. По имеющимся сведениям, воспитывался в школе для мальчиков-сирот при *Белогорском во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-ре* Пермской епархии. Окончил ДС. Некоторое время жил в миру, учительствовал; испытывал тяжелые душевные переживания, вернулся «со слезами» в Белогорский мон-рь. Принял монашеский постриг с именем Иерофей. Исполнял послушание регента. Был рукоположен во иерея. После



закрытия мон-ря служил в Пермской епархии.

С нояб. 1922 г. в Уфимской епархии действовала автокефалия, провозглашенная временно управлявшим епархией Томским еп. *Андреем (Ухтомским)* и подтвержденная епархиальным съездом. Автокефалия была вынужденной мерой после ареста Патриарха Московского и всея России свт. *Тихона* из-за угрозы захвата власти в Церкви обновленцами. В связи с арестами правосл. архиереев в Уфимской автокефальной епархии происходили тайные епископские хиротонии. В кон. мая или в июне 1923 г., уже после ареста еп. Андрея, назначенные им викарии Уфимской епархии Давлекановский еп. *Иоанн (Поярков)* и Аскинский еп. *Серафим (Афанасьев)* хиротонисали И. во епископа Тайгинского. И. стал викарием Томской епархии, но на кафедру не выехал. Не ранее сер. июля 1923 г., после получения в Уфе известий об аресте Нижнетагильского еп. Льва (Черепанова), управлявшего также приходами Екатеринбурга, Шадринска (Екатеринбургская епархия), Осы и Оханска (Пермская епархия), И. был назначен на новоучрежденную Шадринскую викарную кафедру Екатеринбургской епархии, где он оказался единственным правосл. архиереем.

Через нек-рое время хиротония И. была признана Патриархом Тихоном. Имеются свидетельства, что И. посетил Москву, где 23 сент. вместе с Патриархом Тихоном принял участие в хиротонии Лужского еп. *Мануила (Лемешевского)*. 27 сент. был назначен свт. Тихоном временно управляющим Екатеринбургской епархией. 12 дек. 1923 г. определением Патриарха и Свящ. Синода стал епископом Сызранским, викарием Самарской епархии, 28 дек. того же года — епископом Спасским, викарием Казанской епархии, в нач. 1924 г. — епископом Енисейским, викарием Красноярской епархии. И. не выезжал на места назначений, оставался в Шадринске. Вероятно, невыполнение И. определений Патриарха и Синода было связано с какими-то ограничительными мерами Шадринского окружного отдела ОГПУ.

19 марта 1924 г. Патриарх Тихон назначил И. епископом Никольским, викарием Великоустюжской и Усть-Вымской епархии. И. прибыл в Никольск в кон. марта 1924 г., в ка-

нун Вербного воскресенья, к-рое приходилось на 1 апр. по н. с. На первой же всенощной службе он сказал прихожанам, что является правосл. архиереем и послан к ним Патриархом Тихоном. И. вел себя осторожно, опасаясь ареста, не рассказывал о прежнем служении. У близких к владыке лиц складывалось впечатление, что с предыдущего места он уехал тайно, даже не снявшись с военного учета, что вызвало вопросы в военкомате Никольска. Офиц. вступление в должность викарного епископа состоялось 25 апр. 1924 г.

И. поселился в сторожке при Сretenском соборе Никольска. Любил продолжительные уставные богослужения: служил неспешно, торжественно; часто пел на клиросе, за каждой службой говорил долгие проповеди, проникнутые горячим религ. чувством, сумел привлечь в храм множество людей. На архиерейские службы в Никольск съезжалось много верующих, к-рым разрешалось ночевать в храме. После службы И. с каждым, кто к нему приходил, разговаривал отдельно, не считаясь со временем, отчего иногда беседы заканчивались далеко за полночь. В Никольске И. служил только на праздники, в остальное время объезжал приходы в сопровождении созданного им хора певчих и совершал богослужения в сельских и городских церквях. Он проводил в сельских церквях и деревенских избах доверительные групповые беседы с крестьянами, иногда в течение всей ночи. Результатом этой подвижнической деятельности стали глубокое почитание и огромная популярность епископа, по праву называвшегося «народным архиереем». Основным принципом архипастырского служения И. была опора на народ, и он сумел сплотить его вокруг Церкви. И. постепенно удалось сформировать актив из наиболее преданных вере и Церкви крестьян, проживавших в разных селениях Никольского р-на. Они помогали И. собирать помощь в случае денежной нужды, оповещали население, когда и где будет служить И., распространяли его послания к прихожанам и проч. Важнейшей формой церковно-организационной деятельности владыки стало создание правосл. сестричества. Девушкам, к-рых он посвящал в т. н. апостолиц (или апостолиц), разрешалось на богослужении носить особые косынки бе-

лого цвета (апостолицы). При посвящении в апостолицы девушки давали обещание вести благочестивую жизнь: часто посещать богослужения, больше времени посвящать молитве, не ходить на деревенские беседы, собрания, не слушать агитаторов, не участвовать в спектаклях и др. мероприятиях, организуемых комсомольцами, безбожниками и проч.; при этом они могли выходить замуж с благословения архиерея. И. называл апостолиц своей «армией спасения», «белым комсомолом», поскольку сестры (к 1926 в Великоустюжской епархии их было ок. 500 чел.) оказывали серьезное духовное влияние на молодежь в деле охранения веры и правосл. традиций.

В проповедях и духовных беседах с крестьянами И. обращал особое внимание на необходимость нравственного совершенствования и жизни в соответствии с заповедями Божиими, на религ. воспитание детей. Он часто говорил о взаимоотношениях Церкви и советской власти, открыто оценивая последнюю как власть антихриста, которая подвергла Церковь невиданным гонениям и притеснениям. При этом архиерей считал, что надо руководствоваться декретом «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», т. е. не вмешиваться в дела власти и не допускать вмешательства власти в церковные дела; поскольку эта власть сильна, верующим нужно исполнять ее требования в отношении уплаты налогов, службы в армии и проч., не уступая лишь в главном — в защите Церкви, а в остальном следует положиться на волю Божию.

Немалые усилия И. прилагал для укрепления состава духовенства Никольского викариата, рукополагая во диаконы и священники стойких в вере крестьян; причем нек-рые хиротонии уже в это время являлись тайными. Владыка принимал в клир епархии священнослужителей после освобождения из заключения в тюрьмах и на Соловках. По нек-рым оценкам, он совершил тайные монашеские постриги не менее 30 монахинь, в т. ч. из апостолиц.

От подчиненного ему духовенства И. требовал приобщения крестьян к вере, строгого соблюдения всех религ. праздников и обрядов, участия в крестных ходах. Стремясь к более глубокому воцерковлению прихожан, И. ввел практику проведения в хра-





мах предварительной общей исповеди с разъяснением народу природы и сущности греха. Следуя древней правосл. традиции, он соборовал всех находившихся в храме, помимо совершения таинства над тяжелобольными на дому. За эти т. н. новшества («общее соборование, общие исповеди, допущение снаья в храмах, панибратство с мирянами, частые разъезды по деревням») клир кафедрального собора критиковал владыку, обращался с жалобами к Патриарху Тихону.

И. предпринял попытку создать органы управления Никольским викариатом и в июле 1924 г. обратился в Никольский райисполком с просьбой о регистрации епископской кафедры. Ходатайство не было удовлетворено и послужило в последующем основанием для обвинений И. в «присвоении административных, публично-правовых функций и прав юридического лица по управлению епархии без регистрации этого управления в надлежащих органах власти». В окт. было начато следствие по делу И., его вызывали на допросы к уполномоченному ОГПУ по Никольскому р-ну Рыкову. Недовольство властей вызывала активная борьба И. против местных обновленцев, к-рых он отлучал от Церкви. Внимание властей к И. еще более усилилось в связи с тем, что с осени 1924 г. на него были возложены обязанности временно управляющего Великоустюжской епархией после ухода на покой Великоустюжского архиеп. сщмч. *Алексия (Бельковского)*. К И. обращались за окормлением и приходы на территории Коми (Зырян) автономной области.

Усилившиеся разногласия с духовенством Сретенского собора, к-рое в конфликте с властями заняло двойственную позицию, вынудили владыку примерно в дек. 1924 г. перейти служить в Казанский храм Никольска, он поселился в келье рядом с алтарем. 27 дек. И. был приговорен Народным судом 1-го участка Никольского р-на к 6 месяцам принудительных работ без содержания под стражей, замененных штрафом в 200 р. золотом. Никольская кафедра как религ. объединение решением суда была объявлена ликвидированной.

И. подал кассационную жалобу на приговор суда в Северо-Двинский губ. суд. 25 февр. 1925 г. губ. суд при-

знал, что «в действиях, приписываемых обвиняемому Афонину, нет состава уголовно наказуемого деяния», и расценил решение Народного суда о ликвидации епархиального управления как «несоблюдение декрета об отделении церкви от Государства». Приговор народного суда был отменен, и уголовное дело за отсутствием состава преступления прекращено. Однако 1 апр. того же года Северо-Двинский губотдел ОГПУ принял решение возобновить следствие «на предмет установления самовольного управления епископом Иерофеем епархией без регистрации своего управления в соответствующих органах гражданской власти».

У И. был произведен обыск, и 17 апр. он был вызван к уполномоченному ОГПУ Рыкову. На допросе И. заявил: «...епархией как таковой не управляю... канцелярии при мне как таковой не имеется... мои административные функции в управлении епархией выражаются лишь только в рукоположениях». Однако И. не стал скрывать, что к нему, «как к епископу, приходили по церковным делам не только из Никольского уезда, но приходили и из других уездов». При предъявлении обвинения И. записал в протоколе: «Виновным себя в присвоении административных публично-правовых функций и прав юридического лица по управлению епархией, а также присвоении должностного лица — не признаю, т. к. церковь от государства отделена — и писание мной благочинным округов предписаний церковного характера считаю правильным». У И. была взята подписка о невыезде.

В июне 1925 г. Северо-Двинский губотдел ОГПУ направил в Москву доклад об «антисоветской деятельности» И. 19 авг. того же года Секретный отдел ОГПУ поручил Северо-Двинскому губотделу собрать на епископа компрометирующий материал и передать дело в Москву «вместе с личностью» для последующей адм. высылки. 1 сент. И. был вызван из Никольска в Вел. Устюг и арестован в здании губотдела ОГПУ. 14 сент. он был доставлен в Москву и помещен в Бутырскую тюрьму. И. находился в одной камере с уголовниками, к-рые вначале издевались над ним, но затем стали хорошо к нему относиться, нек-рые даже делились своими передачами.

Верующие Никольска и окрестных сел обращались во ВЦИК с неск. хо-

датайствами об освобождении И. и о его возвращении на кафедру. С ходатайством, подписанным 2 тыс. прихожан, ездили в Москву делегаты от общины никольского Сретенского собора. Одновременно следствие признало, что в сфабрикованном в Вел. Устюге деле «не имеется тяжелых улик против обвиняемого». 21 нояб. 1925 г. Коллегия ОГПУ приняла решение об изменении в отношении И. меры пресечения: с него взяли подписку о невыезде из Москвы (подписка была отменена только с прекращением следственного дела 31 янв. 1928). Тем не менее уже в нач. 1926 г. И. вернулся в Никольск. В Крещенский сочельник при встрече с паствой в Казанском храме он сказал: «Стены тюрьмы были мне храмом Божиим... Я и там возносил свои горячие молитвы о вас ко Господу» (*Данилушкин, Данилушкина. 2001. С. 469*).

С 1926 г. в связи с арестом и высылкой Великоустюжского еп. *Иринарха (Синеокова-Андреевского)* И. вновь временно управлял Великоустюжской епархией, пребывая гл. обр. в Никольске. Он продолжал защищать Православие, собирать народ вокруг Церкви. Весной 1927 г. владыку часто вызывали на допросы, распространились слухи о его высылке. В пятницу Светлой седмицы, 29 апр., отслужив на праздник иконы Божией Матери «Животворящий Источник» литургию в кладбищенской Покровской ц. Никольска, И. объявил пастве, что вынужден ее оставить, т. к. его вызывают в Вел. Устюг в губотдел ОГПУ. Последовала бурная реакция прихожан, к-рые кричали, что не отпустят владыку и сумеют его защитить. Затем верующие (почти 300 чел.) направились к зданию канцелярии уполномоченного ОГПУ по Никольскому р-ну с требованием прекратить притеснения архиерея. Чтобы пресечь начинающиеся волнения, уполномоченный ОГПУ пришел вместе с народом в собор и заверил собравшихся, что «никто Иерофея не задевает и никуда его не вышлют».

Уполномоченный ОГПУ Соснин, в прошлом послушник Коряжемского Николаевского мон-ря Вологодской епархии, зная о намерении властей арестовать И., посоветовал ему выехать на какое-то время в отдаленный район губернии и не являться по вызову в Вел. Устюг. Той же ночью владыка покинул город и в течение





полугода скрывался от властей в деревнях на территории Кумбисерского сельсовета Никольского р-на (в 15 км от Никольска). Уполномоченный ОГПУ, знавший о местопребывании архиерея, информировал губотдел ОГПУ, что епископ скрывается неизвестно где, и демонстративно занимался его «розыском». Крестьяне организовали массовый сбор подписей под обращениями к власти «об оставлении Иерофея в Никольске», с к-рыми неск. раз ездили в Москву. Между тем владыка продолжал управлять церковными делами: принимал особо доверенных лиц, проводил тайные богослужения, совершал рукоположения и монашеские постриги. В сент. 1927 г. И. разослал по епархии текст «Декларации» Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Старгородского)*. Его отношение к «Декларации» было крайне негативным.

По нек-рым данным, И. обратился к митр. Сергию с письмом, убеждая его отказаться от компромисса с властями, после чего был уволен на покой. И. было позволено «служение только в одном храме и известном месте исключительно для себя» (Акты свт. Тихона. С. 607). В окт. 1927 г. верующие привезли из Москвы документы, разрешающие владыке служение в Казанской ц. Никольска. Нек-рое время И. не мог четко определиться в отношении к деятельности митр. Сергия, однако позиция части духовенства и мирян Великоустюжской епархии, не согласных с политикой Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, укрепила И. в решимости противостоять действиям митр. Сергия.

4 нояб. 1927 г. И. вернулся в Никольск. Он продолжал управлять Никольским вик-ством, ездил по епархии и открыто заявлял в проповедях и беседах с верующими о том, что не приемлет деятельность митр. Сергия, направленную на компромисс с советской властью, оценивает его политику как своего рода новое обновленчество. И. установил связь с др. оппозиционными митр. Сергию архиереями, неоднократно направлял с поручениями людей к Ярославскому митр. священноисп. *Агафангелу (Преображенскому)* и митр. бывш. Ленинградскому *Иосифу (Петровых)*.

Деятельность И. привела к нестроениям в Великоустюжской епархии. В поддержку митр. Сергия высказа-

лись в кон. нояб. 1927 г. члены Сретенского собора Никольска, что вызвало отделение новой общины кладбищенской Покровской ц. Не согласное с позицией И. духовенство обращалось с жалобами на его действия к митр. Сергию, а также к находившемуся в ссылке Великоустюжскому еп. Иринарху. В дек. 1927 г. митр. Сергей и Временный Свящ. Синод издали указ о назначении на Великоустюжскую кафедру еп. *Софрония (Арефьева)*. Прибыв в Вел. Устюг, еп. Софроний убеждал духовенство подчиниться митр. Сергию, помянуть его имя за богослужением.

В нач. 1928 г. И. совершил поездку в Ленинград, где встречался с одним из руководителей *иосифлянства* — еп. бывш. Гдовским *Димитрием (Любимовым)*. 23 янв. И. заявил еп. Софронию, что никольская паства и духовенство, кроме соборного причта, отложились от митр. Сергия. Одновременно И. сообщил митр. Иосифу, что канонически присоединяет к его группе духовенство и мирян Великоустюжской епархии, утверждая, что делает это по благословению еп. Иринарха, законным заместителем к-рого он якобы является. 25 янв. была получена телеграмма с ответом митр. Иосифа: «Управляйтесь самостоятельно. Наше оправдание: верность митр. Петру. Иосиф» (Архив УФСБ по Вологодской обл. Д. П-6278. Л. 2 об.).

В тот же день владыка составил послания причту и мирянам Великоустюжской епархии об отделении от митр. Сергия, к-рое было разослано по приходам епархии. Разъясняя причины отхода от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, И. обвинял митр. Сергия в том, что под предлогом спасения Церкви он избрал «кривой путь» соглашений и уступок и «оставил прямой, но скорбный путь креста, то есть терпения и твердости», связал Церковь с гражданской властью, внес «политический уклон в церковную жизнь», а также в том, что против своих оппонентов Заместитель Местоблюстителя «пользуется даже не церковной силой».

В свою очередь митр. Сергей считал И. одним из самых радикальных «вождей» иосифлянства (Акты свт. Тихона. С. 647), объявлявших возглавляемому Заместителем Местоблюстителя Церкви неблагополучной и еретической. Действительно, И. выступал с резкими обвинениями

в адрес своих противников, называя сторонников митр. Сергия «коммунистами в рясах», еретиками, «обновленцами»; проповедовал, что «если кто от них [сергиевцев] будет крещен, все равно будет, что выкупались в простой воде, кто если будет причащен, Телом и Кровью, тот примет не причастие, а просто хлеб и вино» (Там же. Л. 219 об.).

Противостояние в Никольском вик-стве приобрело крайние формы, когда еп. Софроний решил посетить Никольск и совершить на Прощенье воскресенье вечернее богослужение в Сретенском соборе. Узнав о прибытии архиерея, более 100 прихожан Казанского храма ворвались в Сретенский собор и препятствовали богослужению; всячески оскорбляли еп. Софронию, пытались стащить с кафедры и избить. Архиерея защитили прихожане собора и вызванная милиция.

10 февр. 1928 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя и Временный Свящ. Синод приняли постановление «О раздорнической деятельности митрополита Одесского Иосифа и епископа бывшего Никольского Иерофея». И. был запрещен в священнослужении. Однако он не подчинился запрещению и продолжил управление Никольским вик-ством и мн. приходами Великоустюжской епархии, где его поминали как правящего архиерея. 29 марта Заместитель Патриаршего Местоблюстителя и Временный Свящ. Патриарший Синод издали деяние, в к-ром извещали о появлении «новой смуты» в лице отделившихся от митр. Сергия архиереев. В их числе был назван И. 11 апр. вышло постановление митр. Сергия и Временного Свящ. Синода по «делу о нестроениях в Ленинградской, Ярославской, Воткинской и Воронежской епархиях». Было указано предать И. каноническому суду правосл. архиереев с запрещением в священнослужении впредь до раскаяния или до решения дела судом архиереев (Акты свт. Тихона. С. 607).

ОГПУ регулярно вызывало И. на допросы, угрожая арестом в случае активной религ. деятельности. В конце Великого поста 1928 г. ок. 3 тыс. верующих больше недели постоянно охраняли И. в Казанском храме. 10 апр. 1928 г. он был задержан, но прихожанам удалось его освободить. Среди верующих начались волнения, они заявляли властям, что





не допустят удаления своего владыки из Никольска. После этого уполномоченный ОГПУ взял у И. подписку о явке 18 апр. в Вел. Устюг. Однако И. принял решение не ехать в Вел. Устюг, где его ждал неминуемый арест, а отправиться по сельским приходам под защиту крестьян. В проповедях И. обосновывал свои действия ссылкой на декрет об отделении Церкви от государства, продолжая утверждать, что власть не должна вмешиваться во внутрицерковные дела, а советское законодательство он соблюдает.

15 апр. на пасхальном богослужении в Казанском храме Никольска владыка пригласил верующих прийти 4–6 мая помолиться в Георгиевский храм с. Дёмина (ныне Никольского р-на Вологодской обл.), где он намеревался служить на праздник вмч. Георгия Победоносца. Вскоре после Пасхи владыка выехал из Никольска, 27 апр. прибыл в дер. Путилово. Он ходил со славой по домам Путилова и окрестных деревень Каино, Княжево и др., вел беседы с крестьянами. В воскресенье 29 апр. И. совершил последнее богослужение в часовне дер. Путилово с участием почти 150 чел. Настроение у преосвященного было тревожно-приподнятое, он предчувствовал приближение испытаний и сказал об этом в проповеди после литургии, еще раз изложив свое видение взаимоотношений Церкви и гос-ва: «Меня власть терзает, во всем преследует, просят, чтобы я был лоялен, но лояльности, по-моему, достаточно и так... Душевной лояльности они от меня не получают» (Архив УФСБ по Вологодской обл. Д. П–6278. Л. 182–182 об.). В понедельник утром 30 апр. владыка приехал в дер. Вырыпаево, а 1 и 2 мая ходил со славой в дер. Вострово, в 5 верстах к югу от Путилова.

2 мая рано утром в Путилово прибыл начальник милиции Никольского р-на Баданин. Узнав о местонахождении архиерея, он проехал в Вострово, арестовал владыку и собирался везти его через Путилово в Никольск. К избе с арестованным подошли крестьяне, посыльные побежали в соседние селения оповестить о случившемся. Начальнику милиции с трудом удалось выехать из Вострова в сопровождении народа. В версте от Путилова процессию встретила толпа крестьян из др. деревень. При въезде в Путилово раздался коло-

кольный звон на часовне, услышав его, жители деревни вышли из домов, собралось более 500 чел. Народ остановил лошадей, оттеснил милицию, забрал владыку и на руках перенес в один из домов, к-рый тут же был окружен верующими, отказавшимися выдать архиерея. Начальник милиции и сопровождавшие его вынуждены были уехать. Однако люди не стали расходиться, охраняли владыку днем и ночью. Женщины молились, пели духовные песни. Как говорили прихожане, опасались, что «владыку от нас увезут, умертвят и больше нам его не видеть». Крестьяне обсуждали планы по отправке архиерея в безопасное место.

Рано утром 4 мая в Путилово прибыл вооруженный отряд для ареста епископа, деревню оцепили солдаты. По сигналу колокола Путиловской часовни собравшиеся из разных сел 300 мужчин и женщин не допустили милицию на крыльцо дома, где ночевал владыка. И. тем временем успел скрыться в соседнее Вострово. На дорогах уже были выставлены кордоны. Распространились слухи о прибытии 2-го отряда для ареста архиерея. Узнав об этом, крестьянки дер. Вострово 5 мая тайно увели И. в лес примерно в 1,5 км от деревни. Лесной шалаш стал его последним убежищем.

6 мая в Путилово прибыл милицкий отряд. Всех жителей собрали на сход, требовали выдать И. под угрозой сжечь село, по избам и дворам произвели обыски. Владыку не нашли, но сотрудники ОГПУ принудили арестованного келейника выдать его. Вечером того же дня для проведения операции из Путилова вышла группа из 5 вооруженных милиционеров. Начальник милиции соседнего с Никольским Кичменгско-Городецкого р-на Гладышев, переодетый крестьянином, вместе с келейником шел к владыке с письмом от верующих, желающих его спасти. За ними следовали милиционеры, чтобы арестовать епископа после получения сигнала об его обнаружении. Одна из прихожанок провела переодетого Гладышева в лес. Увидев епископа, начальник райотдела потребовал поднять руки вверх, угрожая револьвером. Однако от неожиданности владыка стоял неподвижно. Тогда Гладышев выстрелил, тяжело ранив И. в голову. Не сумев вызвать отряд, Гладышев вернулся

в Путилово, оставив истекавшего кровью И. в лесу. На рассвете 7 мая милиционеры вернулись и повезли И. через Вострово и Путилово в Никольск вместе с большой группой арестованных крестьян. Из Никольска владыку на пароходе доставили в Вел. Устюг, где от полученной раны он через неск. дней скончался в тюремной больнице и был похоронен на старом городском кладбище.

И. стали почитать как мученика за веру сторонники митр. Иосифа. В иосифлянских храмах по нему служили панихиды, дни его ареста и гибели чтились как дни памяти. Верующие сложили неск. духовных песен в честь владыки. В Казанском соборе в келье, где жил И., был установлен крест в челоуечий рост как символ страданий архиерея; раз в год этот крест выносили для поклонения верующих. В ряде районов губернии появились сестричества «памяти убиенного епископа Иерофея», к-рые активно противодействовали антирелиг. политике властей, защищали церкви от закрытия, помогали репрессированному духовенству. Поляна на опушке леса под дер. Вострово, где И. был ранен, превратилась в место тайного паломничества и молитвы верующих, особенно в нач. мая — в дни ареста владыки. Оберегая св. место от надругательства, верующие переместились к березе с 3 стволами, ставшей тайным христ. символом. На протяжении десятилетий сюда приходили молиться, чаще всего на Троицу, украшали березу полотенцами, ставили свечки, оставляли рядом домашнюю снесь, поминая владыку. Позднее на поляне был установлен поклонный крест. В 1981 г. И. был канонизирован РПЦЗ.

Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 209; Д. 218; ЦА ФСБ. Д. Р–26830; Архив УФСБ по Вологодской обл. Д. П–6278; П–10844.

Лит.: Луч света: Учение в защиту Правосл. веры, в обличение атеизма и в опровержение доктрин неверия / Сост.: архим. Пантелеимон (Нижник). Джорд., 1970. Ч. 2. С. 10–11; *Матуил*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 199; Рус. правосл. иерархи: Исповедники и мученики: Фотоальбом. П., 1986. С. 36; *Иоанн (Снычев)*. Церк. расколы. С. 191–192, 201; Акты свт. Тихона. С. 570, 577, 588, 589, 599, 600, 605–607, 609, 647, 863, 936, 955, 973; *Регельсон Л. Л.* Трагедия Рус. Церкви. М., 1996. С. 451, 532, 546, 547, 595; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 489; *Шкаровский М. В.* Иосифлячество: течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 33, 54, 139–141; *Наумов А.* Владыка Иерофей, еп. Никольский // *Благовестник*: Газ. Вологда, 2000. № 1/3(57/59); *Данилушкин М. Б., Данилушкина М. Б.* Жития и жизнеописания новопрославленных святых и подвижников



благочестия. СПб., 2001. Т. 1. С. 150, 468–473; *Лавринов В. В., прот.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 141; Мат-лы по истории рус. иерархии: Ст. и док-ты. М., 2002. С. 194; «Я иду только за Христом...»: Митр. Иосиф (Петровых), 1930 г. / Публ.: О. В. Косик // БСб. 2002. № 9. С. 407, 420–421; Красный террор в годы гражданской войны: По мат-лам Особой следственной комиссии по расследованию злодеяний большевиков / Под ред. Ю. Г. Фельдтинского, Г. И. Чернявского. М., 2004. С. 439–441; *Губонин*. История иерархии. С. 81, 163, 325, 462, 476, 479, 549, 668, 881; *Мазырин А. В., свщ.* Высшие иерархи о преемстве власти в РПЦ в 1920–1930-х гг. М., 2006. С. 27, 70, 99, 187, 289, 333; Ради мира церковного: Жизненный путь и архиерейское служение свт. Агафангела, митр. Ярославского и Ростовского, исповедника. М., 2006. Кн. 2. С. 313, 336, 352, 353, 356, 357, 360, 509; *Зимина Н. П.* Стояние в вере: Временная автокефалия Уфимской правосл. епархии в период заключения Свят. Патриарха Тихона (нояб. 1922 г. – авг. 1923 г.) // Вести. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2007. Вып. 3(24). С. 79–117; *она же.* Жизнеописание еп. Иерофея (Афонина), vicария Никольского (1895–1928 гг.) // Там же. 2009 [в печати]. *Наумов А. Н.* Владыка Иерофей (Афонин), еп. Никольский. Петрозаводск. 2008.

Н. П. Зимина, М. В. Шкаровский

ИЕРОФЕЙ (Малицкий Иоанникий; 1727, Чернигов – 2.09.1799, Киев), митр. Киевский и Галицкий. Сведений о раннем периоде жизни не сохранилось. Киевский митр. *Евгений (Болховитинов)* и В. И. *Аскоченский* считали, что И. окончил Черниговский коллегийум, иером. *Макарий (Булгаков)*; в посл. митрополит Московский) и Черниговский архиеп. *Филарет (Гумилевский)* – Киево-Могиланскую академию. На основании неких документов из архива Святейшего Синода А. В. Белгородский предположил, что И. обучался в Воронежской ДС. Затем по приглашению наместника иером. Кирилла (Ляшевецкого) И. прибыл в *Троице-Сергиеву лавру*. После назначения в авг. 1758 г. архим. Кирилла на Воронежскую кафедру вместе с ним отправился в Воронеж, где в том же году принял монашество. В 1759 г. в сане иеромонаха И. стал членом Воронежской духовной консистории, был определен кафедральным проповедником, затем преподавателем риторики и логики, а также 1-м префектом Воронежской ДС.

В связи с переводом Воронежского еп. Кирилла на Черниговскую кафедру И. в окт. 1761 г. также отправился в Чернигов. В сер. 1762 г. назначен настоятелем (в сане игумена) Домницкой обители (см. *Рождества Пресв. Богородицы мон-рь с. Домница Менского р-на Черниговской*

обл.) и членом Черниговской духовной консистории. Возвел в мон-ре новые каменные постройки: храм, ограду и хозяйственные службы. Благотворителями мон-ря в этот период были представители фамилии Безбородко, дружба с к-рыми в дальнейшем отразилась на судьбе И. Во время эпидемии чумы, свирепствовавшей в 1771 г. в южнорус. землях,



Иерофей (Малицкий), митр. Киевский и Галицкий. Портрет. XVIII в.

подал прошение Черниговскому еп. *Феофилу (Игнатовичу)* о разрешении перенести чудотворную *Домницкую икону Божией Матери* из мон-ря в г. Березна для молитвы о спасении города. В этом прошении И. напоминал, что во время морозного поветрия 1738 г. образ обнесли вокруг города и «единственно Ея предстательством спаслись». После получения разрешения еп. Феофила святыню с крестным ходом, сопровождаемым коленопреклоненными молебнами, пронесли по улицам города, и эпидемия отступила. В 1772 г. И. был назначен наместником черниговского Борисоглебского кафедрального мон-ря. 2 авг. 1774 г. возведен в сан архимандрита и стал настоятелем *Елецкого черниговского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. Составил опись монастырских имений, в 1786 г. переданных в казну. 20 апр. 1786 г., оставаясь настоятелем, И. был назначен первым ректором Черниговской ДС, образованной на базе Черниговского коллегийума.

После смерти 27 сент. 1788 г. еп. Феофила (Игнатовича) И. был в числе претендентов на занятие Черниговской кафедры наряду с Минским

архиеп. *Виктором (Садковским)* и др. Отчасти благодаря протекции канцлера гр. А. А. Безбородко 28 окт. того же года И. был определен епископом Черниговским и Нежинским. Хиротония состоялась 6 дек. Начал активную деятельность по восстановлению Преображенского собора XI в. в Чернигове. 11 нояб. 1790 г. в связи с передачей монастырских имений казенной палате был вынужден переселиться в закрытый *Болдинский во имя Св. Троицы и прор. Божия Илии мон-рь*.

1 апр. 1796 г. И. был назначен митрополитом Киевским и Галицким и членом Святейшего Синода. Проявлял заботу о Киево-Могиланской академии. При нем в 1799 г. был восстановлен ранее упраздненный *киевский Братский в честь Богоявления мон-рь*. И. выступал против традиции выборов священников прихожанами, а также против наследственности иерейских мест, посвящая в сан лишь тех претендентов из семей духовенства, которые имели необходимый уровень образования. Провел реформу благочинных округов. На присоединенной к Киевской митрополии после разделов Речи Посполитой территории Правобережной Украины вел активную антиуниатскую деятельность. 6 сент. 1798 г. издал указ об открытии школ по подготовке греко-католич. священников. Заботился о благоустройстве храмов Правобережной Украины, о материальном обеспечении священников, отменил фиксированную плату за совершение требы.

Награжден орденом св. Андрея Первозванного (1798). Погребен в усыпальнице Успенского придела собора Св. Софии в Киеве.

Лит.: Радостные чувствования муз, изливаемые в одах и разных стихотворениях при всеобщем случае поздравления с прибытием его высокопреосвященства митр. Киевского и Галицкого, и священо-архимандрита Киевопечерской лавры, Иерофея. [К., 1796]; *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание Киево-Софийского собора и Киевской иерархии. К., 1825; То же // *Он же.* Вибрані праці з історії Києва. К., 1995. С. 35–270; *Макарий (Булгаков), иером.* История Киевской академии. СПб., 1843; *Аскоченский В. И.* Киев с древнейшим его уч-щем Академиею. К., 1856. Ч. 2; *Никодим (Алешковский), иером.* Нечто о воспитании пресв. Иерофея Малицкого // Черниговские ГВ. 1856. № 46. С. 357–358; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историко-стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873. Кн. 1: Общій обзор епархии; Кандидаты на Киевскую митрополию в 1796 г. // Киевские ЕВ. 1877. № 17. С. 457; *Белгородский А. В.* Киевский митр. Иерофей Малицкий (1796–1799 гг.). К., 1901; *Перерва В. С.* Діяльність

Иерофея (Малицького) на Чернігівській та Київській архієрейських кафедрах // Сівєрянський літопис. 2001. № 2. С. 54–58; *Прокотюк О. Б.* Духовна консисторія в системі єпархіального управління (1721–1786 рр.). К., 2008.

О. Б. Прокотюк

ИЕРОФЕЙ [серб. Јеротеј] (Мутибариц Игнатий; 1799, Бегеч, близ Нови-Сада, Сербия — 1858, Сремски-Карловци, там же), еп. Далматинский в 1843–1853 гг. Получил богословское и философское образование. 7 февр. 1824 г. в мон-ре Раковац был пострижен в монашество митр. Карловацким *Стефаном (Стратимировичем)*. Считался одним из лучших знатоков т. н. карловацкого пения. Преподавал пение в церковных школах в городах Вршац и Сремски-Карловци. 30 дек. 1832 г. возведен в сан архимандрита в монастыре Гргетег. В 1843 г. И. был избран на кафедру *Далматинской епархии*, после того как в 1836 г. под давлением светской власти еп. Пантелеимон (Живкович) был отстранен от архипастырского служения. Хиротония во епископа состоялась 25 окт. 1843 г. в Сремски-Карловци, интронизация — 19 дек. в г. Задар. Пытался создать епархиальную консисторию, но столкнулся с противодействием властей. Заботился о повышении уровня образования духовенства, добился увеличения (с 25 до 50) обучавшихся за счет государства клириков, на личные средства основал учебный фонд для девочек. Весной 1844 г. объехал епархию, и в результате его проповеди в Дрнише 256 униатов вернулись в православие. В нач. 1853 г., подобно своему предшественнику, по указанию властей был снят с кафедры, 16 марта на нее был утвержден архим. *Стефан (Кнежевич)*. Похоронен в монастыре Гргетег.

Соч.: Слово. Нови Сад, 1843.

Лит.: *Поповић А.* Српско народно црквено пјеније // Календар Српске правосл. епархије Бачке за 1944 г. Нови Сад, 1944. С. 94; Српски јерарси. С. 219–220; *Петровић Д.* Јеротеј Мутибарић и карловачко појање. Нови Сад, 1988; *Никодим (Милаш), еп.* Дела. Београд, 2004². Књ. 4: Православна Далмација. С. 570–572.

Иером. Игнатий (Шестаков)

ИЕРОФЕЙ (Померанцев Иван Георгиевич; 5.02.1880, г. Болхов Орловской губ. — после 1940), еп. бывш. Иваново-Вознесенский, обновленческий «митрополит Казанский и Свяжский». Окончил Орловскую ДС и Петербургский Археологический институт. В 1900 г. поступил

в СПбДА. По отзывам, передаваемым протопр. Георгием *Шавельским*, в академии являлся «по успехам слабий, по натуре подлый, по поведению развратный, был уличен в какой-то сверхординарной гадости», так что др. студенты отказались иметь с ним что-либо общее. В 1903 г. принял монашество с именем Иерофей. В следующем году окончил СПбДА со степенью кандидата богословия и 10 сент. 1904 г. был назначен помощником смотрителя Самарского ДУ. Позднее рукоположен во иерея. Указом от 15–18 нояб. 1906 г. назначен инспектором Александровской (Ардонской) ДС Владикавказской епархии. С 24 марта 1909 г. ректор семинарии, был возведен в сан архимандрита. Ректор Тифлиской (с 3 марта 1911), Самарской (с 12 авг. 1914), Волынской (с 22 сент. 1916 по 1 авг. 1917) духовных семинарий. 1 авг. 1917 г. уволен с должности ректора и зачислен в братию Александро-Невской лавры на положение очередного иеромонаха. 15 февр. 1918 г. назначен помощником председателя хозяйственного управления лавры, с осени 1918 г. одновременно благочинный мон-рей и подворий Петроградской епархии. В нояб. того же года участвовал в заседаниях Синода. По нек-рым данным, в 1919 г. был архимандритом Александро-Невской лавры.

26 дек. 1919 г. хиротонисан во епископа Юрьевского, стал викарием Владимирской епархии. Хиротонию в Александро-Невской лавре возглавлял Петроградский митр. сщмч. *Вениамин (Казанский)*. С 3 (по др. данным, 20) июля 1920 г. епископ Иваново-Вознесенский, викарий Владимирской епархии. В июне 1922 г., во время кампании по *изъятию церковных ценностей*, был привлечен революционным трибуналом к ответственности по обвинению в причастности к сокрытию от властей икон. И. немедленно опубликовал в местной газ. «Рабочий край» письмо в поддержку изъятия церковных ценностей, позднее в ж. «Живая Церковь» выступил с резкой критикой в адрес Патриарха св. *Тихона*. Летом того же года признал обновленческое *Высшее церковное управление*. После этого обвинения с И. были сняты. Объявил себя епархиальным архиереем, организовал в г. Иваново-Вознесенске (ныне Иваново) обновленческое епархиальное управление.

В нач. 1923 г. возведен ВЦУ в «архиепископы». В апр.—мае того же года принимал участие в обновленческом «Всероссийском поместном соборе», где подписал акт о низложении Патриарха Тихона. 21 авг. 1923 г. утвержден уполномоченным обновленческого синода по Иваново-Вознесенской епархии. 17 сент. Патриарх Тихон постановил: «Ввиду явного уклонения в раскол Иваново-Вознесенского епископа Иерофея, считать кафедру города Иваново-Вознесенска свободной». 25 янв. 1925 г. И. вошел в состав обновленческого «Всероссийского съезда пленума Св. Синода». С 27 апр. 1926 г. переведен на Нижегородскую обновленческую кафедру. В окт. 1929 г. переведен на Симферопольскую кафедру, возведен в «митрополиты».

С нояб. 1933 г. И., обновленческий «митрополит Казанский и Свяжский», стал председателем «Казанского митрополитанского областного управления». К моменту назначения И. управляющим обновленческой Казанской митрополией она включала всю территорию Татарской АССР и делилась на 4 епархии: Казанскую под непосредственным управлением митрополита, Бугульминскую, Бунинскую и Чистопольскую. В Казанской митрополии насчитывалось более 40 приходов, однако с 1933 г. началось массовое закрытие наряду с православными и обновленческих храмов.

В 1934 г. из оставшихся у обновленцев в Казани 5 церквей 3 были закрыты и разрушены. И. обращался к властям с просьбами о поддержке и передаче обновленцам действовавших правосл. храмов. Обновленцам были переданы Ярославских Чудотворцев кладбищенский и Тихвинский храмы с хранившимися там святынями, в т. ч. ракой с мощами св. Гурия Казанского. Однако власти забрали у обновленцев Пятницкую ц., передав ее баптистам, затем была закрыта принадлежавшая обновленцам Введенская ц. в упраздненном Ивановском мон-ре. «Кафедральным» храмом И. стала Тихвинская ц.

В ночь с 4 на 5 авг. 1938 г. И. был арестован по обвинению в «контрреволюционной деятельности». Одновременно с ним были арестованы 3 последних обновленческих священника. Арест И. означал фактическое прекращение существования в Казани обновленческой епархии. Архив «новой церкви» был конфискован

властями, а последняя бывшая у обновленцев кладбищенская церковь возвращена правосл. общине (впосл. единственный незакрытый храм в Казани). 2 сент. 1939 г. И. был приговорен Судебной коллегией Верховного Суда Татарской АССР к 10 годам ИТЛ. 2 сент. 1940 г. решением особого совещания НКВД СССР приговор изменен на 8 лет ИТЛ. Был отправлен в Каргопольский ИТЛ.

Арх.: РГИА. Ф. 815. Оп. 11-1918. Д. 92. Л. 2, 5; Оп. 14. Д. 157. Л. 56; Д. 162. Л. 88; ЦГА С.-Петербурга. Ф. 142. Оп. 1. Д. 27. Л. 259; НАРТ. Фонд Р. 1172.

Лит.: Именной список ректоров и инспекторов ДА и ДС на 1917 г. Пг., 1917. С. 49; Церковное обновление. Рязань, 1925. № 5/7. С. 33; Вестник Свящ. Синода. 1926. № 6. С. 3; № 12/13. С. 8, 9. *Маниф. Русские иерархи, 1893–1965*. Т. 3. С. 200–201; *Шавельский Г. И., протопр.* Восп. посл. протопресвитера рус. армии и флота. Н.-Й., 1954. М., 1996. Т. 2. С. 163–164; «Обновленческий» раскол. С. 756–757; Книга памяти жертв полит. репрессий Респ. Татарстан. Каз., 2004. Т. 11. С. 263; Дело Патриарха Тихона // ЖМП. 2007. № 11. С. 86–95; *Мухан В., прот.* История закрытия храмов и мон-рей г. Казани в 20-е, 30-е гг. XX столетия // ПС. 2008. № 1(16). С. 6–73.

Е. В. Луников, М. В. Шкаровский

ИЕРОФЕЙ (Соболев Владимир Иванович; 27.10.1936, с. Теньгушево, Мордовская АССР – 14.08.2001, г. Арзамас Нижегородской обл.), еп. Балахнинский. Из крестьянской семьи. Учился в Московской ДС



Иерофей (Соболев), еп. Балахнинский. Фотография. 2000 г.

(1957–1961), затем в МДА (1961–1965), поступил в аспирантуру академии. В 1963 г. принят в братию *Троице-Сергиевой лавры*. 15 окт. 1964 г. пострижен в монашество с именем

Иерофей. 22 нояб. 1964 г. рукоположен во диакона, 30 янв. 1966 г. – во иерея. В 1965 г. защитил канд. дис. «Элементы пастырской деятельности в творениях прп. Симеона Нового Богослова». В 1970 г. Таллинским митр. Алексием (Ридигером; впосл. Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*) возведен в сан игумена, в 1979 г. – архимандрита. С 3 июля 1986 г. служил в Екатерининской ц. г. Ветлуги Горьковской обл. 20 янв. 1987 г. назначен настоятелем кафедрального Воскресенского собора г. Арзамаса той же обл.

18 июля 1991 г. решением Свящ. Синода определен епископом возобновленного *Балахнинского викария* Нижегородской епархии. 29 июля 1991 г. хиротонисан во епископа Балахнинского в Воскресенском соборе г. Арзамаса. Хиротонию возглавил Нижегородский и Арзамасский митр. *Николай (Кутепов)*. Служение И. проходило в Арзамасе. Он помогал правящему архиерею в делах управления епархией, преподавал в Нижегородской ДС. Награжден орденом св. Владимира 3-й степени, орденом прп. Сергия Радонежского 3-й степени и медалью прп. Сергия Радонежского. После кончины погребен на территории *Серафимова Дивеевского во имя Св. Троицы жен. мон-ря*. Лит.: Определения Свящ. Синода: [Назначен еп. Балахнинским, викарием Нижегородской епархии] // ЖМП. 1991. № 11. С. 11; Наречение и хиротония // Офиц. хроника. 1993. № 0. С. 36–38; [Некр.] // Нижегородские ЕВ. 2001. № 5. С. 1–2; Памяти еп. Балахнинского Иерофея: [Некр.] // ЖМП. 2002. № 9. С. 69; *Соколов А., прот.* Балахнинское викариатство. Н. Новгород, 2003.

ИЕРОФЕЙ I Фессалиец (ок. 1755, Клиновос, Фессалия – сент. 1845, Каир), патриарх Александрийский (с 29 окт. 1825). Став епископом К-польского Патриархата, последовательно занимал кафедры Зитунийскую, Паронаксийскую и Никейскую. Был избран на Александрийскую кафедру К-польским Свящ. Синодом в возрасте 70 лет, после низложения патриарха *Феофила II* и обращения правосл. христиан Египта к К-польскому патриарху *Хрисанфу* с просьбой об избрании нового патриарха. И. занял престол по принуждению со стороны К-польской Церкви и тур. правительства.

Положение Александрийского Патриархата в момент вступления И. на кафедру было крайне тяжелым ввиду враждебного отношения мусульман к грекам, вызванного Греческой

национально-освободительной революцией 1821–1829 гг. В 1826 г. ок. тысячи пленных греков, преимущественно женщин и детей, были привезены турками в Александрию, и И.



Иерофей I Фессалиец, патриарх Александрийский. Гравюра. 1847 г. (ГИМ)

на собственные средства выкупал их и отправлял на родину. В 1827 г. тур. султан издал указ о возвращении Александрийской Церкви ее молдавских и валашских имений, отнятых в 1821 г., однако к 1831 г. в Дунайских княжествах вновь начались споры по этому вопросу. Патриархия остро нуждалась в материальной помощи, за к-рой И. обратился к России. С привлечением средств, пожалованных имп. Николаем I (1834), Святейшим Синодом РПЦ и частными рус. благотворителями, И. построил в Каире новое здание Патриархии с храмом свт. Николая (1839), ц. Успения Пресв. Богородицы, гостиницу, греч. и греко-араб. уч-ща; занимался восстановлением мон-рей (вмч. Георгия в Ст. Каире, прп. Саввы Освященного в Александрии, Златари в Бухаресте, прор. Илии в Яссах). 25 апр. 1843 г. в Александрии была официально учреждена Греко-егип. община ("Ἐλληνο-Αἰγυπτιακὴ Κοινότης; впосл. Ἡ ἐλληνικὴ κοινότης Ἀλεξανδρείας (ЕКА) – Греческая община Александрии), содержавшая за свой счет образовательные и благотворительные учреждения и обладавшая большой степенью самоуправления.

И. поддерживал отношения с др. патриархами, в частности, по вопросу противодействия распространению католич. уни в Сирии. В сент. 1839 г. 4 вост. патриарха издали антипанское окружное послание. Несмотря на финансовые затруднения Патриархата, было принято реше-

ние ежегодно выплачивать 250 гроссов на содержание епископа г. Халеб, где находился центр противостояния католиков и православных.

В 1845 г. в Египет прибыл архим. *Порфирий (Успенский)*. Он трижды встречался с И. и получил от него послания для рус. императора, Святейшего Синода и обер-прокурора Н. А. Протасова. И. скончался в сент. того же года, как указано в надписи на его надгробии в храме свт. Николая в Каире (текст см.: *Порфирий (Успенский)*, *еп.* Книга бытия моего. СПб., 1896. Т. 4. С. 22–23). Архим. Порфирий, ссылаясь на разговор с архимандритом, управлявшим александрийскими имениями в Валахии, называл дату смерти И. 8 сент. (Там же. 1896. Т. 3. С. 8). Однако И. И. Соколов считал, что кончина могла произойти только 1 сент., поскольку этим числом датировано сообщаемое о ней письмо греческих консулов в Египте К-польскому патриарху Мелетию III.

Ист.: *Порфирий (Успенский)*. Алекс. патриархия. С. 11–12, 15, 117, 255–265; *Καλλιίνκος (Δελικάνης)*, *ἀρχιεπ.* Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχιεπιφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα. Κωνσταντινούπολις, 1904. Σ. 50–85.

Лит.: *Порфирий (Успенский)*, *еп.* Состояние апостольской православно-кафолической Церкви Египетской в 1-й пол. XIX в. // ТКДА. 1868. № 5. С. 202–203; № 11. С. 154–173; *Лопарёв*. Каталог алекс. патриархов. С. CVIII–CXI; *Соколов И. И.* Избрание Патриархов Александрийской Церкви в XVIII и XIX ст. Пг., 1916. С. 136–148; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος)*. Ἀλεξ. Σ. 805–808; *Φειδάς Βλ. Γω.* Ἱεροφθεός. Ὁ Β' // ΘНЕ. Т. 6. Σ. 803–804.

С. А. Мусеева

ИЕРОФЕЙ II Сифниот († 1.01. 1858), патриарх Александрийский (с 20 апр. 1847). Уроженец о-ва Сифнос (Греция). В 1845 г., будучи архимандритом, назначен в качестве преемника на Александрийскую кафедру патриархом *Иерофеем I*. Несмотря на поддержку И. со стороны егип. правосл. паствы и правителя Египта Мухаммада Али, после смерти Иерофея I в том же году К-польский Синод и патриарх *Мелетий III* избрали на кафедру *Артемия*, митр. Кестентийского (Кюстендилского). Это вызвало раскол в Александрийской Церкви. 30 янв. 1847 г. Артемий был вынужден отречься от престола. Сразу после этого К-польский Синод при участии К-польского патриарха *Анфима IV* избрал И. титулярным митрополитом Ливийским. В апр. по инициативе патриарха Анфима в Александрию прибыли

архиереи от К-польского, Антиохийского и Иерусалимского Патриархатов. 20 апр. они совершили хиротонию и возвели И. на Патриаршество.

Продолжая политику Иерофея I, И. в 1847 г. начал строительство Благовещенского храма в Александрии (освящен в 1856). В 1852 г. пригласил в качестве директора и преподавателя каирской школы известного проповедника, греч. архим. Никифора Глику (впосл. митрополит Мифимский), к-рый систематизировал патриаршую б-ку в Каире.

6 мая 1848 г. в ответ на послание Римского папы Пия IX к православным Востока было составлено окружное послание 4 вост. патриархов, в т. ч. И., с осуждением католич. вероучения (рус. перевод издан в С.-Петербурге в 1849; см.: Православие и католичество: от конфронтации к диалогу: Хрестоматия / Сост.: А. Юдин. М., 2005². С. 101–102, 116–134).

В 1850 г. Египет вторично посетил архим. *Порфирий (Успенский)*, познакомившийся с И. еще во время первого визита (1845). По его совету И. отправил имп. Николаю I письмо с изложением тяжелого положения Александрийской Церкви и просьбой разрешить прислать в Россию епископа для сбора пожертвований. В 1851 г. по ходатайству архим. Порфирия прошение было удовлетворено, и в следующем году для этой цели был делегирован *Никанор*, еп. Фиванский (впосл. патриарх Александрийский). Срок его пребывания в России несколько раз продлевался, были собраны значительные суммы на нужды Александрийской Церкви. 21 мая 1855 г. митр. Московский свт. Филарет (Дроздов) передал Александрийской Патриархии храм свт. Николая в Подкопаевском пер. в Москве, при к-ром было устроено Александрийское подворье. И. пожертвовал для него частицу Честного Креста и 15 частиц мощей.

Нездолго до кончины И. назвал в качестве преемника митр. Афанасия Ливийского, находившегося в Бухаресте, но вскоре отменил свое решение из-за противодействия егип. общины и вмешательства К-польского патриарха. Скончался, не назвав др. кандидатуры.

Ист.: *Порфирий (Успенский)*, *еп.* Состояние апостольской православно-кафолической Церкви Египетской в 1-й пол. XIX в. // ТКДА. 1868. № 5. С. 203–211; № 11. С. 174–188; *он же*. Книга бытия моего. СПб., 1896. Т. 3; *он же*. Алекс. патриархия. 1898. Т. 1. С. 265–275, 350, 377, 379; *Καλλιίνκος (Δελικάνης)*, *ἀρχιεπ.* Τὰ ἐν

τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχιεπιφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα. Κωνσταντινούπολις, 1904. Σ. 90–132.

Лит.: *Лопарёв*. Каталог алекс. патриархов. С. CXI–CXIV; *Соколов И. И.* Избрание Патриархов Александрийской Церкви в XVIII и XIX ст. Пг., 1916. С. 170–189; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος)*. Ἀλεξ. Σ. 805–808; *Φειδάς Βλ. Γω.* Ἱεροφθεός. Ὁ Β' // ΘНЕ. Т. 6. Σ. 805–806.

С. А. Мусеева

ИЕРОФЕЙ ВЕНГЕРСКИЙ (сер. X в.), свт. (пам. 20 авг.), еп. Турции, визант. миссионер, занимавшийся христианизацией венгров в то же время, когда были крещены аланы и Русь. Хронист *Иоанн Скилица* сообщает, что венг. «князь Вулосуд (Булчу), притворившись, будто любил христианскую веру, прибыл в Константинград. Он был крещен, причем (император) Константин (Багрянородный) становится его восприемником. Будучи почтен титулом патрикия и сделавшись обладателем больших богатств, он затем вернулся восвояси. Через некоторое время и Гилас (Дьюла), который также являлся князем турков (т. е. венгров.— С. И.), прибывает в столицу и получает крещение; он тоже удостоился тех же благодений и почестей. Назад он взял с собой и одного монаха по имени Иерофей, славившегося своим благочестием, который был рукоположен в епископа Турции (патриархом) Феофилактом. Оказавшись там, он многих привел к христианству от варварского заблуждения. Гилас же оставался в вере, и ни сам никогда не совершал набегов против ромеев, ни пленных христиан не оставил без попечения... Что же касается Вулосуда, то он пренебрег заветом с Богом и частенько вместе со всем племенем выступал против ромеев» (*Scyl. Hist.* Р. 239. 64–74). Судя по расположению этой информации в «Хронике», миссия Иерофея началась между 948 и 954 гг. Булчу, чьи владения находились близ оз. Балатон, был разгромлен герм. имп. Оттоном I и казнен в 955 г. Сложнее определить, кем был Дьюла (скорее всего это не личное имя, а титул) и где находилось его княжество; эта проблема является предметом политически окрашенной полемики. Наиболее вероятно, что Дьюла правил, а И. В. проповедовал по обеим сторонам Тисы между устьями рек Марош и Кёрёш, т. е. в Юго-Вост. Венгрии. Именно здесь археологами найдено много монет имп. Константина VII, а также визант. крестов-энколпионов. Тот

факт, что нек-рые кресты сделаны из дерева, может рассматриваться как свидетельство распространения христианства среди простого народа. Там же были найдены остатки неск. церквей. Возможна локализация епископии И. В. в Трансильвании, в р-не древнего г. Алба-Юлия (совр. Румыния). Однако там епископия, видимо, возникла лишь на рубеже X и XI вв.

О деятельности И. В. в Турции можно косвенно судить по позднему древнерусскому источнику «Повесть о латынех, когда отлучишася от грек», в к-ром отразился некий древний визант. прототип: «Подвиглись два князя Пеонского племени и со всеми своими войсками дошли даже до Константинополя. И приняли Святое Крещение и Евангелие Христово и возвратились в свою землю. И пока даже не пришли греческие архиереи, чтобы наставить их в Писаниях, князь их, по имени Стефан (Иштван), преставился во благочестивей вере Христовей, совершив многие благие и богоугодные дела... Но вскорости не смогли они утвердить Пеонское племя в вере, потому что у тех не было книг на их языке» (оригинал см.: Принятие христианства народами Центр. и Юго-Вост. Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 163). По всей видимости, Дьюла принял в крещении имя Стефан. Пеоны (Paiones) — архаизирующее обозначение, применявшееся в византийских источниках с XII в. по преимуществу к венграм. Поскольку на многих из найденных на Тисе энколпионов изображен вмч. Димитрий Солунский, то можно предположить, что в миссионерской деятельности И. В. помогала архиепископия Фессалоники. С другой стороны, славянское происхождение множества слов в христ. лексике венг. языка может свидетельствовать, что на начальном этапе катехизации византийцы активно использовали двуязычных помощников из числа местных крещеных славян. Сохранились печати нескольких преемников И. В.: Феофилакты, Димитрия, Иоанна, Антония.

Память И. В. совместно с памятью кор. Венгерского св. Стефана I внесена в месяцеслов согласно определению Свящ. Синода РПЦ от 21 авг. 2007 г. Прославление И. В. совершено Патриархом К-польским Варфоломеем I 20 авг. 2000 г. во время его визита в Венгрию.

Лит.: *Moravcsik G.* Byzantium and the Magyars. Bdpst., 1970. P. 102–119; *Pásztor E.* Hérothée (3) // *DHGE.* T. 24. Col. 426; *Baán I.* Turкия metropolitája: Kiscérlet a Szent István-kori Magyarország orthodoxy egyházszervezet rekonstrukciójára // *Az orthodoxia története Magyarországon a XVIII. Századig* / Szerk. I. H. Tóth Szeged, 1995; *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 190–194, 320–323; *Marcullet V.* Misiunea episcopului Hierotheos: Contribuții la istoria Transilvaniei și Ungariei on secolul al X-lea // *Acta Musei Porolissensis.* Zalău, 2005. Vol. 27. P. 11–22; *Madgearu A.* The Mission of Hierotheos: Location and Significance // *Bsl.* 2008. Vol. 66. N 1/2. P. 119–138.

С. А. Иванов

ИЕРОФЕЯ СВЯТОГО МОНАСТЫРЬ [греч. Ἱερόν Μονῆ Ἀγίου Ἱεροθέου], жен., действующий, принадлежит Мегарской и Саламинской митрополии Элладской Православной Церкви, расположен примерно в 8 км от г. Мегара. Основан в XI в. как муж. мон-рь. Возможно, его основателем был прп. *Мелетий* Киферонский, о котором известно, что он построил неск. мон-рей в окрестностях горы Киферон. В небольшом крестово-купольном монастырском соборе (кафоликоне), освященном в честь Успения Пресв. Богородицы и во имя сщмч. *Иерофея*, еп. Афинского, сохранились сильно закопченные фрагменты росписей в куполе («Небесная литургия»), барабане (8 пророков), парусах (4 евангелиста), апсиде (Пресвятая Богородица с Младенцем на троне и поклоняющимися архангелами), своде вимы



матери представлены коленопреклоненными 2 пары архангелов. Эта композиция получила распространение в визант. монументальной живописи с XII в., фреска в И. м. является одним из ранних примеров.

Стиль росписи И. м. близок к классицизирующему направлению позднекомниновского искусства. Отсутствие бурной динамики и напряженности отличает эти фрески от большинства произведений монументальной живописи данного периода в Греции и славянских землях. Для росписей И. м. характерны спокойные движения фигур, правильные благородные черты лиц, плавная пластическая моделировка объемов в сочетании с изящной декоративной стилизацией рисунка. В качестве аналогий можно указать ряд пелопоннесских памятников этого периода, таких как росписи церковью Евангелистрии в Ераки (см. *Ераки*), Живоносного Источника разрушенного мон-ря Самарина близ Андрусы, Епископи на п-ове Мани (все кон. XII в.), а также росписи «Енклистры» в мон-ре прп. Неофита близ Пафоса (1182–1183) и в *Аракос Панагии церкви* (1192) близ Лагудеры на Кипре.

В юж. части кафоликона у стены расположена гробница сщмч. Иерофея. В этом месте с наружной стороны храма выросло гранатовое дерево, от плодов к-рого происходят многочисленные исцеления. Рядом с гробницей находится увенчанный куполом памятник с изображением Пресв. Богородицы с младенцем Христом и священномучениками

Ангел.
Фрагмент композиции
«Богоматерь на троне,
с поклоняющимися ангелами».
Роспись кафоликона мон-ря
св. Иерофея. Кон. XII в.

(«Вознесение Господне») и в верхней части сев. стены («Благовещение»).

В 1978 г. были расчищены фрески купола, к-рые исследователи датировали кон. XII в. В центре композиции «Небесная литургия» представлен Христос Пантократор, восседающий на троне. Вокруг размещены 4 медальона с изображениями Этимасии, Пресв. Богородицы и 2 ангелов. По сторонам Этимасии и Бого-

Иерофеем и Дионисием *Ареопагитом* по сторонам. Этот памятник был сооружен братией мон-ря в XV в. в память их чудесного спасения Пресв. Богородицей во время нападения пиратов, когда монахи спрятались в ветвях огромного кипариса, держа Ее образ. После этого икона и мон-рь получили название «Кипариссиотисса».

К кафоликону пристроены небольшой сев. придел и притвор, к к-рому примыкает 3-ярусная колокольня.

На своде 1-го яруса сохранились фрески XVII в., отражающие влияние зап. искусства. На них изображена коленапреклоненная Пресв. Богородица со скрещенными руками, венчаемая Св. Троицей, ниже — прославляющие Ее пророки и гимнографы. По мнению археологов, колонны нижнего яруса колокольни принадлежали античному или раннехрист. храму. Во время землетрясения 1981 г. был разрушен 3-й ярус колокольни, 2-й ярус находился в аварийном состоянии. В 1992 г. они были построены заново, по плану и размерам повторяя прежние.

И. м. был закрыт во время церковной реформы при кор. Оттоне в 1833–1835 гг., к-рая предусматривала ликвидацию обителей, где проживали менее 5 насельников. В 1834 г. 2 или 3 монаха были вынуждены переселиться в мон-рь Пресв. Богородицы Фанеромени на о-ве Саламин, перенеся туда мощи сщмч. Иерофея и др. реликвии.

И. м. был возрожден в 1930 г. как женский под рук. архим. Петра (Влотидиса; † 1950). По его инициативе и по благословению *Иакова* (Ваванасоса), митр. Аттікийского и Мегарского (впосл. архиеп. Афинский), сестры окормляли заключенных в жен. тюрьмах в Афинах. Монахини начали строительство новых зданий для нужд обители, в т. ч. близ кафоликона была сооружена полуподземная ц. во имя ап. Петра, украшенная в 1970–1978 гг. мозаичными изображениями. Под этой церковью находится небольшое подземное помещение — костница, выкопанная монахинями ок. 1949 г. по указанию архим. Петра, к-рый завещал там себя похоронить.

Ок. 1970 г. в стенах обители была воздвигнута небольшая ц. во имя прп. Филофея Афинской. В 1967 г. в окрестностях монастыря освятили небольшой пещерный храм во имя прп. Иоанна Кушника. В находящейся рядом пещере в настоящее время завершается строительство храма во имя прп. Марка Афинского.

К западу от кафоликона находится строение, называемое «фотанам» (φωτάναμα), сохранившееся почти в неизменном виде с визант. времен. Этот зал длиной 8 м, шириной 3,95 м, со сводчатым потолком высотой 4,55 м в средние века использовался монахами для обогрева и отдыха во время многочасовых ночных служб, а также как место духовных бесед. Сохранились отверстие ды-

мохода и низкие каменные скамьи с деревянными сидениями. В наст. время это помещение, расписанное в 1975 г. фресками, используется как трапезная.

С сев. и вост. сторон кафоликона расположены дошедшие с незначительными перестройками средневек. здания братских келлий, резиденция игумена (игуменион), зал для собраний старцев (геронтикон), сторожка и др.

Мон-рю также принадлежат находящиеся в окрестностях часовни ап. Иоанна Богослова (с частично сохранившимися фресками XVI в.) и ап. Луки, построенная на месте разрушенной землетрясением 1981 г. церкви (1878).

С 1969 г. мон-рь владеет подворьем с ц. во имя вмц. Варвары к северо-востоку от Мегары. Небольшая церковь построена в XV в., ее особенностью является 8-гранный купол конической формы. С 1970 г. здесь проживают сестры жен. монашеской общины. Были построены келлии, трапезная, гостиница для паломников, большой храм во имя свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского.

В И. м. находятся святыни: глава сщмч. Иерофея, 1-го еп. Афинского, сщмч. Дионисия Ареопагита. По молитве к этому святому во время пожара 8 июля 1988 г. достигшее монастырских ворот пламя чудесным образом остановилось.

Монахини занимаются птицеводством, рукоделием и иконописью. Устав мон-ря общежительный. В настоящее время в И. м. проживают 18 монахинь; игумена — Исидора (Ксекуки) (Δίπτυχα. 2009. С. 622).

Престольные праздники: Успение Пресв. Богородицы (15 авг.), память сщмч. Иерофея (4 окт.).

Лит.: Μουρίκη Ντ. Ο ζωγραφικός διάκοσμος του τρούλλου του αγίου Ιεροθέου κοντά στα Μέγαρα // Αρχαιολογικά Ανάλεκτα εξ Αθηνών. Αθήνα, 1978. Τ. 11/1. Σ. 115–142. Πίν. 1–16; Μουρίκη Ντ. Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece during the 11th and 12th Cent. // DOP. 1980/1981. Vol. 34/35. P. 111–113. Fig. 63, 65–67, 69, 76; Ξενογιάννης Κ. Ν. Το Φωτάνωμα της Βυζαντινής Μονής Αγίου Ιεροθέου Μεγάρων. Αθήνα, 1981; Skarvan K. The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece. Pretoria, 1982. P. 169; Κόκορης Δ. Θ. Ορθόδοξα Ελληνικά Μοναστήρια. Αθήνα, 1997². Σ. 132; Λέκκος Ε. Π. Τα μοναστήρια του Έλληνισμού. Πεπραϊάς, 1997. Τ. 1. Σ. 337–340; Κοκκίνης Σ. Τα μοναστήρια της Ελλάδος. Αθήνα, 1999². Σ. 29; *Нектария (Мак-Лиз), мон.* Евлогийте! Путев. по св. местам Греции. М., 2007. С. 518–519; www.ecclesia.gr/greek/monshrines/KoimisisKypar.html [Электр. ресурс].

А. В. Захарова

ИЕРУСАЛИМ [греч. Ἱερουσαλήμ] († 276–282), прмц. (пам. греч. 4 сент.), покровительница г. Веррия (*Веррия*) в Сев. Греции.

Источники. Сохранились краткое синаксарное Житие И. в составе службы, созданное, по-видимому, жителем Веррии, и написанное на его основе в XVII в. разговорным языком т. н. народное Житие. Оно содержит дополнительные подробности и описание 3 чудес И. Все



Прмц. Иерусалим с сыновьями
Секендом, Секендиком и Кезаром.
Икона. XIV в.
(Византийский музей, Афины)

жития сохранились в поздних списках XVII–XVIII вв. Гомилля в честь И., составленная в нач. XV в. анонимным Веррийским митрополитом и сохранившаяся в единственной рукописи (Ath. Gregor. 39), имеет назидательный характер и не содержит биографических сведений об И.

Синаксарное Житие называет правителя Фессалоники дукой, что соответствует средневизант. периоду (впервые фессалоникийский дука упом. в кон. X в.). В службе говорится о возвращении честной главы И. «с Запада» в Веррию. Перенесение главы «на Запад», по мнению митр. Пантелимона (Калпакидиса), могло произойти или во время войн болгарского царя Самуила с византийцами, или в период крестовых походов. Исследователь отдает предпочтение 1-й версии (Веррия была отвоевана Василием II Болгаробойцем в 1001) и в связи с этим датирует

службу и синаксарное Житие нач. XI в. (*Παντελεήμων (Καλλακίδης)*. 1997. Σ. 28). Митр. Пантелеимон также указывает на тот факт, что с X в. название г. Эдесса (употребляемое автором Жития) вытесняется топонимом Водена.

Житие. И. род. в Александрии в богатой христ. семье. Родители выдали ее замуж, через 8 лет супруг скончался, оставив И. с 3 детьми: Секендом, Секендиком и Кегором, к-рых она воспитала в благочестии. Имена 2 старших сыновей, по всей видимости, являются искажением рим. имен Секунд и Секундин. Воспылав божественной ревностью, И. отправилась проповедовать Христа; переходя из города в город, она многих обратила к истинной вере. Достигнув Рима, где в это время по приказу имп. *Аврелиана* (270–275) начались гонения, И. бесстрашно посещала заключенных в тюрьмы христиан, ободряла их во время пыток, погребала тела мучеников. Согласно «народному» Житию, ее сопровождала родственница по имени Севастiana, отличавшаяся необыкновенной красотой. Слух о ней дошел до императора, к-рый велел привести к нему прекрасную деву. От Севастiana Аврелиан узнал об И. и захотел увидеть проповедницу. Посланных за ней воинов возглавлял сын императора Филодор. По дороге лошадь понесла, царевич упал и получил серьезные травмы. Севастiana убедила императора, что по молитве И. Филодор поправится. Тот послал к И. слуг с дарами и с просьбой прийти помолиться о здоровье его сына. И. написала в ответ, что Филодор исцелится, если император уверует во Христа. Аврелиан приложил письмо И. к ушибам сына, и Филодор тотчас же выздоровел.

И. продолжила проповедь в Греции. Она побывала в Афинах, Беотии и Фессалии. Придя в Македонию, она встретила близ г. Эдесса иером. Евсевия, которому поведала о своей жизни и о желании стать монахиней. В «народном» Житии Евсевий назван игуменом Кукуменского или Кукуменского (*Κοκκομένων, Κοκκοβίων*) мон-ря; в то время он проходил через Эдессу, направляясь к св. местам. В синаксарном Житии Веррия названа городом, находящимся к западу от Эдессы, что соответствует местоположению одноименных сир. городов Берои (ныне Халеб) и Эдессы (ныне Шанлыур-

фа). Приняв от Евсевия постриг, И. отправилась в Веррию. Там своей проповедью она многих обратила ко Христу. По молитве И. воскрес юноша, ужаленный змеем, жившим недалеко от города. Укротив змея крестным знаменем, И. надела на него поводок, привела в город и заставила заползти в костер, где он сгорел. Когда умер Аврелиан, новый имп. *Проб* (276–282) начал преследовать христиан. Правитель Фессалоники Кинтилиан (Кентриан или Киндиан), отличавшийся жестокостью, узнал об И. и направился в Веррию, чтобы предать ее суду. Желая заставить святую отречься от Христа, он решил мучить детей у нее на глазах. Сначала Кинтилиан призвал к себе Кегора, младшего из братьев, и, показав ему драгоценности и орудия пыток, предложил принести жертву языческим богам, обещая богатства и почести. Кегор предпочел мучения за Христа. По приказу Кинтилиана его живым зажали на раскаленной решетке. Так же стойко исповедовали Христа и приняли мученическую кончину старшие братья: Секенда били железными прутьями и надели на голову раскаленный шлем, Секендик был привязан к диким лошадям. И., присутствовавшая при истязании, укрепляла сыновей и призывала их мужественно переносить страдания. Видя непреклонность И., Кинтилиан велел терзать ее железными когтями и растирать раны грубой тканью, а затем отсечь голову. Христиане похоронили И. в юж. части города, где позднее был построен храм в ее честь, в котором совершались мн. чудеса. Так, в одном из прибрежных городов Италии торговцы пшеницей долгое время ожидали попутного ветра. Им явилась величественная госпожа, которая заплатила по 300 номисем за каждый корабль пшеницы и велела доставить груз в Фессалонику и оттуда в Веррию, где после засухи начался голод. Тотчас подул попутный ветер. Однако в пути торговцы решили продать пшеницу в др. месте. Как только они изменили курс, на море началась буря, грозившая потопить корабли. Торговцам снова явилась святая и велела доставить пшеницу в Веррию. Прибыв туда, они раздали зерно голодающим и рассказали о чудесном явлении И. В этот день мн. жители города видели во сне И., к-рая молилась о ниспослании дождя, что вскоре исполнилось.

Почитание. Составление Жития И. приписывается иером. Евсевию, постригшему святую в монахини. Зап. исследователи называют это Житие легендарным, указывая на



Ковчег с честной главой
прмц. Иерусалим
(собор прп. Антония
Нового Веррийского, Веррия)

сходство подвига И. с мучениями *Веры, Надежды, Любви и Софии*, а также мц. *Вассы* Эдесской и ее сыновей *Феогния, Агапия и Писта*.

Храм, посвященный И., сгорел в 1908 г. В наст. время ее честная глава хранится в соборе прп. Антония Нового Веррийского в Веррии (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 196*).

На фресках и иконах И. представлена в монашеском одеянии с атрибутом мученичества — крестом в правой руке. Древнейшее сохранившееся изображение И. с 3 детьми находится в нартексе ц. св. Бессребренников в Кастории (посл. четв. XII в.). Секенд и Секендик помещены по сторонам И., Кегор — перед матерью. Секендик изображен безбородым юношей, Кегор — ребенком, фигура Секенда сильно повреждена. На вост. стороне зап. столпа Ст. Митрополи в Веррии (1215/16–1224/25) представлены предстоящие Христу И. с одним из сыновей и апостолы Петр и Павел, к-рым посвящен кафедральный собор. Нижняя часть фрески утрачена. Древнейшая икона И., относящаяся к 3-й четв. XIV в., происходит из Веррии и в наст. время хранится в Византийском музее в Афинах. Ее иконография повторя-

ет фреску в Кастории, но двое старших сыновей И. изображены с бородами. К поствизант. периоду относятся фрески с изображением И. в веррийских церквах свт. Николая Чудотворца (1617), св. Андрея (1720), Пресв. Богородицы Палеофоритиссы (1730). В ц. свт. Николая Чудотворца сыновья И. изображены как отроки, в ц. св. Андрея И. представлена с младшим из сыновей, в ц. Пресв. Богородицы Палеофоритиссы — одна.

День памяти И. 4 сент. не встречается в визант. синаксарях. Возможно, одноименная святая, упоминаемая в греч. календарях под 25 или 26 июля, является одним лицом с И. В Синаксаре 1172 г. (Lipsiensis. R. II. 25) имеется приписка о праздновании памяти И. 9 авг. (SynCP. Col. 877).

Ист.: ВHG, N 2183, 2183 b; SynCP. Col. 843, 845, 877; *Παντελεήμων (Καλπακίδης), μητρ. Βέροιας καὶ Ναούσης, Ἡ ἀσκήτρια τῆς Βέροιας ὁσιομάρτυς Ἱερουσαλήμ: Ἀγιολογικά καὶ ἑμνογραφικά κείμενα. Βέροια, 1997. Σ. 37–145 [тексты]; Νικόδημος, Συναξαριστής, Τ. 6. Σ. 115. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 224–225; Т. 3. С. 286; *Παπαζώτος Θ. Ἡ Βέροια καὶ οἱ ναοὶ τῆς (11ος – 18ος αἰ.). Ἀθήνα, 1994. Σ. 162–163, 168, 193–196, 207–208; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 213; *Παντελεήμων (Καλπακίδης), μητρ. Βέροιας καὶ Ναούσης, Ἡ ἀσκήτρια τῆς Βέροιας ὁσιομάρτυς Ἱερουσαλήμ: Ἀγιολογικά καὶ ἑμνογραφικά κείμενα. Βέροια, 1997. Σ. 1–36 [исследование]; Χαράλαμπος (Βασιλόπουλος), ἀρχιμ. Ἡ Ἁγία Ἱερουσαλήμ ἡ ἐν Βέροια. Ἀθήνα, 2004⁵.***

О. В. Лосева

ИЕРУСАЛИ́М [греч. Ἱερουσαλήμ], мц. (пам. греч. 25, 26 июля). Упоминается вместе с мч. Антонионом под 25 июля в Синаксаре К-польской ц. кон. X в. (SynCP. Col. 845), в Патмосском списке Типикона Великой ц. IX–X вв. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 96) и в ряде визант. календарей. В Синайском канонаре, находящемся в составе Евангелия Sinai, gr. 150 X–XI вв., она названа великомученицей (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 219). В стшных Синаксарях (напр., в Paris. Coisl. 223, 1301 г.) память И. содержится под 25 июля, в приведенном там же стихе уточняется, что она была усечена мечом (SynCP. Col. 843). В «Великом Синаксаристе» К. Дукакиса сообщается о ее пребывании в монастыре Ореозилы в Византии и о мученической кончине святой при имп. *Декии*. Однако, как справедливо указал архиеп. Сергий (Спасский), эти данные были ошибочно заимствованы из Жития мц. *Ореозилы*, память к-рой также празднуется 26 июля.

При переводе стшного Синаксара южными славянами в XIV в. память и стих, посвященные И., были включены под 25 июля в слав. стшные Прологи (напр., в ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.) и оттуда попали в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 329 (2-я паг.)). В совр. календаре РПЦ память И. отсутствует.

Ист.: ВHG, N 2183, 2183 b; SynCP. Col. 843, 845; Νικόδημος, Συναξαριστής, Τ. 6. Σ. 115. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 224–225; Т. 3. С. 286; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 213.

Э. П. А.

ИЕРУСАЛИ́М [евр. יְרוּשָׁלַיִם, *yərušālayim, yərušālaim*; греч. Ἱερουσαλήμ; лат. Hierosolyma; араб. القدس (Аль-Кудс); франц. Jérusalem; англ., нем. Jerusalem; итал. Gerusalemme; испан. Jerusalén; румын. Ierusalim; серб. Јерусалим; болг. Йерусалим;

значению священный город после Мекки и Медины.

Совр. И.— город с территорией 125,2 тыс. кв. км; население ок. 750 тыс. чел. (2007). Христиане всех конфессий в И. составляют ок. 2% населения (менее 15 тыс. чел.), иудеи — 64% (проживают преимущественно в Зап. И.), мусульмане — 32% (преимущественно в Вост. И.).

И. расположен на плоскогорье в седловине Иудейских гор (средняя высота ок. 800 м над уровнем моря). Исторический центр И. разместился на 2 холмах, тянущихся с севера на юг и в древности разделенных долиной Тиронеон, ныне засыпанной. Рельеф понижается с северо-запада на юго-восток. Холмы обрывистые, ограничены долинами Хинном (см. *Енномова долина*; с юга) и потока *Кедрон* (с востока). Большая часть



Панорама Иерусалима с видом на Храмовую гору и Елеон

груз. იერუსალიმი; арм. Երուսաղեմ; амхар. ኢየሩሳሌም; копт. Ⲭⲓⲗⲏⲏⲓ; сир. ܝܪܘܫܐܝܡ, город в исторической *Палестине*, место проповеди, крестной смерти и воскресения *Иисуса Христа*, образования 1-й общины христиан (Церкви). И. имеет особое символическое значение для христиан всех конфессий как центр *Святой земли* и средоточие памяти о библейских событиях, воспоминание о к-рых и приобщение к к-рым составляет главный смысл традиции *паломничества* христиан в И. и Св. землю. Традиции почитания *Небесного Иерусалима* как символа грядущего Царства Божия придает большое значение в *эсхатологии*.

И. также является священным городом иудеев как древняя столица Израиля, место, где находился Иерусалимский храм. В исламской традиции И. почитается как 3-й по

исторического центра находится за стенами современного Старого города. Он разделен на 4 квартала: Христианский (северо-западный), Армянский (юго-западный), Мусульманский (северо-восточный) и Еврейский (юго-восточный). Пространственно выделенная *Храмовая гора* (740 м) возвышается в юго-вост. углу Старого города. Юж. отроги холмов (западного — гора *Сион* (765 м) и восточного — *Офел*) расположены вне городских стен. У юж. оконечности вост. холма, недалеко от места соединения долин Хинном и потока *Кедрон*, находится питаемая из родника *Гихон* купель *Силоам*; здесь расположен т. н. город *Давида*. К востоку от Старого города, за *Кедроном*, с севера на юг тянется гряда гор *Скопус* (826 м), *Елеонской* (Масличной; 815 м) и ее юж. отрога горы *Соблазна*.



Статус И. является одной из важнейших проблем в арабо-израильском конфликте. В соответствии с резолюцией Совета Безопасности ООН № 118 (29 нояб. 1948) при образовании евр. и араб. гос-в в Палестине предполагалось создать систему международного управления И. Однако план не был реализован, и И. был разделен на зап. (еврейскую; Израиль) и вост. (арабскую; Иордания) части, к-рые затем почти 20 лет развивались обособленно. В 1967 г. Израиль оккупировал Вост. И. вместе с остальными араб. территориями Палестины. В 1980 г. был принят Основной закон о статусе И. как «вечной и неделимой» столицы Израиля. В наст. время в зап. части И. располагаются резиденции Президента и Премьер-министра Израиля, кнессет, Верховный суд и др. гос. учреждения. Однако ни объединение И., ни его столичный статус официально не признаны большинством стран ООН (в т. ч. Россией). Дипломатические миссии почти всех стран мира, работающие в Израиле, находятся в Тель-Авиве.

В совр. И. сосредоточено большое число церковных орг-ций и представителств мн. христ. Церквей и общин. Традиционно первенство во владении св. местами принадлежит *Иерусалимской Православной Церкви* (ИПЦ; Иерусалимскому Патриархату). Ее кафедральным собором является храм *Гроба Господня*, в котором Патриархату принадлежат основные престолы. Резиденция Иерусалимского Патриарха, совмещенная с мон-рем св. Константина и Елены, занимает квартал в Старом городе И. к западу от храма Гроба Господня. В Христианском квартале находятся муж. мон-ри св. Иоанна Предтечи и св. Евфимия Великого, женский — вмц. Екатерины; также ИПЦ принадлежат муж. мон-ри Успения Богородицы у горы Сион, «Мужи галилейские» (*Viri galilaei*) на Елеонской горе, св. Стефана в долине Кедрона, св. Симеона Богоприимца и св. Илии (оба в юж. части совр. И.), женские — святых Марфы и Марии в *Вифании*, св. Онуфрия (*Акелдама*). В Старом городе действует неск. небольших церквей; в долине Кедрона находится храм Гроба Богородицы.

Представительство РПЦ в И., *Русская духовная миссия (РДМ)*, владеет частью зданий Русского квартала, центром к-рого является Свято-Тро-

ицкий собор. Помимо этого на территории совр. И. РПЦ принадлежат жен. *Горненский мон-рь в Айн-Кареме*. Во владении РПЦЗ находятся жен. мон-ри *Елеонский Вознесенский* и *Гефсиманский во имя равноап. Марии Магдалины* на Елеонской горе, Александровское подворье в Старом городе. Подворье в И. имеет Румынская Православная Церковь.

Из вост. нехалкидонитских Церквей в И. традиционно большую роль играет *Иерусалимский Патриархат Армянской Апостольской Церкви (ААЦ)*. Резиденция Патриарха находится при кафедральном соборе *Иаковок святых армянского мон-ря в Иерусалиме* в Армянском квартале. Владения Церкви занимают значительную часть Армянского квартала, где расположен также мон-рь св. Архангелов. В храме Гроба Господня ААЦ принадлежит неск. престолов. Ей также принадлежат храмы Плача Богородицы на 4-й остановке *Крестного пути* и у дома Каиафы на горе Сион. Архиеп-ство *Коптской Церкви* в И. (диоцез Иерусалимского престола, Ближ. Востока и Синая) возглавляет митрополит, стоящий по рангу сразу же после Патриарха. Резиденция митрополита находится к востоку от храма Гроба Господня; в Христианском квартале действует мон-рь св. Георгия. Подворье *Эфиопской Церкви* («Райский холм») с храмом Богородицы «Завет милосердия» находится к северо-западу от Старого города. При храме Гроба Господня действует эфиоп. мон-рь Соломона. Подворье *Сирийской яковитской Церкви*, мон-рь св. Марка, расположено в Армянском квартале. Яковитам принадлежит также часовня в храме Гроба Господня.

Римско-католическую Церковь в И. представляет лат. Иерусалимский Патриархат (см. *Латинские Патриархаты*). Кафедральный собор и резиденция Патриарха находятся в Христианском квартале. При храме Гроба Господня существует 5 католич. престолов. Значительным числом храмов и подворий владеют различные монашеские ордены. Действует 6 францисканских мон-рей: Богоявления при храме Гроба Господня, Спасителя в Христианском квартале, Бичевания Христа на Крестном пути, св. Франциска на горе Сион, св. Иоанна Предтечи в Айн-Кареме, а также женский св. Клары (к югу от долины Хинном). Др. католич. мон-ри: Успения Марии

на горе Сион (бенедиктинский), св. Стефана (доминиканский; к северу от Дамасских ворот), св. Петра «ин Галликанту» (ассумпционистский), св. Анны у купели *Вифезда* (конгрегации Белых отцов), «Отче наш» (*Pater noster*) на Елеонской горе (женский кармелитский), Бичевания Христа на Крестном пути и Марии в Айн-Кареме (оба жен. конгрегации Богородицы Сиона), св. Петра (муж. конгрегации Богородицы Сиона), Игнатия Лойолы при Папском Библийском ин-те (иезуитский), монастырь при госпитале Карло Борromeo. Среди храмов — «Церковь всех наций» в Гефсимании, «Слез Господних» (*Dominus flevit*) на Елеоне, Встречи Марии и Елизаветы в Айн-Кареме и др.

Объединенный Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский Патриархат *Мелькитской католической Церкви* имеет в И. Патриаршее подворье, которое находится в Христианском квартале. Церковь также владеет *Крестовым мон-рем. Армянской католической Церкви* принадлежит храм у 3-й остановки Крестного пути, *Маронитской католической Церкви* — мон-рь в Армянском квартале.

Англикан. Церковь владеет собором св. Георгия к северу от Дамасских ворот, храмом при англ. госпитале (севернее Русского квартала) и ц. Христа Мессии в Старом городе рядом с цитаделью (в совместном владении с лютеранами). Крупнейшими в И. нем. лютеран. храмами являются ц. Христа Искупителя южнее храма Гроба Господня и ц. Вознесения при госпитале Августы Виктории на Елеонской горе. Иерусалимская конгрегация Евангелической церкви также имеет представительство в И. и содержит Немецкую евангелическую школу.

Э. П. Г., Э. П. И.

Древний И. Название. Этимология названия неясна (*yərûšālāim* — основанный Шалемом?). Исследователи предполагают, что слово «И.» состоит из 2 частей: *yw* — утвердить, создать и *šlm*, к-рое, возможно, указывает на западносемит. божество Шалим, известное по текстам *Угарита* как покровитель города. И. впервые упоминается в ВЗ как Салим, царем к-рого был *Мелхиседек* (Быт 14. 18; ср.: Пс 75. 3, где под названием Салим имеется в виду «жилище Его (Господа. — Авт.)» как синоним Сиона).



В ВЗ И. иногда отождествляется с Иевусом (Нав 15. 8; 18. 28; Суд 19. 10; 1 Пар 11. 4–5) — названием, производным от наименования племени иевусеев, живших в городе до его завоевания (см. в ст. *Ханаан*), в эпоху царя Давида. Однако такого варианта названия города (*yəbûs*) нет в др. текстах Др. Востока (возможно, г. Иевус следует искать севернее И.; см.: *Miller*. 1974. S. 126).

Более 150 раз в ВЗ использовано др. наименование И. — Сион (*šiyuôn*), обозначающее город как вместилище храма и центр религ. жизни иудеев. Изначально под Сионом понимали только город Давида (2 Цар 5. 7), позднее, возможно, и Храмовую гору; с ранневизант. эпохи — только холм Сион.

Под собственным именем И. впервые упомянут в ВЗ как город хананеев, царь к-рого *Адониседек* заключил союз против Гаваона (Нав 10. 1–4). Считается, что именно И. назван в егип. текстах проклятий (кон. XIX в. до Р. Х.) и *Амарнских писем* (XIV в. до Р. Х.); в последних вассал Египта Абди-Хиба, правящий в И.,



Клинописная табличка с упоминанием Иерусалима. Амарнские письма. XIV в. до Р. Х. (Переднеазиатский музей, Берлин)

заверяет фараона Аменхотепа IV (Эхнатона) в преданности (эти источники упом. в регионе совр. Израиля кроме И. еще Аскалон и Беф-Рехов). Имя И. встречается в ассир.

текстах (засвидетельствована форма *ursalimtu*, в т. ч. в связи с осадой города *Синаххерибом* в 701 г. до Р. Х. (ANET. P. 288)).

В Библии нет описания города. Понять его топографию помогают сочинения уроженца И. *Иосифа Флавия* (I в. по Р. Х.), особенно надежные в описании укреплений города (только он описал 3 городские стены) и построек царя *Ирода Великого*; необходимо учитывать, что привязки даны к давно не существующим ориентирам, а размеры и расстояния зачастую преувеличены.

Единственная древняя карта — мозаика ок. 565 г. из *Мадабы*, открытая в кон. XIX в., где И. назван по-гречески «Святой град Иерусалим», окружен овальными стенами (6 ворот, 21 башня) и пересечен по оси «север—юг» 2 колоннадными улицами — большой и малой кардо (*cardo maximus* и *cardo minimus*). Схематичные и менее подробные ранневизант. изображения И. сохранились в церковных мозаиках в Умм-эр-Расас в Заиорданье. В средние века и в раннее Новое время сложилась традиция условно-схематических изображений святынь города на картах эпохи *крестовых походов* и в иллюстрациях к итинерариям (вид из «Итинерария» С. Верро, 1581 г.; план 1588 г. из Генуи). Первые обмерные гравюры и рисунки сделаны в XVI–XVII вв. (напр., фра Барнардо Амико). Простейший план И. совр. типа снял в 1818 г. австр. врач Ф. Зибер; затем брит. картограф и архит. 1-й пол. XIX в. Ф. Катервуд с помощью самегга *lucida* скопировал абрис главных зданий, издал панораму и план И. Видовая фиксация И. стала проводиться чаще с развитием ориентализма в XIX в. (Д. Робертс, У. Бартлет, рус. акварелисты). Сведения письменных источников и картографии дополняют топографические и археологические исследования.

История натуральных исследований. В XIX в. натурное изучение И. было затруднено до захвата города (1833) егип. правителем Ибрагим-пашой. В 1856 г. амер. библеист Э. Робинсон (см. статьи *Археология библейская, Святая земля*) начал обследование туннеля Езекии, 3-й стены Агриппы I Ирода и арки у юго-зап. угла платформы храма (арка Робинсона). В 1864–1865 гг. представители Корпуса Королевских саперов Ч. Уилсон и Ч. Уоррен, про-

кладывая инженерные коммуникации в И. (*Wilson, Warren*. 1871. P. 3–32), обследовали весь город, составили картографический очерк и нанесли контуры И. на 1-ю точную карту Палестины, ставшую основой для дальнейших исследований. В 1865 г. был создан *Палестинский исследовательский фонд*, к-рый, опираясь на результаты работ военных инженеров, приступил к натурному изучению И.

В 1867–1870 гг. Уоррен выстроил исторический план И. Он проследил линии городских стен и обследовал Храмовую гору, решив при этом проблемы точной локализации храма и 3 древних стен И. с севера (*Warren*. 1876). С 4 сторон ограды храма были проложены несколько шахт и туннелей (тур. администрация запрещала вести раскопки ближе 12 м от стен). При этом были открыты часть древней стены И. в юго-вост. углу Храмовой горы (т. н. Уорренова стена Офел) и одна из древних систем водоснабжения (вертикальная «шахта Уоррена» и связанные с ней туннели у Гихона). Планы и измерения, сделанные Уорреном, очень точны. В 1894–1897 гг. на западных и восточных холмах работали амер. археолог Ф. Дж. Блосс и англ. архит. А. Дики (*Bliss, Dickie*. 1898), их проект включал изучение самой южной из древних стен и туннеля к Гихону. Хотя предложенные ими датировки кладок устарели, описания их технических особенностей сохраняют свою ценность.

В посл. четв. XIX в. в городе Давида, в районе крепости Антония и арки «Се человек», работал Ш. Клермон-Ганно (*Clermont-Ganneau*. 1896). В 1909–1910 гг. к нему присоединился Л. Ю. Венсан (его привлек М. Паркер, в поисках сокровищ храма Соломона тщательно изучавший Гихон и склон над ним). Паркер очистил подземные туннели и «шахту Уоррена», включая туннель Езекии. Венсан составил отчет о работе и нанес на план города древние водные артерии И., а также подходы к источнику. Он пришел к выводу, что древний И. располагался на вост., а не на зап. холме.

В 1913–1914 и 1923–1925 гг. в И. работала экспедиция франц. египтолога Р. Вейля (*Weill*. 1920; *Idem*. 1947). Стремясь найти гробницу царя Давида и царей Иудеи, он расчистил часть юж. оконечности вост. холма, где открыл укрепления города

Давида, доказав, что эта часть холма была освоена до прихода израильтян. В 1923–1925 гг. Р. А. С. Макалистер и Дж. Г. Дункан (*Macalister, Duncan*, 1926) исследовали линии укреплений, продолжавших «Урренову стену Офел» на вост. склоне города Давида, прорезав большой участок до скалы. Ученым удалось подтвердить размещение города Давида на вост., а не на зап. холме.

В 1927–1928 гг. исследовалась территория юж. части вост. холма, спуск с него в долину Тиропеон (была сделана траншея), при этом были открыты т. н. Долинные ворота города Давида (*Croftfoot, FitzGerald*, 1929). В 1931 и 1937–1938 гг. археолог Р. У. Хамилтон (*Hamilton*, 1940), исследовав прилегавший к совр. сев. стене Старого города участок и основание Дамасских ворот, открыл фасад 3-арочных сев. ворот эпохи имп. Адриана (132 г. по Р. Х.), однако ошибся в датировке (*Magen*, 1988, Р. 50), сочтя их «третьей стеной» (эпохи Агриппы I Ирода, 41–44 гг. по Р. Х.). Работавший в И. в 1964–1966 гг. Дж. Б. Хеннесси (*Hennessy*, 1970) нашел под Дамасскими воротами фасад эпохи крестоносцев и определил дату постройки ворот имп. Адриана (*Shanks*, 1987, Р. 54). Археолог Н. Джоне с 1934 г., исследовав зап. холм и открыв двор цитадели, соединенной с Яффскими воротами, определил, что этот район был заселен незадолго до VII в. до Р. Х. (*Johns*, 1950). Датировку подтвердили работы на цитадели кон. 60-х гг. XX в. (*Amiran, Eitan*, 1970).

В 1961–1967 гг., в ходе раскопок классика брит. археологии К. М. Кеньон, на вост. склоне города Давида была вырыта глубокая траншея, что позволило датировать монументальные сооружения и определить, где находилась стена невуссеев (*Kenyon*, 1974; в наст. время выводы пересматриваются). Как в эпоху хананеев, так и после прихода израильтян стена города Давида с востока шла ниже по склону, ближе к Гихону. Стоявшая на 48 м ниже хребта древнейшей стена (ок. 1800 г. до Р. Х., 2-я фаза среднебронзового века) использовалась до VIII в. до Р. Х. (ср.: *Simons*, 1952, Р. 70).

Продолжив работы (1978–1984) в городе Давида, израильский археолог И. Шило открыл в юж. части вост. холма над Гихоном поселение II тыс. до Р. Х., выделив здесь 25 слоев заселения — от медно-каменного



Вост. часть Силоамской купели эпохи Второго храма

века до средневековья. Он смог воссоздать общую картину развития системы, по к-рой вода из Гихона поступала в И. («шахта Уррена» — канал Силоам — туннель Езекии) (*Shiloh*, 1987), полностью раскрыл обнаруженную Кеньон ступенчатую постройку высотой 18 м и шириной 16 м, датировал ее X в. до Р. Х. (сейчас ее относят к кон. эпохи бронзы, ок. XII в. до Р. Х.) и определил как основу стены или как подиум под зданиями царского «акрополя» (*Idem*, 1981; *Idem*, 1984). Материалы раскопок города Давида не удалось целиком опубликовать из-за смерти Шило в 1987 г., они вводятся в научный оборот только в наст. время.

Результаты Шестидневной войны 1967 г. стимулировали проведение раскопок в И. Кроме Шило выдающиеся открытия сделали здесь в 1968–1978 гг. Б. Мазар и М. Бен-Дов, исследовав линию вдоль зап. и юж. стен храма. Были найдены артефакты вплоть до 2-й фазы железного века, но следы эпохи Первого храма там, где планировали найти царские кварталы, не были обнаружены. Подтвердились сведения Иосифа Флавия о том, что, готовясь перестроить храм, Ирод вдвое расширил площадь Храмовой горы (*Mazar B.* 1978; *Ben-Dov*, 1985). Были найдены следы разрушения И. римлянами в 70 г. по Р. Х. и более поздние периоды, в частности раскрыты ранневизант. жилые кварталы. Материалы были опубликованы только предварительно в научно-популярной форме (книги Бен-Дова), в научный оборот вводятся лишь в наст. время.

В 3-й четв. XX в. Н. Авигад впервые исследовал центр Еврейского квартала Старого города. Были изучены роскошные дома жителей II эпохи Хасмонеев и Ирода Великого (*Avigad*, 1983; *Geva*, 2000, Vol. 1). Удалось подтвердить существование в ранневизант. эпоху большой кардо именно в том виде, в каком она показана на карте из Мадабы: улица, проложенная по оси «север—юг», шла через весь И. — от Дамасских ворот на севере и почти до Сионских ворот на юге. Было установлено, что заселение зап. холма могло произойти уже в VIII в. до Р. Х. (что может объяснить существование «второй части» (*mišne*) И., упоминаемой в 4 Цар 22. 14). Обнаружение широкой стены на зап. холме обосновывает вывод о том, что в VIII–VII вв. до Р. Х. площадь И. увеличилась в 4 раза, и подтверждает описание Иосифа Флавия дополненного И. как очень большого города.

В те же годы на горе Сион и в Армянском квартале определяли размеры и конструкцию дворца Ирода (*Bahat, Broshi*, 1975; *Tushingham*, 1985) и обследовали территорию к северу от Старого города (*Ben-Arieh, Netzer*, 1974). При строительных работах в окрестностях древнего И. (лес Хашалом и др. зоны) было найдено большое количество различных артефактов.

В последние годы активно раскапывается крепостное сооружение эпохи средней бронзы (до XVI в. до Р. Х.) над Гихоном (руководители Р. Рейх, Э. Шукрон). Как выясняется, И. той эпохи был гораздо более развитым, чем представлялось, а городской источник воды был хорошо защищен. По мнению Э. Мазар, в городе Давида, но ее вывод не получил общего признания (*Finkelstein e. a.* 2007; *Mazar E.* 2008).

В городе Давида, возле Силоамской купели, обнаружена улица с системой канализации (эпоха Ирода). В 2007–2008 гг. на площади перед Стеной Плача раскрыта (Ш. Векслер-Бдоло) большая часть малой кардо, прежде не изученной.

Крупномасштабные раскопки 2007–2009 гг. в зап. части города Давида (Д. Бен-Ами), прежде практически не исследовавшейся, позволили уточнить зап. границы города в эпоху железа (в X–VIII вв. до Р. Х.) и пролить свет на историю Нижнего города И. классических периодов. Так,

впервые в И. были обнаружены архитектурные постройки, относящиеся к периоду эллинизма (III–II вв. до Р. Х.), множество керамических изделий: чернолаковой греч. керамики, штампов, родосских амфор и др. Раскрыт монументальный жилой комплекс, датируемый I в. по Р. Х., с подвальными складскими помещениями и рядом микв, разрушенный римлянами в 70 г. Постройку предложено идентифицировать как дворец царей Адиабены, упомянутый Иосифом Флавием (*Ios. Flav. Antiq. IV 9. 11; V 6. 1; VI 6. 3*). Обнаружены также слои, относящиеся к рим., ранне-визант. и раннеараб. периодам (*Ben-Ami, Tchekhanovets. 2008*).

Для археологии эпохи НЗ важны раскопки могильников в Акелдаме, обнаружение останков распятого человека (Гиват-ха-Матос, в окрестностях И.), многочисленные находки комплексов с *оссуариями* (в т. ч. гробница рода первосвящ. *Каиафы*). Место, почитаемое ранними христианами, изучено С. Гибсоном в окрестностях И. (т. н. Пещера Иоанна Крестителя, см. раздел о ранне-визант. периоде) (*Gibson. 2009*).

История И. при Давиде и Соломоне по письменным источникам. Израильяне завоевали И., видимо, в эпоху Давида (2 Цар 5. 6–7), хотя о его взятии и сожжении свидетельствует уже Книга Судей Израиле-



Город Давида.
Вид с юга. Аэрофотосъемка

вых (Суд 1. 8), подробности захвата И. войсками Давида не сообщаются (2 Цар 5. 6–8; 1 Пар 11. 4–7). Город, лежавший в центре страны и не принадлежавший к территории ни од-

ного из колен Израилевых, царь сделал столицей гос-ва и общим святилищем, куда перенесли *ковчег завета* (1 Пар 18. 14–17). В эпоху Единого царства И. воспринимали как царский город и называли «город Давида». Давид возвел здесь дворец и укрепления, расширив город на север, к Храмовой горе, «и обстроил кругом от Милло и внутри» (2 Цар 5. 9).

При *Соломоне* (970/69–931 гг. до Р. Х.) И. продолжал развиваться к северу, «захватив» Храмовую гору. Среди городов Ближ. Востока он выделялся своим храмом и дворцом с жилыми помещениями, тронным и судебным залами. Согласно ВЗ, храм строили 7 лет, дворец – 13; архитектурные формы пришлось заимствовать, т. к. своей традиции возведения святилищ такого масштаба у израильтян не было, и они обратились к царю Тира *Хираму* (3 Цар 5; 2 Пар 2).

Принято считать, что Первый храм Соломона был возведен на месте Купола скалы (Куббат-эс-Сахры) или на 100 м к северо-западу, где позже был восстановлен Второй храм (*Kaufman. 1983. P. 42*; в агаде по традиции место храма на горе Мориа, где Авраам поставил алтарь для жертвоприношения Исаака (Быт 22; ср.: 2 Пар 3. 1)). Царский дворец располагался к югу от святилища, между городом и Храмовой горой.

На Др. Востоке храм и дворец, связанные единым центром управления, представляли собой монолит гос. и религ. основы Единого царства и подчеркивали духовную, политическую и культурную значимость И. Храм играл огромную роль и в экономике как основа финансовой системы. О сокровищах храма и дворца известно из рассказов о получении фараоном Шешонком средств от *Ровоама* (3 Цар 14. 25–26) и об ограблении хранилищ царем *Иоасом*, разгромившим *Амасию* Иудейского (4 Цар 14. 8–14).

Главным источником дохода жителей И. был храмовый налог на всех иудеев; в окрестностях И. выращивали маслины, виноград, фрукты, разводили овец и коз, что позволяло вести молочное хозяйство; добывали строительный камень; храмовые заказы давали работу широкому кругу ремесленников (*Asi-Yonah. 1966. P. 188–211*).

Археология и топография древнейшего ханаанского и израильского И. Древний И. занимал 2 вер-

шины известнякового плато (800 м над уровнем моря) в центральной нагорной части страны, на границе Иудейской пустыни, вдали от главных торговых путей. К западу от него располагались склоны гор Иудей; к востоку, до Мёртвого м., – пустыня. Такое положение было выгодно для обороны, но препятствовало экономическому развитию, т. к. пересечения торговых путей в Палестине сосредоточены на прибрежной равнине (*Hopkins. 1970. P. 11–12*).

И. времен иевусеев (средний и поздний бронзовый век и ранний железный – XX–X вв. до Р. Х.) и израильский город Давида – маленькие селения на вост. холме, ниже Храмовой горы (до 4–6 га в юго-вост. углу). Юго-вост. часть холма (иногда и весь вост. отрог) называлась *Офел* (Ис 32. 14 и др.).

По мере роста поселений на Офеле холм и Храмовая гора образовали Нижний город; юж. часть зап. холма (по Иосифу Флавию, Верхний город) занял район совр. Еврейского и Армянского кварталов (цитадель и традиц. гора Сион).

Решающим для выбора мест поселений уже в доизраильский период был доступ к источникам воды. Главный среди них, Гихон у подножия вост. холма с юга, протекал по Кедронской долине и давал минимум 73 тыс. куб. м воды (*Wilkinson. 1974. P. 33*); южнее Гихона известен источник *Ен-Роге*).

Древнейшее поселение возникло на холме Офел, над Гихоном, где обнаружены керамика эпохи перехода к бронзовому веку (3500–3000 гг. до Р. Х.), могилы и квадратные жилища раннебронзового века, руины сооружений 3000–2800 гг. до Р. Х. Кеньон открыла башню со стеной на половине высоты от подножия холма (эпоха средней бронзы, ок. 1800 г. до Р. Х.), защищавшие источник от врагов. Хотя Гихон находится за стеной города, площадь И. эпохи бронзового века довольно значительна. Интенсивные раскопки последних лет, ведущиеся Рейхом и Шукроном вокруг Гихона, открыли ряд оборонительных построек конца среднего бронзового века (ок. 1800 г. до Р. Х.): массивную (ширина 1,83 м) крепостную стену из огромных блоков в центре склона, в районе Гихона – 2 башни циклопической кладки, видимо защищавшие источник и водоразборный бассейн. Этот укрепленный участок, к-рый, возможно, имел

ИЕРУСАЛИМ ОТ РАННЕГО БРОНЗОВОГО ВЕКА
ДО 586 Г. ДО Р. Х.



городские ворота, дает представление о системе фортификаций хананейского И. эпохи средней бронзы, не сохранившихся в др. частях города. К тому же периоду, по всей вероятности, относится и сложная система водоснабжения И., интерпретация к-рой в последнее время претерпела значительные изменения. Система состояла из короткого туннеля от Гихона к водоразборному бассейну (канал III), бассейна, надежно защищенного башнями, и Силоамского туннеля (канал II) длиной ок. 400 м — род акведука, к-рый вел от Гихона вдоль Кедронской долины в резервуар на окраинах города. (При иудейском царе Езекии был прорублен еще один водовод, берущий воду непосредственно из Гихона.) Причина, по которой был заброшен древний хананейский водовод и возникла необходимость в строительстве нового, неизвестна. Первый из обнаруженных еще в XIX в. туннелей — «шахта Уоррена»

представляет собой вертикальный ствол (глубина 16 м, ширина 2 м). Поначалу он был идентифицирован как туннель, по которому пробрался в И. авангард армии Давида. Вместе с прилегающими к «шахте Уоррена» др. туннелями система рассматривалась как тайный ход, позволявший жителям в случае осады беспрепятственно пользоваться водой. Раскопки последних лет показали, что «шахта Уоррена» является естественным карстовым образованием, позднее искусственно расширенным (Reich, Shukron. 1999; *Idem*. 2000; *Idem*. 2004).

К 1-й фазе железного века (XII–XI вв. до Р. Х.) и к началу его 2-й фазы (X в. до Р. Х.) относят неск. погребений, полы в плохो сохранившихся постройках и сооружение, связанное с известным по ВЗ Милло (2 Цар 5. 9; евр. засыпка, заполнение), которое понимается исследователями

как искусственные террасы на вост. склоне вост. холма (Кеньон), земляная насыпь к югу от Храмовой горы (Бен-Дов) или земляной вал, соединявший город Давида с царским «акрополем» (Храмовая гора) (Stager. 1982. P. 121).

Считается доказанным, что во времена царя Давида жизнь сосредоточивалась на юж. отроге Храмовой горы, в т. н. городе Давида. Но в отношении расположенного на склоне горы памятника раннего И. — «ступенчатой каменной постройки» — мнения расходятся. Это массивное сооружение было столь тяжелым, что для его поддержки возвели стену крепостного типа примерно в середине склона города Давида. Стена состоит из мантии и основы, разделенной на террасы с ячейками, образованными продольными и поперечными стенами. Ячейки заполнены снизу камнем, сверху утрамбованной глиной. На эту платформу заброшена огромная, высотой 36–37 м,

ступенчато поднимающаяся с востока на запад каменная мантия, облицованная грубо обработанным крупным известняком, под ней — засыпка из мусора. Эта ступенчатая громада служила для поддержки большого сооружения, имевшего общественное назначение (дворца, храма, крепости).

Части ступенчатой постройки открывали в разное время: в 1923–1925 гг. — ирландско-амер. группа Макалистера, в 1961–1967 гг. — англичанка Кеньон, в 1978–1985 гг. — израильянин Шило. Кеньон и Шило разделяют террасы и накрывшую их мантию, датируя субструкцию XIV–XIII вв. до Р. Х. (поздний бронзовый век), а в мантии различают неск. более поздних периодов. Согласно Кеньон, верхние ряды мантии уложены в эллинистическое время (II в. до Р. Х.), средние — в «эпоху Езекии» (VIII в. до Р. Х.) и Единого царства (X в. до Р. Х.). Шило относил всю мантию к X в. до Р. Х. Отчеты о проделанной работе продолжают издаваться. Нек-рые ученые считают, что террасы и мантия хронологически независимы, и относят первую к началу железного века (XII в.), вторую — к X в. до Р. Х. Дж. Кахилл, напротив, уверена, что все слои постройки (террасы с забутовкой, мусорная подсыпка и облицовка) появились одновременно.

Основа такого заключения — керамическая и архитектурная стратиграфия. При раскопках Шило нашел до 500 фрагментов керамики в каменных забутовках террас, 350 — в глиняной утрамбовке и 50 — в подсыпке мусора; все они одинаковы по составу, и самые ранние относятся к переходу от 2-й фазы позднего бронзового к 1-й фазе железного века (XIII–XII вв. до Р. Х.). На этой датировке Кахилл основывает свое представление о ступенчатой застройке как о части оборонительной системы цитадели и «акрополя», возникших на вершине за 200 лет до царствования Давида, и приходит к выводу о наличии развитой социальной структуры в И. в XII/XI–X/IX вв. до Р. Х.

По мнению Э. Мазар, ведущей раскопки в районе ступенчатой постройки в течение последних лет, всю конструкцию следует датировать X в. до Р. Х. Вместе с руинами массивного сооружения, обнаруженного западнее, ступенчатую постройку предлагается рассматривать



Ступенчатая постройка в городе Давида

как часть дворцового комплекса, выстроенного финик. мастерами для царя Давида (Mazar E. 2006, 2008). Десятки обнаруженных в последние годы именных булл с евр. именами (в т. ч. известными по ВЗ), датированных концом эпохи железа (до VI в. до Р. Х.), по мнению исследовательницы, свидетельствуют об использовании этих построек в качестве адм. центра города вплоть до разрушения И. вавилонянами. Эта идентификация пока не получила поддержки (Finkelstein e. a. 2007).

Выводы Кахилл основаны гл. обр. на анализе керамики X в. из раскопок Шило. Др. ученые не согласны с заключениями о сложности социальной структуры и процветании экономики И. в X в. до Р. Х. Израильский археолог И. Финкельштейн предлагает сделать имеющуюся керамическую шкалу более ранней, примерно на столетие, представляя И. X в. как небольшой, не оказывавший заметного влияния на события, но быстро развившийся в следующем столетии город. Финкельштейн поддерживал Д. Усишкин, утверждавший, что находки с уровня материка позволяют говорить о развитии города только в IX–VIII вв. до Р. Х., в то время как слои, датированные, по его мнению, X–IX вв. до Р. Х., не содержат ни следов укреплений, ни керамики (даже в перекопах). К их позиции близка т. зр. Г. Лемана: анализируя данные о сельском окружении И., он пришел к заключению о его малой заселенности и неразвитости товарного хозяйства, что не соотносится с представлениями об И. как о столице Единого царства и крупном военном центре. Рейх и Шукрон не соглашались с тем, что керамика железного века встречается вне стен города; по своим находкам на вост. склоне холма в городе Давида они датируют открытые там стену и дома VIII в. до

Р. Х. в отличие от Шило и следующей ему Кахилл, к-рые относят их к X в. до Р. Х.

Вывод ряда исследователей о том, что бесспорно датировать к.-л. монументальные постройки временем Давида и Соломона невозможно, послужил основанием для гипотезы, предложенной археологами Тель-Авивского ун-та (тель-авивская школа) во главе с Финкельштейном и Усишкиным, согласно к-рой царство Давида и Соломона было лишь племенным союзом, его вожди не вели серьезных строительных работ, а монументальные постройки в царских городах (Мегиддо, Асор и др.) должны датироваться более поздним временем (VIII в. до Р. Х.). Поскольку иерусалимская керамика X в. до Р. Х. изучена плохо, остается возможность для различных толкований: археологи иерусалимской школы настаивают на верности традиц. системы керамических дат, восходящей к У. Ф. Олбрайту и усовершенствованной И. Ядином, в то время как тель-авивская школа относит ту же керамику к IX в. до Р. Х. и даже позже.

Эпоха разделенных царств. И., оставшийся столицей Иудейского царства, пришел в упадок. Иудейский царь Озия за долгие годы прав-



Наконечники стрел из археологических слоев времени разрушения города вавилонянами (обнаружены под основанием сев. башни стены Неемии)

ления укрепил его башнями (2 Пар 26. 9, 15), Иоафам построил верхние врата храма (2 Пар 27. 3). При царе Езекии была проведена реформа, состоявшая в централизации культа в И. и очищении города от святилищ

Ваала. Езекия укрепил Милло и построил новую стену (2 Пар 32. 5). Готовясь к осаде Синаххериба в 701 г. до Р. Х., он велел прорыть новый туннель (2 Пар 32. 2–4, 30; Ис 22. 11), чтобы пустить воду Гихона в Силоамскую купель (см. Силоам). Новой внешней стеной И. укрепил Манассия (2 Пар 33. 14), при Иосии, расширившем территорию Иудеи, город достиг процветания и стал единственным центром богослужения. После восстания царя Иоакима против Вавилона и разрушения города вавилонянами (586 г. до Р. Х.) (4 Цар 25. 1–21; Иер 39–43) в городе еще оставалось население (4 Цар 25. 22–26; Иер 40. 10; Иез 33. 21–27) и совершались жертвоприношения (Иер 41. 5).

Результаты археологических раскопок подтверждают в целом свидетельства письменных источников. К эпохе упадка перед нашествиями ассирийцев и вавилонян исследователи относят строительство массивной крепостной стены (ширина 7 м), датированной по керамике VIII–VII вв. до Р. Х. (открыт участок в 65 м в центре Еврейского квартала). Стену возводили быстро, прямо по разрушенным домам, с нач. VIII в. до Р. Х. занимавшим еще не укрепленный зап. холм (возможно, для защиты от ассирийцев, ср.: 2 Пар 32. 5). Эта древнейшая из стен на зап. холме шла почти по линии буд. стен эпохи Хасмонеев. Вне города Давида за стеной оказались Силоамская купель и, согласно Авигаду, все плато зап. холма (Avigad. 1983. P. 46–54). К той же эпохе относят настенную надпись в туннеле Езекии (найден в 1880), в к-рой сообщается, что 2 группы строителей двигались с противоположных сторон и соединились, пройдя 533 м скалы под холмом Офел; имени Езекии в надписи нет.

Свидетельства очищения храма от языческих идолов исследователи видят в зооморфных и антропоморфных статуэтках и сосудах, обнаруженных при раскопках Шило в городе Давида в заполнении здания VIII в. (похожая комната была найдена Кеньон).

О 18-месячной осаде и штурме И. в 587–586 гг. до Р. Х. свидетельствуют: остатки укреплений на вост. холме с проломами, ставшими причиной обвала террас и обрушения ступенчатой постройки; множество железных и бронзовых наконечников



жение аттической керамики, греч. монет 570 г.

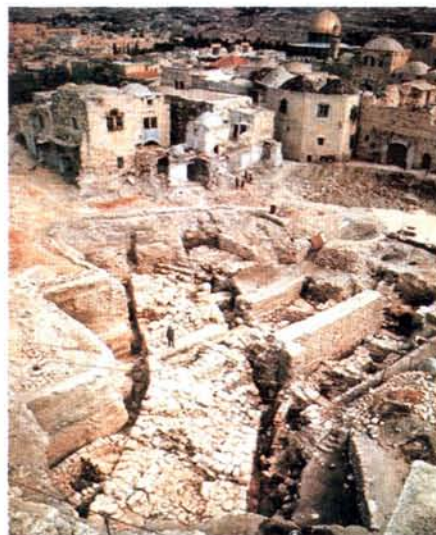
Глиняные оттиски печатей князей Юхала, сына Селемии (слева), и Годолии, сына Пасхора (справа). Кон. VII — нач. VI в. до Р. Х.

стрел вавилонского и местного типа у подножия боевой башни и в простых квадратных в плане домах, встроенных в нижнюю часть ступенчатой постройки; толстый слой пепла, покрывший руины; сотни тарных сосудов с десятками печатей с надписью: *lamelek* (царю), к-рые были собраны в городе Давида и у подножия Храмовой горы. Некоторые печати, по мнению исследователей, подтверждают достоверность текста ВЗ. Так, среди печатей с надписями, собранных на полу «дома печатей» в городе Давида при раскопках Шило, упомянут «Гемария, сын Сафанов» — писец с таким именем известен по рассказу о прор. Иеремии (Иер 36. 10–26). На буллах (оттисках печатей) сохранилось еще не менее 80 имен — вероятно, это части архива, сгоревшего при взятии города вавилонянами: их находят в больших количествах не только в городе Давида, но и у подножия Храмовой горы и в Еврейском квартале. (В домах эпохи железного века в районе Стены Плача при раскопках Векслер-Бдола также найдены печати и буллы.)

Сложным остается вопрос о заселенности И. после вавилонского погрома. Следов обживания в это время в городе пока не обнаружено, и Э. Штери полагает, что И. восстановили только в персид. период, так же как и крепости к югу и востоку от него (Иерихон, Ен-Геди) и поселения в горах Иудеи (Рамат-Рахель, *Бет-Цур*). В долине Хинном под И. расположено мн. богатых гробниц VI в. до Р. Х. (Mazar B. 1978. P. 548), но их связь с И. вавилонского периода неоспорна. Это скальные гробницы с прямым входом, камерой неправильной формы с ямой в центре и вырубленными вдоль стен скамьями. В них были найдены предметы традиц. местной керамики и много металлических и каменных персид. изделий (чаши, зеркала, черпаки, сита, ручные и ножные браслеты, алебастровые сосуды). Обнару-

до Р. Х., ахеменидских украшений позволяет относить гробницы с вавилонской эпохой. В скальных гробницах встречаются глиняные месопотамские гробы, характерные для ассирийского и нововавилонского времени. В муж. погребениях находят наконечники стрел, такие же как в слоях разгрома И. Это оружие характерно для предвавилонского, вавилонского и раннеперсид. периодов (Stern. 2001. P. 341, 346). Видимо, с приходом вавилонян исчезает ранее распространенная глиняная антропоморфная пластика, изображения атрибутов божеств сохраняются только на т. н. импортных артефактах: монетах, печатях и их местных имитациях.

Послепленный (персидский) период. В 538 г. до Р. Х. *Кир II* издал указ, позволивший иудеям вернуться на родину. И. как религ. центр был восстановлен, храм отстроен.



Часть городской стены в Еврейском квартале, построенной при Неемии

В 520 г. до Р. Х. его обновление начали пророки *Аггей*, *Захария*, потомок Давида правитель *Зоровавель*, свящ. Иисус, через 5 лет (515 г. до Р. Х.) храм освятили (1 Езд 3. 12). Персы вернули его храмовую утварь, однако ковчег завета бесследно исчез; в обновленном храме Святая

Святых содержало только свиток Свящ. Писания.

В то же время *самаряне* построили свой храм на горе *Гаризим* (1 Езд 6. 15–18). В Книгах Ездры (1 Езд 2. 21–35) и Неемии (Неем 7. 6–63) приводятся списки возвратившихся из вавилонского плена с указанием их родных городов и селений, хотя достоверность источников некоторыми учеными оспаривается (Stern. 2001. P. 430).

При персах столица Иудеи как персид. провинция на время была перенесена в г. *Мицпу*, но после восстановления стен И. при Неемии (445 г. по Р. Х.) город вновь стал столицей. И. населили знать и выходцы из окрестных сел (Неем 11. 1–2). Книга Неемии рассказывает о прибытии Неемии в И., о заготовках материалов и об организации строительных работ; приводятся имена руководителей с указанием подведомственных им участков (Неем 2. 6; 3. 1–32; 4. 17; 6. 15). Особо подчеркиваются тяжелые условия работ и постоянная опасность нападений врагов (аравитян, аммонитян и др.); работников разделили на группы по пряслам стен, строительство было завершено в 52 дня (по Иосифу Флавия, за 2 или 4 месяца — *Ios. Flav. Antiq. XI 5. 8 (179)*). К наст. времени ориентиры (в т. ч. названия ворот) утрачены, однако в ряде исследований линия Первой стены гипотетически восстановлена (*Aharoni Y., Avi-Yonah M. Macmillan Bible Atlas. N. Y., 1968, 1993³. P. 170; Bahat D. The Illustrated Atlas of Jerusalem. Jerusalem, 1996. P. 36*).

Персид. эпоха представлена археологическими находками в городе Давида и у подножия Храмовой горы (экспедиции Б. Мазара и Бен-Дова). Раскопки Кеньон в 1961–1967 гг. показали, что в персид. период был заселен только вост. холм города и стена окружала его вершину (Кеньон нашла ее развалины выше древних стен, что говорит об уменьшении площади города, см.: *Williamson. 1984*; башни появятся лишь в эпоху Хасмонеев); на прилегающих участках отложился слой с керамикой V–IV вв. до Р. Х. (*Kenyon. 1974*). Несмотря на подробное описание Второй стены (Неем 2. 13–15; 3. 1–32; 12. 31–40), с XIX в. продолжаются дискуссии о том, где она проходила (Stern. 2001. P. 434–435). С юга стена, видимо, усилила линию укреплений эпохи Единого царства,

а с востока совпала с древнейшей частью (что говорит о преемственности традиции).

Раскопки Шило подтвердили малую площадь города в персид. период: стена не дошла до вост. склона вост. холма, здания здесь не восстанавливали, а развалы домов перекрыл строительный мусор, образовавшийся в V–IV вв. до Р. Х. Но находок персид. времени в И. много: характерные кувшины с оттисками печатей на ручках (в т. ч. с именами сатрапов Ахазая и Ханании); печати без надписей с изображением животных; серебряная монета V в. до Р. Х. Это доказывает заселенность отдельных участков вост. холма, на западном же постройки эпохи Первого храма перекрыты непосредственно слоем эпохи эллинизма.

В И. известны погребения персид. периода, имеющие надежные ближневост. аналоги. Эти погребения в цистах (скальных камерах), т. н. персидские, ахеменидские — иногда с глиняными гробами месопотамского типа и металлическими сосудами ахеменидского стиля сер.— 2-й пол. VI в. до Р. Х., поступавшие из Персии, — отражают обычай погребения высшей знати у ассирийцев, вавилонян и персов. Эта традиция была принесена в Палестину в персид. период.

Погребений в шахтах, связанных с влиянием эгейского мира, в И. нет, однако т. н. импортные артефакты из этого региона (греч. керамика, греч. и финик. монеты, украшения, косметические средства) встречаются в простейших ямных погребениях и в немногих статусных гробницах (погребения Тобиадов в долине Хинном).

Были обнаружены первые монеты Иудеи, отчеканенные первосвященником храма с разрешения персид. администрации: серебряные имитации аттических драхм с евр. или араб. надписью: *yhwd* — араб. наименованием провинции Иудея в персид. период.

При персах И. превратился в религ. анклав, жизнь которого строилась вокруг нового храма. Вплоть до кон. III в. до Р. Х. это будет единственный крупный город в горной части Палестины. Производство и быт здесь были регламентированы: находки привозных изделий крайне редки, а местные вещи утилитарны и просты. Положение жителя И. оп-

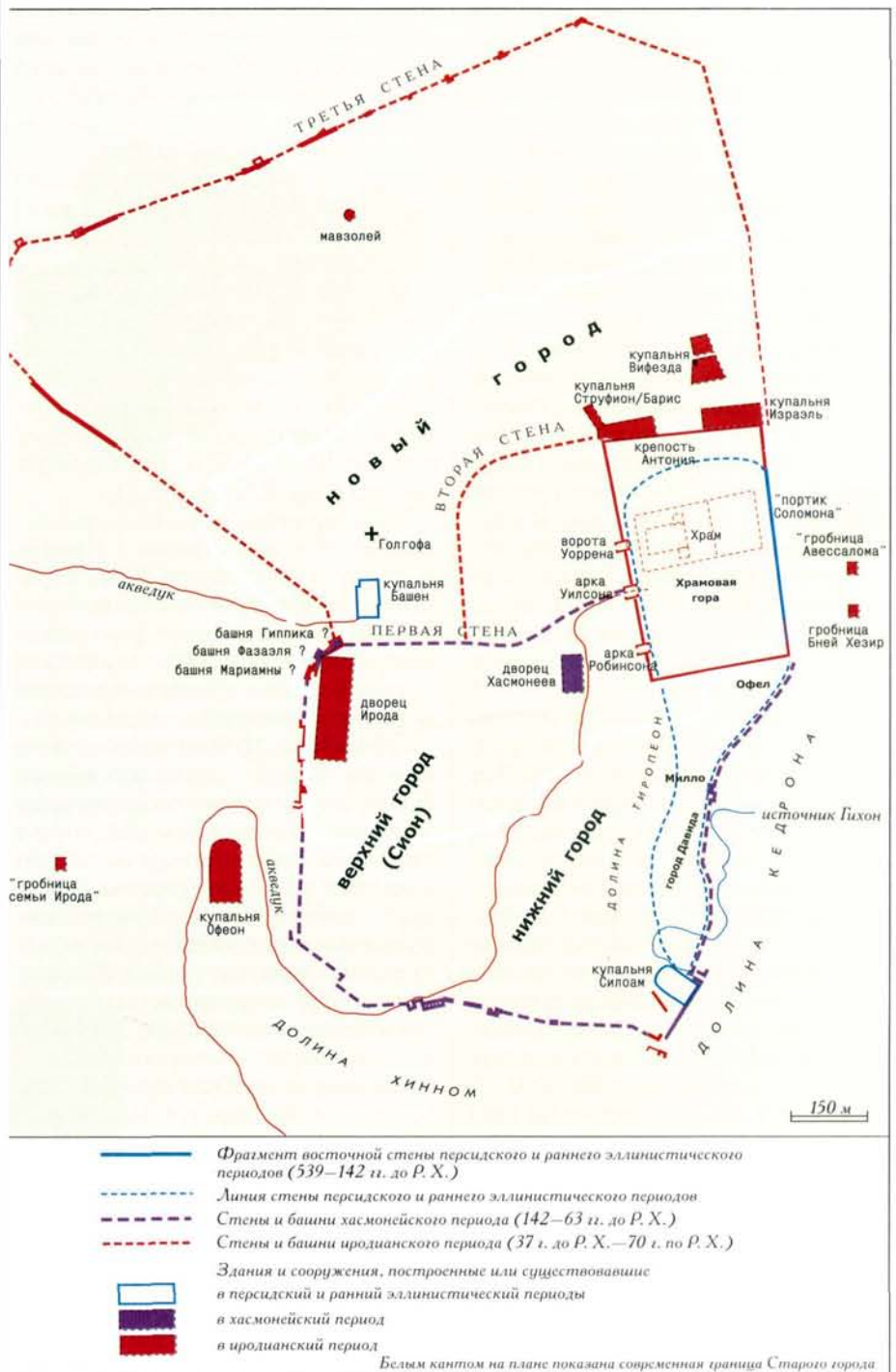
ределялось местом в религ. иерархии, причем элита достигла значительного процветания, владела сельскими угодьями вне города и рабами.

Период эллинизма и Хасмонейской династии. В 332 г. до Р. Х. Иудея была завоевана Александром Великим, а после его смерти (323) и развала империи оказалась на границе между владениями егип. Птолемея и сир. Селевкидов. Птолемен

заяли И. в 320 г. и владели им до 201 г. до Р. Х. При них храм стал центром общественной и религ. жизни, его священники играли важную роль в политике. Сир. царь Антиох III Великий завладел Палестиной в 201–198 гг. до Р. Х. Иудеям было позволено отстроить поврежденный храм, жить согласно закону Моисея и не платить налогов 3 года.

Длительное включение в состав эллинистических империй привело

ИЕРУСАЛИМ ОТ ВОССТАНОВЛЕНИЯ В ПЕРСИДСКИЙ ПЕРИОД ДО РАЗРУШЕНИЯ ТИТОМ (539 Г. ДО Р. Х. — 70 Г. ПО Р. Х.)





к формированию 2 течений в общественной жизни провинции: сторонников эллинизации и религ. консерваторов. Первосвящ. *Ясон* был открытым сторонником эллинизации жизни города (1 Макк 1. 11–15; 2 Макк 4. 10–15). По его указанию в И. построен гимнасий Гермеса и Геракла; он распорядился называть жителей И. антиохиянами (2 Макк 4. 9), ввел языческие обычаи (1 Макк 1. 11–15; 2 Макк 4. 9–17), как бы противопоставляя новый центр храму. И. даже переименовали в честь *Антиоха IV Епифана* в Антиохию (2 Макк 4. 9). В 169 г. до Р. Х. Антиох IV устроил в храме алтарь Зевса (1 Макк 1. 41–63; 2 Макк 6. 2–5), разрушил стены И. (1 Макк 1. 31) и построил крепость для сир. гарнизона (Акра) на одной из высот недалеко от храма, чтобы держать его под контролем (1 Макк 1. 29–36); согласно Иосифу Флавию, она находилась в Нижнем городе, в юж. части вост. холма (*Ios. Flav. Antiq. XII 5. 4 (252)*).

Осквернение храма вызвало народное восстание против сирийцев. Его лидер Иуда Маккавей освободил И. от войск Антиоха IV Епифана (175–164 гг. до Р. Х.), и, хотя Акра выстояла (эту сир. крепость, расположенную к югу от Храмового комплекса, снес ок. 141 г. Симон Маккавей), храм очистили от языческих изображений и освятили (1 Макк 4. 36–55) (см. *Маккавей*). И. до 63 г. до Р. Х. стал столицей независимого гос-ва Хасмонеев.

Археологи отмечают активизацию городской жизни в И. и медленный рост населения в кон. IV — нач. II в. до Р. Х., анализируя редкие находки нач. II в. до Р. Х. (монеты, местную керамику с клеймом *yahūd* и родосскими клеймами) за пределами города Давида, на горе Сион.

О взимании первосвященником храма ежегодного налога и части продуктов (масла, вина, зерна), а также о взносах в царскую казну свидетельствуют отметки о натуральном взносе на остраконах и штампы на ручках сосудов, оставленных в храме или переданных администрации.

Подтверждением растущего влияния эллинизма является обилие амфор для вина с островов Эгейского м. К нач. XXI в. в И. собрано более 1 тыс. ручек амфор со штампами (ок. половины — в городе Давида, относительно хорошо изученном), из них 430 — с о-ва Родос. Часть ручек мож-



гробницы в долине Кедрона, к востоку от города (т. н. гробницы Авессало-

Гробницы эллинистического времени в долине Кедрона. Фотография. 2008 г.

но датировать: крупнейшая группа (216 экз.) относится к 205–175 гг. до Р. Х.; ранних (до 260 г. до Р. Х.) и поздних (после 150 г. до Р. Х.) — не более 10. Это говорит о том, что в И. в большом количестве потреблялись изготовленные иноверцами вина, хотя прежде религ. предписания строго соблюдались.

О распространении в И. греч. языка, ставшего в III в. до Р. Х. языком коммерции и администрации в городах побережья и в *Идумее*, свидетельствуют длинные греч. надписи эпохи Антиоха IV Епифана, в т. ч. на монетах: грекоязычных (тетрадрахма 305 г. до Р. Х. (времени Птолемея I) — 1-я монета Иудей с портретом правителя) и двуязычных (первая 103 г. до Р. Х. и *Александра Янная* (103–76 гг. до Р. Х.)).

При Хасмонеех (142–63 гг. до Р. Х., расцвет И. — при *Иоанне I Гиркане* и его сыне Александре Яннае) границы И. вновь расширили: были плотно заселены и обнесены новой стеной Храмовая гора, Верхний и Нижний город (с неоднородным в религ. отношении населением); в Верхнем городе открыты большие отрезки стен с прямоугольными башнями, построенные из квадров. В целом линия стены Хасмонеев следовала линии крепости железного века (т. н. Первой стены). Вокруг города были построены монументальные гробницы, из к-рых примечательна т. н. гробница Ясона. Кубическое сооружение завершено пирамидальной кровлей, стены покрыты прекрасно отесанными блоками известняка, балка портала опирается на единственную дорическую колонну. Внутри расположено 2 камеры с погребальными скамьями, нишами-локулами, каменными осуариями; найдены монеты, лампы, сосуды. На стене обнаружено граффити с изображением корабля и греч. и араб. надписи, упоминающие некоего Ясона. К тому же времени относятся и монументальные семейные

Гирканом (132 г. до Р. Х.) относится найденный на скальном основании крепости Акра «склад» свинцовых снарядов для пращи, железных наконечников стрел и копий, камней для баллисты (*Johns. 1950. Fig. 7*), что может указывать на существование в районе цитадели стены и башен, строительство к-рых приписывают Маккавеям.

Римский протекторат. Ирод Великий. В 63 г. до Р. Х. Гней Помпей захватил Верхний город и Храмовую гору, вошел в Святая Святых, уничтожил стены И. и заставил Хасмонеев подчиниться власти Рима. И. стал столицей Иудей, части рим.



Цитадель (Башня Давида). Фотография. 2008 г.

пров. Сирия. Наследовавший Хасмонеев вассал Рима царь Ирод Великий был сторонником эллинизации И., его правление (37–4 гг. до Р. Х.) — период экономического процветания города, сопровождавшегося социальным расслоением.

Царь Ирод перестроил в И. храм (см. *Храм Иерусалимский*) и возвел гигантский дворец; во дворе цитадели и в Армянском саду, у юго-зап. угла совр. городской стены, и на горе Сион, за стеной Старого города, открыты части его вытянутой с севера на юг платформы высотой 4–5 м и площадью более 4 га (300–350×60–130 м) (*Bahat, Broshi. 1975*). Севернее дворца воздвигли 3 новые башни — Фасаэля, Мариамны и Гишика; связанные с городской стеной,



они защищали как дворец Ирода, так и город. Основание одной из них (Фасаэля или Гипника) известно как башня Давида у совр. Яффских ворот (см.: *Johns. 1950; Amiran, Eitan. 1970*).

Ирод перестроил также башню Барис в сев.-зап. углу Храмовой ограды (37–35 гг. до Р. Х.), расширив ее до размеров большой крепости, и назвал Антонией в честь имп. Марка Антония (снесена имп. Титом). Она защищала Храмовую гору, служила казармой и дворцом. Возможно, здесь был преторий римлян (офиц. резиденция рим. прокуратора), куда на суд Пилата привели Иисуса Христа (Ин 18. 28 – 19. 16); однако идентификация вымостки в мон-ре жен. конгрегации Богоматери Сиона как упомянутого евангелистом Иоанном (Ин 19. 13) «лифостротона» (см. *Таввафа*) стратиграфически недоказуема (*Benoit. 1952*). Как и арка «Се человек», она не связана с крепостью Антония и со временем Иисуса Христа, но относится к маленькому форуму эпохи имп. Адриана. По версии, предложенной Гибсоном, с преторием во дворце Ирода следует идентифицировать руины мощных построек в зап. части города, в районе башни Давида (*Gibson. 2009*).

По всему И. Ирод построил не менее 6 резервуаров, проводя к ним воду по акведуку длиной 24 км: 2 – в районе храма (Овчая купель, или Вифезда, и т. н. Израиль – оба к северу от храма), 1 – в Антониевой крепости (Струтион), 3 – в районе Яффских ворот (Мамилла; Иезекииля и Офеон к юго-западу от города).

В Верхнем городе (совр. Еврейский квартал, северо-западнее Храмовой горы) открыты особняки представителей городской элиты (служителей храма эпохи Ирода?), разрушенные в 70 г. по Р. Х. Это хорошо спланированный аристократичес-

кий квартал: роскошные дома имели 2 этажа и более и центральный двор, оштукатуренные стены с фресками (геометрический и растительный орнамент), а многие – и мозаичные полы. Жители пользовались расписанной керамикой исключительного качества, каменной утварью, изысканной мебелью. В одном из особняков (200 кв. м) были большой ступенчатый оштукатуренный бассейн для ритуальных омовений (микве) и бассейн для питьевой воды; найдены амфоры для вина и парадная керамика «terra sigillata A» из Италии, что свидетельствует о состоятельности жителей И. Дворцовая усадьба была еще больше (600 кв. м), в подвальном этаже было неск. микве.



Фрагмент росписи стены
в одном из жилых домов Иерусалима.
I в. по Р. Х.

В одной из этих усадеб («Сожженный дом») найдено много традиц. каменных сосудов, каменных табличек и кухонной посуды.

Ряд найденных надписей связывают с перестройкой И. в эпоху Ирода. Две из них – одинаковые каменные таблички с рамками, на которых выгравированы древнеевр. тексты. В одной сообщается о перезахоронении останков израильского царя *Осии* в связи с их переносом; в др. надписи упоминаются «старейшины» – она найдена при раскопках в мон-ре вмц. Екатерины и, возможно, указывает на размещение на этом месте синагоги.

Раскопки дома
римского времени
(Археологический музей Воль)



на. Третья надпись (до 70 г. по Р. Х.) сделана по-гречески и посвящена некоему Феодосию, старейшине синагоги, его отец

и дед также были старейшинами. Непосредственно с храмом связаны надписи по-гречески с запретом иноверцам входить под страхом смерти во внутренние дворы и на древнеевр. языке о месте «для трубления».

Система стен И., сложившаяся к эпохе Ирода, известна фрагментарно. Стены окружали тогда Сион, Офел и юж. сектор Старого города. Иосиф Флавий пишет о 3 стенах, построенных в разное время (*Ios. Flav. De bell. V 4. 1 (136)*). Внутренняя (Первая), окружавшая весь город, несомненно древнейшая, обычно датируется хасмонейским временем (ок. 100 г. до Р. Х.). Защищая сев.-зап. угол И., она шла от башни Фасаэля вокруг горы Сион, вдоль Енномовой долины к Кедрону, от вершины вост. холма к юго-вост. углу Храмовой горы, потом от «арки Уилсона» на зап. стене Храмовой горы назад к башне Фасаэля. Сев.-зап. угол этой стены открыт во дворе цитадели. Согласно Иосифу Флавию, стена имела 60 башен (*Ibid. 3 (158)*).

Вторую стену датируют эпохой Хасмонеев или временем Ирода. Она шла от совр. цитадели по направлению к Дамасским воротам, затем к Антониевой крепости у сев.-зап. угла храма. Флавий считает ее короче Первой стены; она имела 14 башен (*Ibidem*) и ров снаружи (часть его открыта при раскопках под лютеран. церковью Искупителя – *Lux. 1972*). До сих пор не обнаружено ни одной части Второй стены (*Schein. 1981. P. 23*). Раскопки У. Лукса доказали, что остатки строений, определенные в нач. XX в. Венсаном как Вторая стена, являются кладкой опорной части террасы рим. или ранневизант. времени. Не обнаружив фрагментов Второй стены, исследователи не могут дать ответ, где размещался храм Воскресения – за стеной или внутри ее.

Последняя внешняя стена построена для защиты с севера; на ней насчитывали до 90 башен, что явно преувеличено (*Ios. Flav. De bell. V 4. 3 (158)*; *Shanks. 1987*). По Флавию (*Ios. Flav. De bell. II 11. 6 (218)*), ее основали при Агриппе I Ироде (41–44 гг. по Р. Х.) и закончили во время Первого антирим. восстания (66–73 гг. по Р. Х.). Она могла быть построена по линии совр. сев. стены Старого города или соединяться с Третьей стеной (обе версии имеют много сторонников). Кеньон считала самую сев. стену осадным сооружением

Тита; Э. У. Хамрик (*Hamrick*. 1977. Р. 22), напротив, приписывал ее возведенным, к-рые построили ок. 68 г. по Р. Х. для защиты от римлян. В 1925–1927 гг. эта стена была изучена во время раскопок (*Sukenik, Mayer*. 1930), и на ней же в 1972–1974 гг. открыли кладку из квадров и булыжников (длина 45 м, сохранность более 4 м) с башнями I в. по Р. Х. (*Ben-Arieh, Netzer*. 1974. Р. 98–100). Раскопки у Дамасских ворот (1964–1966; *Hennessy*. 1970) открыли часть стены эпохи Агриппы I Ирода, подтвердив, что она совпадает с совр. сев. стеной Старого города, хотя позже исследователи перенесли этот фрагмент рим. временем.

Прямое римское правление. Ок. 6 г. по Р. Х. столицей провинции и местом пребывания прокуратора стала *Кесария Палестинская*. Первосвященник и синедрион сохраняли власть в И., однако ее пределы были ограничены. При римлянах улучшилось водоснабжение И. Понтий *Пилат*, прокуратор Иудеи (26–36 гг. по Р. Х.), создал сложную систему водосборников. Он построил верхний и нижний акведуки, по к-рым в И. поступала вода из Соломоновой купели между Вифлеемом и Хевроном (их фрагменты обнаружены по всей протяженности водопровода); тем самым была усовершенствована система, созданная еще Хасмонеями.

Гессий Флор, последний прокуратор Иудеи, захватил сокровища храма и своим поступком вызвал в 66 г. Первое антирим. восстание. И. покинули христиане, бежавшие в Пеллу. В 70 г. рим. полководец Тит осадил И., построил осадную стену с севера, взяв Храмовую гору и Нижний город, а через месяц — Верхний, после чего И. был полностью разрушен. От храма сохранилась только платформа, уцелели 3 башни: Гиппика, Фасаэля и Мариамны, а также часть зап. стены И. (*Ios. Flav. De bell. VII 1. 1 (1–2)*). Взятие города в 70 г. археологически фиксируется в обнаруженных разрушениях каменных сооружений города и храма (вдоль юж. стены Храмовой горы: у ее подножия нагромождены рухнувшие сверху на широкую улицу иродианские каменные блоки). После гибели города в домах находили слои пепла, половавшуюся от огня каменную посуду, оружие и человеческие скелеты.

Между 70 и 132 гг. в И. стоял 10-й легион, жили вернувшиеся из Пел-

лы христиане и евреи (*Clark*. 1960. Р. 273–274; *Avi-Yonah*. 1973. Р. 16; *Peters*. 1985. Р. 124–126). Поиск лагеря легиона — особая глава в археологии И. Во время осады он стоял на зап. холме, более высоком и с плоской вершиной. Но по всей исследованной территории зап. холма после пожара и разрушения 70 г. наблюдается единая картина запустения, причем последующий слой запустения перекрыт уже наслоениями ранневизант. эпохи (IV–VII вв.).

Присутствие в И. части сил или штаба легиона после захвата города в 70 г. подтверждает масса находок, прежде всего эпиграфических. Среди них — фрагменты 2 посвященных надписей на триумфальных колоннах, поставленных легионом: в одной (не ранее 79) упомянут 10-й легион и Тит как император; в другой (нач. III в.) — легат «10-го Фретенсийского Антонинова легиона» Марк Юний Максим и его помощник Домиций Сергей Юлий Гонорий. Кроме того, по всему И. находят кровельные черепицы и кирпичи со штампом 10-го легиона. Новый лагерь, возможно, стоял на месте разрушенного храма, что подтвердил Б. Мазар раскопками в Старом городе, и к юго-западу от него, где открыто сооружение II в. (термы), типичное для зимних квартир рим. легионов, найден штамп пекаря, 2 геммы для перстней с изображением божества войны и вонна-всадника, игральные кости. Большая часть исследователей считает, однако, что легион располагался в Верхнем городе (нынешний Армянский квартал). На въезде в И. с запада обнаружен крупный керамический комплекс 10-го легиона, производивший во II в. черепицу, кирпичи и посуду.

В 129–130 гг. имп. Адриан посетил И. и принял решение о его восстановлении в качестве рим. колонии. После поражения восстания *Бар-Кохбы* (132–135) он декретом запретил евреям под страхом смерти жить в городе и даже посещать его, лишил И. имени и построил на зап. холме, в районе совр. Еврейского квартала, новый город — Элию Капитолину (*Aelia* от своего 2-го имени, *Saripolita* в честь Капитолийской триады божеств — Юпитера, Юноны и Минервы). Это фиксируется на монетах, отчеканенных в память победы (с изображением имп. Адриана, идущего за плугом в момент проведения сакральной границы нового города);



Имп. Адриан за плугом обводит колонию «городской чертой». Рим. монета в ознаменование создания Элии Капитолины. Чеканилась в 130–251 гг.

на всех монетах И. 130 г. выбиты имена Элии и Юпитера Капитолийского (*Mazar E*. 2006; *Weksler-Bdolah e. a*. 2007).

Население древнего И. Согласно демографическим подсчетам М. Броши (*Broshi*. 1974; *Idem*. 1978), древнейший И. (в эпоху бронзы и перехода к железному веку XIII–XI вв. до Р. Х.) был небольшим городом (площадь до 5 га) с населением ок. 1 тыс. чел.; в период древнего Израильского царства в городе Давида (площадь более 6 га) жило ок. 2 тыс., а вместе с Храмовой горой И. включал до 13 га (4,5–5 тыс. жителей). Территория города была сильно расширена при царе Езекии (площадь 50 га; жителей до 25 тыс.), город достиг зап. холма (Верхний город), причем в кон. VIII в. до Р. Х. в И. поселились беженцы из Северного царства и той части Южного царства (Иудеи), к-рая была разорена. При Неемии площадь города уменьшилась до 12 га, население составило 4,5 тыс. чел. В эпоху процветания, при Хасмонеях, площадь И. достигла 67 га при населении в 30–35 тыс. чел., при Ироде — 93 га при населении 40 тыс. чел. В рим. период И. вырос вдвое за счет территорий на севере и северо-западе (площадь 182 га; не менее 80 тыс. чел.). На рубеже ранневизант. и араб. периодов здесь жили 55–60 тыс. чел.

Л. А. Беляев

Образ И. в богословских традициях. В *Ветхом Завете* И. упоминается более 650 раз, прежде всего в исторических книгах. В Пятикнижии И. фигурирует всего один раз как Салим (согласно Быт 14. 18, Аврам после победы над 4 царями был встречен Мелхиседеком, «царем салимским», к-рый был священником

Бога Всевышнего). Город Салим отождествляется с И. уже в Пс 75. 2 (ср.: *Ios. Flag. Antiq.* I 10. 2; Иосиф Флавий, пересказывая ветхозаветные повествования, приводит толкование 1-го названия И.— Солима, к-рое, по его мнению, переводится как «безопасность» (убежище, греч. ἀσφάλεια) — *Ibid.* VII 3. 2). Земля Мориа, упомянутая в Быт 22. 2, впоследствии ассоциируется с той горой, на к-рой Соломон построил храм (2 Пар 3. 1; ср.: Юб 18. 13).

В Нав 15, где определяются границы территории колена Иудина, говорится, что Иевус (так назван И.) лежит за ее пределами, поскольку иудеи так и не смогли изгнать иевусеев оттуда (Нав 15. 8–9, 63). Захватить город удалось только царю Давиду, к-рый назвал его «городом Давидовым», укрепил и значительно расширил (2 Пар 5. 9). После того как Соломон выстроил в И. храм, город обрел культовое и символическое значение для избранного народа и в поздних книгах всегда упоминается вместе с храмом. Для ВЗ очень характерно отождествление И. с горой Сион, к-рая также именуется святой (Пс 2. 6). В Пс 48 Сион и И. предстают центром мира, местом встречи неба и земли (ср.: *Iez* 5. 5; 38. 12; подробнее см.: *Clifford R. J. The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament.* Camb. (Mass.), 1972; *Levenson J. D. Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible.* Minneapolis, 1985). В ВЗ часто говорится о том, что с Сионом или И. будут враждовать народы, но Сион и И. останутся непобежденными (Пс 46; Ис 29. 1–8). При этом указывается, что неприступность Сиона для врагов зависит от нравственного поведения избранного народа (Иер 7. 1–15; Пс 15; 24).

Даже после разрушения И. оставался местом, на к-рое возлагались надежды об избавлении от плена (ср.: Пс 136. 5: «Если я забуду тебя, Иерусалим,— забудь меня, десница моя»). Утверждается обычай обращаться в сторону И. с молитвой (Дан 6. 10–11). Появляются пророчества о восстановлении И. Прор. Иезекииль уподобляет это восстановление новому исходу из Египта (*Iez* 20. 33–40; ср.: Ис 51. 10–11). В И. будет воздвигнуто вечное святилище (*Iez* 37. 26–28). Опустошенная земля И. станет Эдемским садом (*Iez* 36. 22–38).

В пророческих книгах Сион приобретает черты небесной горы, к-рая

превосходит все земные горы (*Iez* 20. 40; 40. 2; Ис 2. 2–4; Мих 4. 1–4). В видении Иезекииля И. оказывается переименован: «А имя городу с того дня будет: «Господь там»» (*Iez* 48. 35). У прор. Исаии восстановленный И. описывается как построенный из драгоценных камней (Ис 51. 11–12; ср.: Ис 13. 16–17). При этом для пророков характерно противопоставление нынешнего положения И., который уподобляется блуднице (Иер 2. 20–21, 32 сл.; 3. 1–13; *Iez* 16. 1–58) и называется «городом нечистым и оскверненным, притеснителем» (Соф 3. 1), его буд. величие и слава: «Так говорит Господь: обращусь Я к Сиону и буду жить в Иерусалиме, и будет называться Иерусалим городом истины, и гора Господа Саваофа — горою святыни» (Зах 8. 3).

В межзаветной литературе. На эволюцию образа И. в эллинистический период большое влияние оказали события, связанные с осквернением храма Антиохом IV Епифаном и последующими Маккавейскими войнами, в ходе к-рых в 164 г. до Р. Х. И. был освобожден, а храм переосвящен. Тема «нового Иерусалима» занимает значительное место в кумран. текстах. Сектантская община считала себя «новым Иерусалимом» и «храмом» (1QS 8. 4–10; 9. 3–6; 11QMelch 2. 23–24). У кумранитов существовало представление о том, что они будут участвовать в постройке храма «в конце дней» (см. «Храмовый свиток» 11Q19, 11Q20, 4Q524).

В араб. тексте, получившем название «Новый Иерусалим» и относящемся к апокрифическим вариациям на темы Книги прор. Иезекииля (см. в ст. *Иезекииля апокриф*), присутствует описание И. и его зданий как построенных из драгоценных камней (4Q554 fragm. 2. 2. 14–16).

И. отождествляется со станом избранного народа (ср.: 4QMMT 394–399 l. 62–65). В «Апокалипсисе животных», сохранившемся на араб. языке среди текстов из 4-й кумран. пещеры и входящем в состав эфиоп. 1-й Книги Еноха (1 Енох 85–90), говорится о доме, построенном «овцой» (Моисеем) для «Хозяина овец» (Бога), в к-ром будут обитать «все овцы» (1 Енох 89. 40). Этот дом станет большим и просторным, в нем будет выстроена высокая башня (1 Енох 89. 50). Овцы будут обитать там до разрушения (1 Енох 89. 66–67).

В этот период получает развитие идея связи И. и Адама. Во «Флорилегии» говорится о построении на Сионе «храма Адама» (4QFlorilegium 1. 6). В сир. Апокалипсисе Варуха утверждается, что небесный И. был создан прежде рая (*Ibid.* 4. 3).

Во мн. межзаветных текстах И. называется центром мира (Юб 8–10; Ер. Arist. ad Philoc. 83; *Philo. Leg. Gai.* 294), «пупом земли» (*Ios. Flag. De bell.* 3. 51–52), а также митрополией, матерью для диаспоры (*Philo. Leg. Gai.* 281).

Одним из наиболее важных текстов, связанных с судьбой И., является *Ездры третья книга*, к-рая появилась, вероятно, как реакция на разрушение И. во время войны с Римом (ср.: 3 Езд 3. 1). Причиной опустошения И. называются грехи народа, к-рый поклонялся идолам и убивал пророков (3 Езд 1. 6, 26, 32). Однако Ездра задает вопрос, почему Бог не погубил врагов И., к-рые грешили не меньше израильского народа (3 Езд 3. 30). Ответ на него дается в эсхатологической перспективе: праведники и грешники получат воздаяние на Страшном Суде (3 Езд 5. 42). При этом о восстановлении И. и храма в исторической перспективе речь не идет.

В Новом Завете И. упоминается 140 раз (из них 67 в Евангелиях, но ни разу в Соборных Посланиях). Название города передается по-гречески в 2 формах — Ἱερουσαλήμ и Ἱερουσόλυμα (последняя эллинизированная).

В евангельской традиции происходит развитие ветхозаветного образа И. В Евангелии от Матфея, как и у пророков, И. предстает, с одной стороны, «святым городом» (Мф 4. 5; 27. 53), именем к-рого запрещено приносить клятвы, потому что это «город великого Царя» (Мф 5. 35); с др. стороны, городом, отвергающим Бога и Его Мессию. Поэтому предсказанное пророками пришествие Господа в город и храм (Зах 9. 9; ср.: Мф 21. 5) приводит не к прославлению земного И., а к его осуждению: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст» (Мф 23. 37–38). Пришедший Мессия выше храма (Мф 12. 6), к-рый будет разрушен до основания (Мф 24. 2).

Наибольшее внимание И. уделяется в Евангелии от Луки, к-рое начинается и завершается событиями, связанными с этим городом. В этом тексте содержится 4 пророчества о судьбе города (Лк 13. 34–35; 19. 41–44; 21. 20–24; 23. 27–31). Хотя И. предстает как город, убивающий пророков («...не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима» — Лк 13. 33), именно от И. начнется спасение всего мира (Лк 24. 47; Деян 1. 8), после того как там произойдет предсказанное Иоилем (Иоил 2. 28–29) излияние Св. Духа (Лк 24. 49; ср.: Деян 1. 4, 8; 2. 3–4).

В Евангелии от Иоанна И. часто упоминается только в первых 12 главах. Пророчество Христа о разрушении храма евангелист объясняет как относящееся не к земному храму, а к предсказанию Страстей Христовых (Ин 2. 21). В Ин 4. 20–23 приводятся слова Спасителя о том, что поклонение Богу будет совершаться не только в И.

В Послании к Галатам «нынешний Иерусалим» противопоставляется «вышнему», являющемуся матерью всех христиан (Гал 4. 25–26). Земной И. лишается наследства (обетований Божиих), к-рое передается детям «вышнего Иерусалима» (Гал 4. 26). Эта же тема встречается в Послании к Филиппийцам («Наше... жительство — на небесах...» — Флп 3. 20). В Послании к Евреям говорится о небесном И., «граде Бога живого», где обитают ангелы и пребывает торжествующая Церковь (Евр 12. 22–23). Этот небесный город построен Богом и уготован всем праведникам (Евр 11. 10–16). Поэтому все христиане не являются гражданами к.-л. земного города, но стремятся к «будущему» граду (Евр 13. 14).

Согласно Откровению Иоанна Богослова, «новый» И. снизойдет с небес от Бога (Откр 3. 12). В этом городе, как в новом Эдеме, будет «древо жизни» (Откр 22. 2; ср.: 2. 7). Новый святой И. будет находиться на высокой горе (Откр 21. 10). В нем будет обитать Сам Бог (Откр 7. 15; 21. 3), и поэтому в нем не будет храма (Откр 21. 22).

В *последующей христианской традиции* встречается 2 варианта аллегорического истолкования образа И.: как Церкви (см., напр.: *Orig.* In Jer. hom. 9 на Иер 11. 2; *Greg. Magn.* In Ezech. 8. 6; *Hilar. Pict.* In Ps. 2. 26; 131. 23; 147. 2; *Aug. Contr. Faust.* 16. 11) и как души (*Orig.* In Jer.

hom. 13 на Иер 15. 57; *Greg. Magn.* In Ezech. 12. 25; *Prosper.* In Ps. 124. 5). Климент Александрийский раскрывает образ небесного И., опираясь на стоические и платонические теории идеального полиса (*Clem. Alex. Strom.* IV 26. 172).

Название города, по мнению христ. писателей, означает «видение мира» (*Ibid.* I 5. 29. 4; *Euseb. Demonstr.* VI 24; *Athanas. Alex. De incarn. Verbi.* 40. 7; *Aug. De civ. Dei.* XIX 11). Земной И. был разрушен за грехи свр. народа и отвержение Христа (*Tertull. Adv. Iud.* 13. 26–28; *Idem. Adv. Marcion.* 3. 23; *Orig.* In Jer. hom. 13. 1; 19. 14; *Did. Alex.* In Zach. 4. 190–192; *Hieron.* In Matth. 23. 38; *Idem.* Ep. 46. 5; *Ioan. Chrysost.* In Matth. 76. 1; *Aug. De civ. Dei.* XIX 17. 10). Разрушение И. сравнивается с наказанием Содома (*Euseb. Hist. eccl.* VI 6. 16; *Idem. Demonstr.* VI 18. 14). По мнению нек-рых отцов, земной И. будет воссоздан Христом по образу горнего (*Iren. Adv. haer.* V 35. 2). Христиане будут царствовать в И. вместе со Христом тысячу лет (*Iust. Martyr. Dial.* 80–81).

Целью христ. жизни является достижение небесного И. (*Greg. Nyss.* De hom. orif. 17; *Basil. Magn.* Sermo 13. 2). По словам свт. Илария Пиктавийского, небесный И. — это храм, к-рый вмещает Тело Христово, и это то место, где Христос приносится в Жертву (*Hilar. Pict.* In Ps. 67. 30). Возможность обитать в Св. граде человек получил через воскресение Христово (*Ibid.* 62; *Idem. De Trinit.* 9. 8). Однако и ветхозаветные праведники, и пророки (Енох, Илия) могли попасть в небесный И. (*Ambros. Mediol.* In Luc. 2. 88).

Раннехристианские ереси. Значимую роль образ И. играл в различных еретических учениях. Так, эбиониты поклонялись И. как дому Божию (*Iren. Adv. haer.* 1. 26. 2; *Euseb. Hist. eccl.* 3. 28. 2). Монотанисты ожидали сошествия небесного И. в г. Пепуза в М. Азии (*Epiph. Adv. haer.* 49. 1. 1; *Euseb. Hist. eccl.* V 18. 2). Гностики-валентиниане называли И. матерью и ставили его выше Демиурга, но ниже Плиромы (*Iren. Adv. haer.* 1. 5. 3; 4. 4. 1).

Иудаизм. В раввинистическом иудаизме И. считается совершенно особым местом, поскольку он не был разделен между коленами. Так, в И. было запрещено сдвигать внаем дома и даже кровати паломникам (Тосефта Маасэр Шени. 1. 12), разводить

сады, за исключением тех, к-рые были во времена первых пророков, хоронить в пределах города и проходить через него с похоронными процессиями (Тосефта Негаим. 6. 2). Между раввинами, видимо, были разногласия относительно того, может ли И. в определенных случаях объявляться ритуально нечистым, подобно обычным городам (Тосефта Эдуйот. 3. 3). Если общие законы о ритуальной чистоте на И. не распространялись, то, по мнению нек-рых раввинов, и жителей И. нельзя было наказывать за грехи (Тосефта Негаим. 6. 1). Тем не менее главной причиной разрушения И. римлянами были грехи народа (Иерусалимский Талмуд, Йома. 1. 1, 38с) и раввинов, к-рые судили строго по букве (Гиттин. 55b; Бава Мециа. 30b; Шаббат. 119b).

И. считался самым красивым городом на земле (Авот де раббин Натан. 28. 85; Вавилонский Талмуд, Киддушин. 49b; Суккот. 51b). Он являл свет миру (Берешит Рабба. 59. 5). И. многократно упоминается в ежедневных иудейских молитвах (напр., в 14-м благословении Амиды). В мидрашах получает развитие тема связи И. с Адамом. В частности, говорится о том, что Адам совершил жертвоприношение на том месте, где впоследствии был жертвенник Иерусалимского храма (Там же. 34. 9), а Адам был создан из той земли, на к-рой стоит храм (Там же. 14. 8; ср.: «весь мир был создан из горы Сион» — Иерусалимский Талмуд, Йома. 54b).

Ислам. Хотя И. прямо не упоминается в Коране, он является одним из самых почитаемых мест для мусульман, по преданию о ночном путешествии Мухаммада в «самую отдаленную мечеть» (Коран. Сура 17. 1). Под этой мечетью, по мнению мн. толкователей, имеется в виду Иерусалимский храм (см. также в ст. *Вознесение*). Кроме того, в Коране рассказывается о том, как пророк изменил направление молитвы (киблы): если раньше обращались к И., то теперь взоры устремляли на Каабу в Мекке (Сура. 2. 142–150).

А. А. Ткаченко

Позднеримский и ранневизантийский И. Элия Капитолина. Градостроительная основа Элии и затем И. ранневизант. эпохи сложилась после подавления римлянами восстания Бар-Кохбы, разорения города и запрета иудеям проживать в И. и его окрестностях. Несмотря на принятие христианства и масштаб-



нем и обрамлена колонными портиками. Открыта только юж. ее часть, датированная ранневи-

Изображение Иерусалима на мозаичной карте из Мадабы. Иордания. Ок. 565 г.

ные перестройки отдельных комплексов, общие контуры и структура города мало менялись со II по VII в. Город не имел стен до кон. III в. (их развалины, обнаруженные при раскопках сев. стены в 20–30-х гг. XX в., относят ко времени после передислокации 10-го рим. легиона в Эйлат в 289). Город был маленьким: застройка занимала лишь часть территории прежнего И.: между Храмовой горой и Яффскими воротами. В него вели четыре ворот с 4 сторон света. В соответствии с греко-рим. традициями были проложены 2 основные улицы: с севера на юг — кардо, между совр. Дамаскими и Сионскими воротами (по линии совр. параллельных улиц Бейт-Хабад и Ха-Йсехудим), с запада на восток — декуманус (*decumanus*), соединившая совр. Яффские ворота и Цепные ворота Храмовой горы (совр. улицы Давида и Ха-Шалшелет). У пересечения этих улиц были распланированы городской форум, праздничная и торговая площади (совр. квартал Муристан к югу от храма Гроба Господня). В источниках упоминаются также тетранимфеон на пересечении главных улиц, общественные термы, театр. Возможно, одновременно с главной кардо возникла еще одна параллельная улица (условно называется малой кардо), соединившая совр. Дамаские и Мусорные ворота приблизительно по линии долины Тиропеон (совр. ул. Эль-Вад (Ха-Гаи)). Обе главные улицы расходились в разных направлениях от хорошо спланированной площади Дамаских ворот. В V–VI вв. обе кардо были оформлены портиками. Эти градостроительные элементы хорошо видны на изображении И. на карте из Мадабы (ок. 565). Участки кардо открыты раскопками в совр. Еврейском квартале Старого города. Эта улица шириной 12,5 м замощена плоским кам-

брано много архитектурных деталей, принадлежавших окружающим улицам. В неск. местах (в т. ч. на площади перед Стеной Плача и у Мусорных ворот) вскрыты и части малой кардо.

Территория Храмовой горы в период Элии частично застраивалась языческими храмами. В ее окрестностях найдены строительные надписи о крупных работах времен императоров Антонина Пия и Септимия



Арка эпохи имп. Адриана (117–138) (ныне в ц. «Се человек»). Фотография. 2008 г.

Севера (сер. II — нач. III в.). Анонимный паломник из Бурдигалы (334) упоминает, что евреи, приходя оплакивать разрушение Иерусалимского храма, были вынуждены молиться рядом с языческими статуями. В наст. время предполагается, что на Храмовой горе находился и главный языческий храм города в честь Юпитера Капитолийского (или Капитолийской триады). На сев. стороне форума, приблизительно на месте храма

Гроба Господня, находился храм Венеры. Крупный храм Асклепия был построен у купели Вифезда. Дамаские ворота города были оформлены 3-пролетной аркой в честь имп. Адриана (впосл. она была включена в линию сев. стены и сохр. до наст. времени). Арка в вост. части города (в совр. мон-ре жен. конгрегации Богоматери Сиона), построенная во II в. и традиционно известная под названием «Се человек», ошибочно связывалась с евангельскими событиями как одна из останков Крестного пути Спасителя.

Элия II–III вв. представляла собой провинциальный полис с небольшим числом жителей (до 10 тыс.). После иудейских восстаний произошла полная смена населения И. Во II–III вв. в городе в основном жили рим. ветераны и переселенцы из различных греч. городов, к-рых привлекал статус Элии как рим. колонии и возможность получить рим. гражданство. Резкий рост населения и городской застройки отмечается с сер. III в. Большинство населения было грекоязычным, но, вероятно, присутствовали и выходцы из Аравии и Сирии, говорившие на арамейском и сирийском. Христ. община возродилась к сер. II в. Первые надежные сведения о ней относятся ко времени епископства св. Наркисса (с 80-х гг. II в.). Община была немногочисленна и по своему значению для Церкви Палестины уступала общине Кесарии Палестинской. Достоверных сведений о жизни христиан в Элии нет. На основании косвенных данных можно предполагать, что в нач. III в. у христиан уже был свой храм (епископское богослужение при св. Наркиссе упом. Евсевий в «Церковной истории»; *Euseb. Hist. eccl. VI 6*). Известно, что уже в сер. III в. пользовалась почитанием пещера Рождества Христова в Вифлееме (*Orig. Contr. Cels. I 51*).

История христианского И. Кардинальное преобразование Элии началось в 20-х гг. IV в., при рим. имп. Константине Великом (в вост. части Римской империи — 324–337), когда христ. Церковь получила легальный статус и покровительство власти. Вероятно, общий замысел возрождения И. сложился в ходе консультаций императора с епископами Палестины Евсевием Кесарийским и св. Макарием Иерусалимским в период проведения I Вселенского Собора в Никее в 325 г. По завершении Собора



ими. Константин вручил еп. Макарию грамоту, к-рой санкционировалось строительство обширных храмов на местах, почитаемых христианами как свидетельства новозаветной истории, а также предлагалось местным светским властям содействовать Церкви в этих работах (*Euseb. Vita Const.* III 25–30; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 9; *Theodoret. Hist. eccl.* I 17).

В 326 г. Элии было официально возвращено название И. В 327 или 328 г. в И. прибыла св. Елена, мать имп. Константина. В ее присутствии еп. Макарий провел масштабные работы в центре города: был разрушен храм Венеры рядом с форумом и на его месте открыта пещера, в к-рой, согласно преданию, был погребен Спаситель. Рядом были найдены 3 древних креста, один из к-рых был признан Крестом Распятия Спасителя, а 2 других — крестами разбойников, казненных вместе с Ним (*Euseb. Vita Const.* III 42–45; *Ambros. Mediol. De obitu Theodos.* 41–48; *Rufin. Hist. eccl.* X 7–8; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 9, 17; *Sozom. Hist. eccl.* II 1–2, 4, 26; *Theodoret. Hist. eccl.* I 17–18; *Theoph. Chron.* P. 23, 25–27). Вскоре по приказу имп. Константина на месте храма Венеры был заложен новый грандиозный христианский комплекс, состоявший из ротонды Гроба Господня и базилики-мартырии. Одновременно было начато возведение базилик на вершине Елеонской горы, неподалеку от места Вознесения, и в Вифлеме, над пещерой Рождества. Еще одна базилика была построена при Константине у Мамврийского дуба, на месте явления ангелов Аврааму.

Программа возрождения И., реализованная в ранневизант. эпоху, состояла в преобразовании Элии в культовый и паломнический центр для всех христиан Римской империи, в к-ром должным вниманием и почтением пользовались бы все сохранившиеся реликвии земной жизни Спасителя и Его спутников, свидетельствующие об истинности веры христиан. Места, хранящие память о новозаветной истории, но прежде заброшенные, должны были быть благоустроены, чтобы принимать большое число паломников; для проведения регулярных богослужений требовалось возведение многочисленных храмов.

Организация общего центра для распространившейся религ. общины была известным явлением в антич-

ном мире. Большинство греко-рим. культов имело храмы во множестве городов, один из к-рых часто почитался как главный (таковы, напр., храмы Зевса в Олимпии, Артемиды в Эфесе, Астарты в Афаке Ливанской, Сераписа в Александрии). Однако развитие И. как христ. города означало его преобразование на новых принципах, внесение существенных изменений в уклад городской жизни. Реформы привели к смене значительной части населения: в И. прибывали многочисленные паломники-христиане, нек-рые из них поселились в городе навсегда; язычники, не желавшие принимать христианство, вынуждены были постепенно покидать город. Уже к кон. IV в. абсолютное большинство населения И. составляли христиане. Положение иудеев при этом не изменилось: имп. Константин подтвердил эдикт имп. Адриана о запрете на их проживание в И. Им было позволено входить в город лишь для оплакивания разрушенного храма, вероятно на специально отведенной территории возле Храмовой горы. В 362–363 гг., при имп. Юлиане, запреты были отменены и даже начались работы по восстановлению Иерусалимского храма, но после гибели императора ситуация вернулась к первоначальному положению. В течение всего ранневизант. периода Храмовая гора оставалась заброшенной территорией и не привлекала христ. паломников.

Рост внимания к городу и приток паломников привели к увеличению территории и численности населения И. к VI в. в 2–3 раза. Вместе с тем город по-прежнему не имел серьезного экономического или военного значения, по размерам и богатству не мог сравниться со мн. центрами Вост. Римской империи, особенно с такими, как Александрия, Антиохия, Эфес. Жизнь И. во многом была связана с быстро развивавшимся Иерусалимским Патриархатом; строились храмовые комплексы, проходили многолюдные богослужения и торжественные процессии. В городе и его окрестностях возникло большое количество мон-рей и отдельных келий, в к-рых жили сотни монахов. На рубеже IV и V вв. группа латиноязычных подвижников — выходцев из зап. провинций империи стала получать большие доходы. Они основали неск. муж. и жен. обителей на Елеонской горе. Во главе

этой общины с 80-х гг. IV в. стояли святые Руфин Аквилейский и Мелания Старшая, а в 30-х гг. V в. — святые Мелания Младшая и Пиниан (*Hieron. Ep.* 108 // *PL.* 22. Col. 878–906; *Pallad. Lausiaca.* 72, 87, 101–106; *Vita Sanctae Melaniae Junioris* // *AnBoll.* 1889. Vol. 8. P. 19–63). Уже к сер. V в. монашество стало наиболее могущественной общественной силой, к-рая приобрела определяющее влияние на Патриарший престол И. и с к-рой считалась светская власть. В 451–453 гг. монахи И. и окрестных мон-рей, отказывавшиеся принять постановления 4-го Вселенского Собора в Халкидоне, подняли восстание и почти на 2 года дезорганизовали жизнь И. и большей части Палестины (*Vita Petri Iberi* // *Raabe R., hrsg. Petrus der Iberer.* Lpz., 1895. S. 52–53; *Zach. Rhet. Hist. eccl.* III 3–4; *Evagr. Schol. Hist. eccl.* II 5; *Theoph. Chron.* P. 107). Среди обитателей, находившихся внутри городской застройки, были известные мон-ри у городской цитадели. В 50-х гг. V в. в одном из них у старца Лонгина нек-рое время жил св. Феодосий Киновиарх, затем переселившийся в мон-рь *Кафизмы* и позднее — в обители Иудейской пустыни (*Cyr. Scyth. Vita Theod.* S. 236). В 494 или 495 г. постановлением патриарха Илии II Иерусалимского все городские муж. мон-ри были объединены в одну патриаршую обитель и монахи переселены в новый комплекс келий при храме Гроба Господня (*Idem. Vita Sabae.* S. 116). Тем самым Патриаршая власть стремилась добиться большего контроля над многочисленными монашескими группами, зачастую конфликтовавшими друг с другом и с Патриархатом по различным вопросам — от догматических до бытовых. Так было положено основание Святогробскому братству — сообществу правосл. палестинских монахов, существующему по сей день.

И. постоянно интересовались правители Византийской империи. Имп. Константин долгое время стремился совершить паломничество в И., но оно не состоялось. Вероятно, в И. бывал имп. Констанций II (337–361), неоднократно совершавший поездки по восточным провинциям империи. В средневек. Византии существовало предание, что И. посетил имп. Феодосий I Великий (379–395), переодетый простым странником; рассказ зафиксирован лишь в очень поздних источниках и, безусловно,



недостовоерен (*Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1. P. 567*). Ок. 427 г. имп. Феодосий II (408–450) прислал в дар Иерусалимской Церкви большой драгоценный крест, к-рый был установлен на Голгофе (*Theoph. Chron. P. 86*). В 438 г. имп. Евдокия, жена Феодосия II, совершила паломничество в И. в сопровождении свт. Кирилла Александрийского и оставалась там ок. года. В 443 г. она переселилась в Св. град навсегда: построила себе резиденцию (т. н. башня Евдокии) на горе (совр. название Эль-Мунтар) близ И. и прожила здесь до смерти в 460 г. (*Socr. Schol. Chronicon / Ed. Th. Mommsen // MGH AA. Vol. 11. AD 439; Cyr. Scyth. Vita Euthym. S. 35; Ioan. Malal. Chron. P. 357–358; Evagr. Schol. Hist. eccl. I 20–21; Theoph. Chron. P. 92, 109; Georg. Mon. Chron. P. 609–610*). Период пребывания Евдокии в И. ознаменовался широким строительством. В 40–50-х гг. V в. И. был обнесен новой оборонительной стеной, к-рая получила наименование «стена Евдокии». Территория укрепленного города составила почти $\frac{2}{3}$ И. времен Ирода. В периметр стены были включены Храмовая гора, район Голгофы, купели Вифезда и Силоам, Сион. Еще один период интенсивных контактов между к-польским двором и И. связан с правлением имп. Юстиниана I (527–565). Ок. 527 г. драгоценный крест в И. отослала имп. Феодора (*Ioan. Malal. Chron. P. 423*). В 531 г., после того как крупное восстание самаритян в Палестине нанесло большой ущерб мн. святыням, имп. Юстиниан предоставил в распоряжение Иерусалимской Церкви значительные денежные средства на ремонт храмов и завершение строительства Новой церкви Богородицы, к-рая была освящена в 543 г. и стала самым большим и последним по времени создания храмом И. ранневизант. эпохи. С сер. VI в. в результате эпидемий чумы население города начинает сокращаться; активное строительство постепенно замирает.

Разорение И. В нач. весны 614 г., в ходе продолжительной византийско-персид. войны (602–628), персид. армия полководца Шахрбараза подошла к И. При известии о приближении персов мн. жители сельской местности укрылись в окруженном мощными стенами И. Оставшись без помощи разбитой ви-

зант. армии, жители не имели надежды отстоять И. и согласились сдать город персам при условии сохранения их жизни и имущества. Договор с Шахрбаром заключил патриарх Захария Иерусалимский. В город был введен персид. гарнизон. Однако часть населения И. была настроена к персам враждебно, обвиняла патриарха Захарию в измене, и вскоре в И. произошло восстание, в ходе к-рого персид. отряд был перебит, а патриарх Захария, видимо под угрозой расправы, прервал отношения с персами. Во время восстания была вырезана иудейская община города, приветствовавшая установление власти персов. 15 апр. город был осажден персами и 5 мая взят штурмом. Персы и поддерживавшие их иудеи в течение 3 дней избивали христ. население и грабили город. В источниках приводится различное число людей, погибших от рук завоевателей: 17 тыс. чел. по Себеосу (*Себеос, en. История имп. Иракла. Гл. 24 / Изд.: К. П. Патканов. СПб., 1862*), от 37 до 66 тыс. чел. по явно преувеличенному данным Антиоха Стратига (*Антиох Стратиг. Плениние Иерусалима / Изд.: Н. Я. Марр. СПб., 1909. С. 58–63*). Многие из оставшихся в живых, в т. ч. патриарх Захария, были уведены в плен и расселены в персидской Месопотамии. Храм Гроба Господня был сожжен, мн. храмы и святыни сильно пострадали и впосл. более не восстанавливались, сокровища и церковные реликвии, в т. ч. Животворящее Древо Креста Господня, были отправлены ко двору шаха Хосрова II (Там же; *Chron. Pasch. P. 704–705; Antonius Chozibita. Vita S. Georgii Chozibitae / Ed. C. Houze // AnBoll. 1888. T. 7. P. 129–130; Себеос. 1862. Гл. 29; Chron. Edess.; Theoph. Chron. P. 300–301*). Две христ. реликвии, Св. копьё и Св. губка, были вывезены из Иерусалима в К-поль и положены в соборе Св. Софии (*Chron. Pasch. P. 705*).

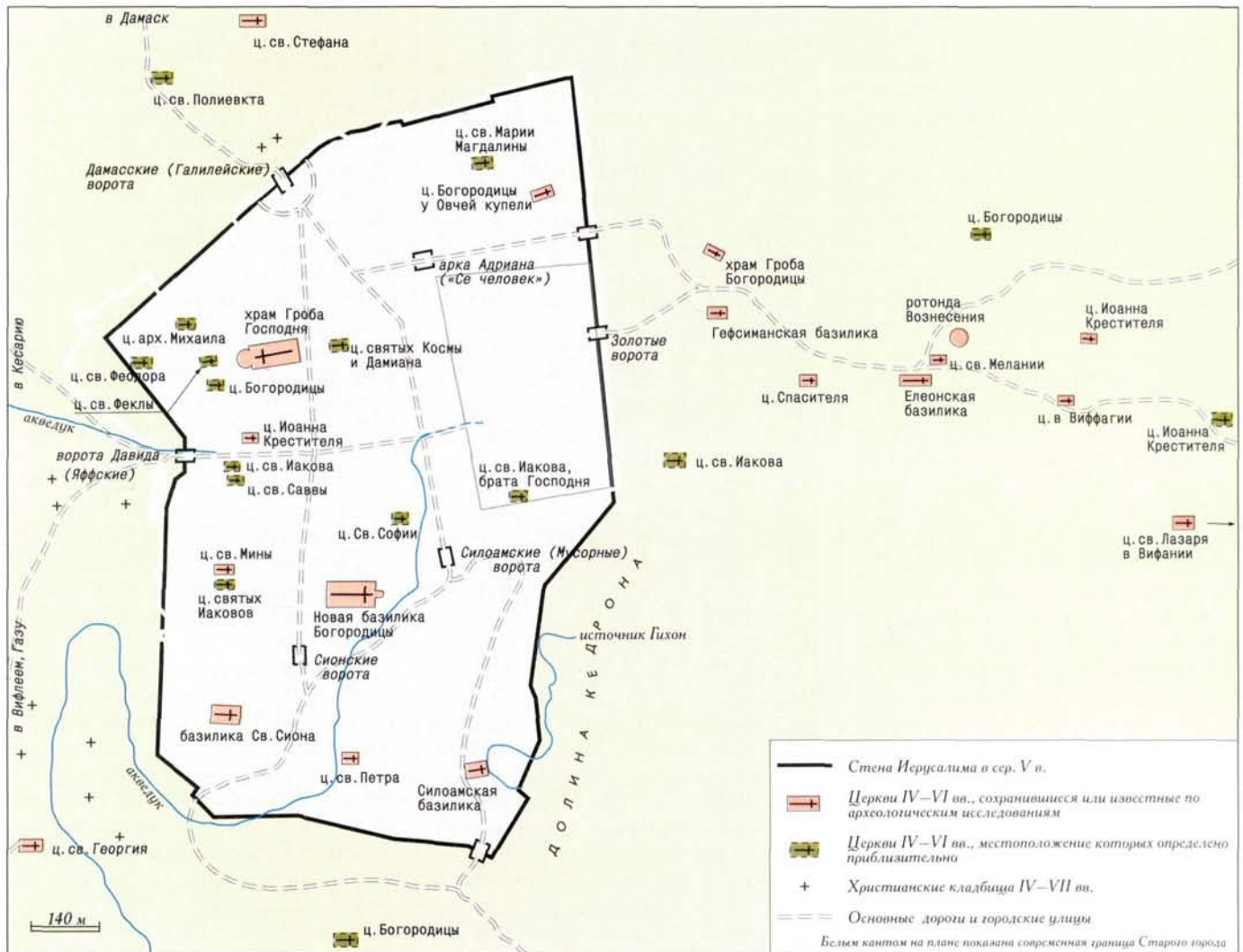
В отсутствие патриарха и к.-л. гражданской администрации персы поручили управление И. архим. Модесту, к-рый ранее был помощником патриарха Захарии. В последующие годы Модест постарался сделать все возможное для возрождения И. Среди персов далеко не все приветствовали разграбление Св. града, а также участие в нем иудеев. Йездин, один из приближенных Хосрова II и казначеев Персии, склонил шаха к тому, чтобы разрешить христиа-

нам восстановление разгромленных храмов, а также запретить иудеям проживать в И. Из Персии на восстановление И. поступили значительные денежные пожертвования. Помощь пострадавшим оказывал Александрийский патриарх св. Иоанн III Милостивый, к-рый принял в Египте большое число беженцев из Палестины, организовывал выкуп пленников, отправлял в И. караваны со съестными припасами (*Leontios' von Neapolis Leben des hl. Iohannes des Barmherzigen Erzbischofs von Alexandrien / Hrsg. H. Gelzer. Freiburg i. Br.; Lpz., 1893. P. 112; Eutychn. Annales // PG. 111. Col. 1084*). Поддержку Модесту оказала также ААЦ через общины армян в И. и в др. городах Ближ. Востока; католикос Комитас вел переписку с Модестом по этим вопросам (*Себеос. 1862. Гл. 21, 25*). В годы персид. оккупации Палестины часть святынь И., и прежде всего храм Гроба Господня, была восстановлена.

После победы визант. имп. Ираклия в 629–630 гг. персы были вынуждены вывести свои гарнизоны из ранее занятых провинций, в т. ч. из И. 21 марта 630 (или 631) г. имп. Ираклий в сопровождении имп. Мартины прибыл в И. и торжественно передал в храм Гроба Господня возвращенную из Персии реликвию Св. Креста (*Антиох Стратиг. 1909. С. 64–65; Giorgio di Pisidia. Poemi / Ed. A. Pertusi. Ettal, 1959. Vol. 1; Себеос. 1862. Гл. 29; Theoph. Chron. P. 328*). Но восстановление христ. правления в И. оказалось недолгим: уже осенью 636 г. к стенам И. подошел араб. отряд полководца Абу Убайды, начавший блокаду города. В апр. 637 г., когда в Палестину прибыл халиф Омар, жители И. во главе с патриархом Софронием вступили с ним в переговоры и капитулировали вновь на условиях сохранения их безопасности и имущества. Омар в поношенной шерстяной одежде въехал в город на верблюде, что резко контрастировало с пышностью традиций визант. церемониала и церковного обихода (*Theoph. Chron. P. 339; Eutychn. Annales // PG. 111. Col. 1099; Ilae Ny-sibeni Opus chronologicum. VII 64 / Ed. E. W. Brooks. P., 1910. 2 t.; Mich. Syr. Chron. XI 7. 425–426*). Для И. началась эпоха мусульм. правления.

Храмы и археологические памятники ранневизантийской эпохи. По разным источникам известно о строительстве в IV–VI вв. более 30 храмов

ХРИСТИАНСКИЙ ИЕРУСАЛИМ, IV–VII ВВ.



в И. и его ближайших окрестностях. Церкви возводились на средства гос-ва и частных жертвователей — настоятелей мон-рей, представителей рим. и к-польской знати, паломников, увлеченных идеей благоустройства Св. земли. Строительство особенно активно шло при Константине (20–30-е гг. IV в.), Евдокии (30–50-е гг. V в.) и Юстиниане (30–40-е гг. VI в.), которые выступали заказчиками храмов. Тем не менее нельзя утверждать, что городское и культовое строительство стимулировалось именно усилиями высшей власти. Возведение и украшение храмов, перестройка и расширение келлий, гостиниц для паломников, часовен, баптистериев и т. п. в этот период были постоянными явлениями в жизни И.

На мозаичной карте из Мадабы (ок. 565) И. показан плотно застроенным храмами, в основном базиликами, особенно в районе Львиных ворот и в центральной части города

между 2 кардо. Й. Цаффрир (*Tsafriir, Safrai*. 1999) идентифицирует на карте храм Гроба Господня с его частями (фасад с пропилеями, базилику-мартирий, внутренний атриум перед ротондой и саму ротонду и менее уверенно — баптистерий, мон-ри и странноприимные дома), здания мон-рей на территории совр. Армянского квартала, церкви Сионскую, Силоамскую, Раскаяния св. Петра, Новую, Св. Софии (преторий с 2 колоннами бичевания), Богородицы у Овчей купели и неизвестную церковь к северу от Храмовой горы (Храмовой горы на карте нет). Главной особенностью ранневизант. архитектуры И. является разнообразие использованных приемов, восходящих к традициям К-поля, Рима, Греции, Сирии и др. И. наряду с др. городами Палестины стал одной из «лабораторий», в к-рых разрабатывался тип христ. храма. Мн. архитектурные черты и элементы пространственной организации его палом-

нических комплексов, прежде всего храма Гроба Господня, оказали влияние на становление архитектуры всего христианского мира. И. остается важным явлением и в общей истории градостроительства как один из немногих городов позднеантичного мира, развивавшихся исключительно как христианские.

Начало христ. этапа развития И. ознаменовалось возведением **храма Гроба Господня (Воскресения)** (см. также в статьях *Гроб Господень*, *Гроба Господня храм*, *Голгофа*). Храм был заложен в 327 или 328 г., после разрушения святилища Венеры, проведения раскопок св. Елены и открытия Гробницы Спасителя и Животворящего Древа Креста (см. в статьях *Елена равноап.*, *Крест*). Торжественное освящение состоялось в сент. 335 г. в присутствии большого числа епископов диоцеза Восток, к-рые приехали в И. из Тира Финикийского, где накануне проводился Собор. Возглавили церемонию освящения

еп. Максим Иерусалимский и Евсевий Кесарийский (*Socr. Schol. Hist. eccl.* I 33; *Sozom. Hist. eccl.* II 26; *Theodoret. Hist. eccl.* I 31; *Chron. Pasch.* P. 531). В позднейшей визант. историографии сохранилось предание о том, что свт. Афанасий Великий, покинув Тирский Собор, где большинство епископов поддержали арианство, приехал в И. и освятил храм раньше торжественной церемонии (*Theoph. Chron.* P. 31–33).

Храм Гроба Господня изначально задумывался как наиболее роскошная христ. постройка всей империи. Император Константин в письме еп. Макарию Иерусалимскому указывал, что следует позаботиться о том, чтобы «не только самый храм был величественнее всех храмов, но и другие при нем здания были бы гораздо превосходнее самых прекрасных по городам строений» и чтобы «самое дивное место в мире» было украшено как подобает (*Euseb. Vita Const.* III 25–30; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 9; *Theodoret. Hist. eccl.* I 17). При строительстве были частично использованы архитектурные детали рим. форума и языческого храма. Возведение храма Св. Гроба стало наряду с т. н. Золотым октагоном (Великой ц.) в Антиохии (327–341), кафедральной базиликой св. Иоанна на Латеранском холме в Риме (313–318), базиликой Св. Софии (ок. 326–360) и храмом св. Апостолов в К-поле (в целом завершен в 337) одним из примеров наиболее масштабного строительства эпохи Константина. Современники видели в нем выдающееся архитектурное произведение (описание храма см.: *Itiner. Burdigal.* // PL. 8. Col. 783–796; *Euseb. Vita Const.* III 33–40, IV 47; *Idem. De Theophania.* III 61 // *Die Theophanie* / Hrsg. H. Gressmann // *Eusebius. Werke.* Lpz., 1904. Bd. 3). Храм стал новым центром И., его главной религ. и архитектурной доминантой. Основу его замысла составило объединение в одном комплексе ротонды и базилики. В римской архитектуре и ранее практиковалось соединение центрической и базиликальной структур: гексагона, квадратного атриума и периптера храма Юпитера в Гелиополе (ныне Баальбек, Ливан; сложился ко II в. по Р. Х.), квадрифолия и обходной галерей на вилле Адриана в Тибуре (ныне Тиволи; 20–30-е гг. II в.) близ Рима, мацеллум из 2 октагонов внутри прямоугольного атриума в г. Леп-



с одной внешней апсидой на вост. стороне (полукруглой или многогранной) имела обширный

Храм Гроба Господня.
Общий вид. Фотография.
2008 г.

тис Магна (близ совр. г. Эль-Хумс, Ливия; 9–8 гг. до Р. Х.); неоднократно в рим. архитектуре соединяли амфитеатр и базилику. По форме и деталям ротонда Гроба Господня вполне типична (ближайшая аналогия — Пантеон в Риме, ок. 125). Тип 5-нефной базилики тоже известен в античной (базилика Ульпия в Риме, ок. 113) и раннехрист. традиции (базилики на Латеране и в г. Кастеллум Тингитанум (ныне Эш-Шелифф, Алжир; 324)). Однако апсида базилики в ширину центрального нефа, заключенная между 2 пастофориями, уникальна. Наличие пастофориев может свидетельствовать о сир. архитектурном влиянии: известно, что строительством руководил сириец Зиновий. Храм времени Констан-

(25×19 м) атриум и портик (19×3,5 м); особой чертой является крипта в вост. части храма, куда ведут 2 лестницы с зап. стороны. Базилика была разрушена персами в 614 г. и, вероятно, более не восстанавливалась.

Возведение крупных зданий продолжилось и после смерти Константина. Рядом с Елеоной на средства знатной рим. матроны Пимении до 378 г. был построен **храм Вознесения** (см. *Елеонская гора*), или Имвомон (лат. *Imbomon* в тексте итинерария Эгерии; от греч. ἔμβομον — возвышенное, алтарное место). Представления о его первоначальной архитектуре приблизительны, т. к. опираются в основном на сведения лат. паломника Аркульфа (ок. 670), относящиеся ко времени после разрушения храма персами и последующего восстановления. Представляется, что по замыслу храм был близок



1. Ротонда Воскресения
2. Голгофа
3. Базилика-мартирий
4. Дворы

План храма Гроба Господня

тина перестраивался после разрушений 614 и 1009 гг., совр. здание относится в основном к сер. XII в.

Второй по значению постройкой Константина была **Елеонская базилика** (или Елеона; см. *Елеонская гора*) св. Апостолов (или Сошествия Св. Духа на апостолов; *Cyr. Hieros. Catech.* // PG. 33. Col. 924), возведенная между 327 и 333 гг. над пещерой, где, по преданию, Спаситель проповедовал ученикам; ее фундаменты были раскрыты на территории совр. мон-ря «Отче наш». Типичная 3-нефная базилика (30×19 м)

к ротонде Воскресения: это была также ротонда с открытым куполом, под к-рым находился камень Вознесения. В отличие от храма Гроба Господня здесь ротонду опоясывало 2 (или 3) колонных обхода. В наст. время на месте Имвомона стоит 8-гранная часовня — уцелевшая центральная часть построенного при крестоносцах октагонального храма.

Базилика Святого Сиона (см. *Сион*) была построена между 40-ми и 80-ми гг. IV в. на вершине горы, на месте дома Тайной Вечери (Сионской горницы). Впервые упоминается

паломницей *Эгерией* в 384 г. и блж. Иеронимом в жизнеописании св. Павлы. Фрагменты базилики IV в. были открыты в 1898 г., во время раскопок, организованных Германской миссией. До сих пор нет единого мнения относительно плана храма, количества и формы апсид, однако приблизительные его реконструкции все же существуют (одна принадлежит Г. Ренарду, другая, более поздняя, — Л. Ю. Венсану). Исследователи сходятся во мнении, что базилика была 5-нефной (ок. 55×34 м), с центральным нефом вдвое большим, чем каждый из боковых, и арочными колоннадами на стилобатах. Мнения расходятся относительно реконструкции вост. части: по Ренарду — внешних апсид было 3, по Венсану — 1. Возможно, Сионская базилика повторяла композицию мартирия храма Гроба Господня и была 5-нефной, с прямоугольной вост. частью, с апсидой между пастофориями. Базилика сильно пострадала в 614, 966 и 1009 гг. и была полностью перестроена при крестоносцах.

Гефсиманская базилика (см. *Гефсимания*) была построена до 384 г. на зап. склоне Елеонской горы, на месте моления Спасителя о чаше (Мф 26. 36–56; Мк 14. 32–52; Лк 22. 39–53; Ин 18. 1–12). Трехнефная базилика (22,5×16,5 м) имела 3 полуциркулярные апсиды, причем меньшие, боковые, не выступали за наружную стену. Редкая композиция соединила тип 3-апсидной и одноапсидного храмов с пастофориями. Среди немногих современных ей аналогий — т. н. Базилика на горе на о. Тасос (IV в.); в кон. V — нач. VI в. подобный вариант 3-апсидной базилики встречается от Аравии до Пелопоннеса. Храм пострадал во время персид. нашествия 614 г.; окончательно скорее всего разрушен землетрясением 749 г. На его месте построена «Церковь всех наций» (1919–1924).

Соседний **храм Гроба Богородицы** (Успения Богородицы) (см. *Гефсимания*) впервые упомянут в трактате Феодосия «О расположении Св. земли» (ок. 530), однако почитание гробницы Богородицы фиксируется в апокрифе «Transitus Mariae» (ок. 400). Нижний этаж 2-этажного здания сохранился до наст. времени и состоит из крестообразной пещерной церкви с гробницей Богородицы. Здесь же в 1974 г. открыта погребальная камера III–IV вв. с 2 арко-

солиями, расписанными виноградными лозами и птицами, но без языческих или христ. символов. Согласно результатам реставрации (Б. Багатти, 1972–1975), церковь датируется не ранее 440 г. Как выглядела верхняя часть здания, неизвестно; она была восстановлена после 614 г., окончательно разрушена до 939 г. При крестоносцах верхний храм был построен заново, нижний получил новый вход.

Церковь Богородицы у Овчей купели (ц. Исцеления Расслабленного; см. *Вифезда*) была построена, веро-



Субструкции бассейнов Овчей купели (Вифезды). Фотография. 2008 г.

ятно, в нач. V в. В сев.-вост. части сохранился фрагмент мозаичного пола с изображениями креста, благодаря чему храм иногда относят ко времени до эдикта имп. Феодосия II 427 г., которым запрещалось изображать крест на полу; однако это не может быть решающим аргументом для датировки провинциальной постройки. Впервые храм у купели упоминается в Житии Петра Ивера (кон. V в.). Недалеко от купели почиталось место Рождества Богородицы, где была построена церковь, соединенная с купелью. Оба храма составляли единый комплекс. Церковь у Овчей купели представляла собой 3-нефную базилику (45×19 м; нефы равны по ширине), опирающуюся на субструкции 2 бассейнов купели. Вост. часть храма имела 3 апсиды, из к-рых центральная (полигональная) была выдвинута вперед. Вытянутые пропорции базилики были во многом обусловлены предшествующими постройками на

этом же месте. Храм пострадал в 614 г.; окончательно был разрушен, по-видимому, землетрясением 749 г.

Одним из крупнейших храмов И. ранневизант. эпохи и наиболее важной постройкой имп. Евдокии была **базилика св. Стефана** к северу от Дамасских ворот Старого города (совр. территория доминиканского монастыря). Уже в кон. IV в. в этом районе появилась жилая и монастырская застройка. Базилика была заложена во время 1-го приезда Евдокии в И. (438–439) и строилась почти до самой ее смерти; храм был освящен 15 июня 460 г. (*Cyr. Scyth. Vita Euthym. S. 35; Evagr. Schol. Hist. eccl. I 22; Georg. Mon. Chron. P. 609–610*). Впрочем, из источников (*Gerontius. Vita Melaniae Junioris // Vie de Ste. Melanie / Ed. D. Gorce. P., 1962. P. 57–58; Johannes Rufus. Vita Petri Iberi // Raabe R. Petrus der Iberer: Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des 5. Jh. Lpz., 1895. S. 33*) можно сделать вывод, что в 438–439 гг. строительство храма было окончено, а в 460 г. была завершена следующая постройка на том же месте. Раскопки базилики проведены доминиканцами в 1885–1893 гг. Нефы (33×20 м) были разделены рядами по 6 колонн, 2 из к-рых найдены *in situ*. Вост. апсида граненая, ее основание вырублено в скале; эта форма уникальна для И. и, подобно синтрону Силоамской базилики (см. ниже), свидетельствует о связях с традицией К-поля. Сохранились развалины атриума, в к-ром использованы детали рим. построек предположительно небольшого форума эпохи Адриана. Храм был разрушен в 614 г.

Согласно источникам, рядом со Старым городом Евдокия основала приют для престарелых (*gerontocomium*) с небольшой **часовней св. Георгия**. Вероятно, с этими зданиями можно отождествить группу построек с базиликальным храмом (17,5×14 м), посвященным св. Георгию (сохр. мозаичная надпись), открытую в 1949 г. раскопками М. Ави-Ионы в р-не Гиват-Рам к западу от Старого города. Базилика стандартна: 3-нефная, с 4 колоннами в каждом ряду, поднятыми на небольшой стилобат. Особенностью можно назвать прямоугольную апсиду, к-рая в следующий строительный период была обрамлена 2 пастофориями.

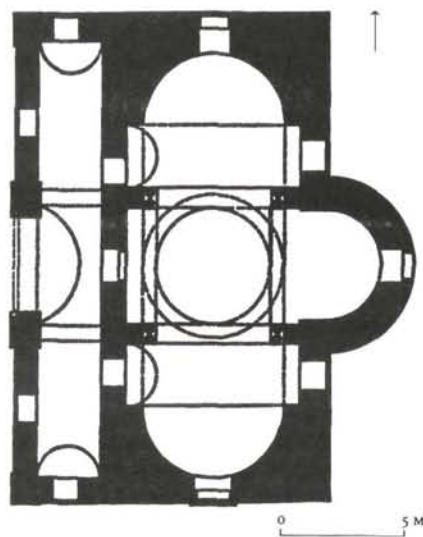
Силоамская базилика (см. *Силоам*), по-видимому, также относится к строительству имп. Евдокии (*Ova-*

diah, 1970. P. 91). Она построена над одноименной купелью у подножия горы Офел в районе города Давида, внутри стены Евдокии. Впервые упомянута в итинерарии анонимного паломника из Пьяченцы (ок. 570). Это наиболее сложная по композиции из всех построек ранневизант. И. Трехнефная 6-колонная базилика была построена к северу от купели; в ее юж. стену была встроена древняя колоннада купели, сквозь к-рую из храма открывался вид на воды Силоама. Вход в здание вел с севера, через небольшие атриум и нартекс. Во 2-ю строительную фазу (ее время не определено) 3-нефная базилика с 2-скатным перекрытием превратилась в 4-колонную купольную. В Палестине это единственный пример купольной базилики, хотя сходную конструкцию могли иметь синагоги (напр., в Бет-Альфа, нач. VI в.?); вне Палестины базилики с куполом на 4 опорах появляются к кон. V в. (Мериамлык, 471–494, и Алахан-монастырь, кон. V в., оба у юж. побережья М. Азии).

Сер. V в. можно датировать еще одно выдающееся сооружение — храм Богородицы мон-ря Кафизмы к югу от И. по дороге на Вифлеем. Октагональный храм с двойным обходом и 4 небольшими часовнями не имел предшественников; он, возможно, послужил прообразом для храма на горе Гаризим в Самарии, построенного имп. Зиноном (после 484), а также для Купола скалы (685–691) в И. (см. ниже).

Нек-рые исследователи относят ко времени правления Евдокии и **ц. св. Иоанна Предтечи**, расположенную к югу от храма Гроба Господня. Это единственный ранневизант. храм в И., дошедший до нас в относительно сохранным виде. Он представляет собой триконх (21×12,3 м), апсиды к-рого немного различаются в размерах (глубина восточной 5,35 м,

северной 7,15 м, южной 6,3 м). Возможно, центральное пространство было перекрыто куполом на 4 опорах: 2 фланкируют вост. апсиду, немного сужая вход в нее, 2 другие



Церковь св. Иоанна Предтечи. V–VI вв. План

соединены с западной стеной. С западной стороны построен узкий нартекс (21,5×4 м). Храм уникален для Палестины; по плану (и времени постройки) он в определенной степени близок к храму-тетраконху (нач. V в.) 6-ки Адриана в Афинах. Он мог возникнуть и под влиянием перестройки в триконх базилики Рождества в Вифлееме (30-е гг. VI в.).

Единственной масштабной постройкой VI в. в И. стала **Новая церковь Богородицы** (Неа-Экклесия). В 531 г., после подавления восстания самаритян в Палестине, св. Савва Освященный, духовный наставник палестинского монашества того времени, совершил поездку в К-поль, где был принят имп. Юстинианом и получил от него средства на восстановление пострадавших святынь, в т. ч. базилики Рождества в Вифлееме, а также на завершение строительства большой базилики Богородицы в центре И. (*Cyr. Scyth. Vita Sabae. S. 173–179, 187–188*). Храм, получивший

Церковь св. Иоанна Предтечи. V–VI вв. Фотография. 2008 г.

наименование «Новая церковь», был освящен 20 нояб. 543 г. Кирилл Скифопольский в Житии св. Саввы указывает,

что строительство базилики было начато задолго до 531 г., в период Патриаршества в И. Илии II (494–516). Сведений об имп. поддержке этого проекта до Юстиниана нет, но можно предполагать, что столь масштабный замысел не мог возникнуть без участия высшей власти. Базилика, вероятно, закладывалась с одобрения имп. Анастасия I (491–518), но более поздние источники предпочли умолчать об участии императора-монофизита в ее создании. Процесс строительства подробно описан Проконием Кесарийским в соч. «О постройках Юстиниана» (*Procop. De aedificiis. V 6*). Храм был разрушен землетрясением 749 г. Его фрагменты раскрыты Авигадом (1970–1982) на территории совр. Еврейского квартала, близ Сионских ворот. Подземная часть в виде просторных цистерн с арочными сводами была исследована еще в сер. XIX в., но на тот момент не была отождествлена с постройкой Юстиниана. Храм был идентифицирован по греч. рельефной надписи в *tabula ansata* (рамке для важного текста с 2 треугольниками по торцам), найденной внутри цистерны. В ней упоминались имя императора и дата возведения: «Вот еще одна из построек, свершенных нашим благочестивейшим императором Флавием Юстинианом, надзором и заботой Константина, священнейшего епископа и игумена, в 13-й год индикта». Храм был очень велик, превосходя по размерам все предшествующие постройки И., в т. ч. храм Гроба Господня, и был центром большого ранневизант. комплекса. По приблизительным подсчетам, размер храма составлял 115×57 м при толщине стен от 5 до 6,5 м. Храм был 5-нефным (или 3-нефным с 2 галереями), с 3 полукруглыми апсидами; большая, центральная (диаметр 5 м), выступала за пределы вост. стены и была снаружи граненой. Особенности архитектуры Новой базилики сближают ее с к-польской ц. св. Полиевкта (524–527, не сохр.); в обеих упомянутых постройках присутствуют характерные для Сирии и М. Азии приемы (пастофории с апсидами, напоминающими ниши, бутовая кладка стен). Квадры внешней облицовки обработаны рустом, что типично для Палестины со времен Ирода; вторично были использованы квадры и колонны от храма эпохи Ирода. Цистерны частично



выложены в технике *opus mixtum* (ряды плитки чередовались с камнем), что говорит о связи с к-польской школой.

Помимо описанных выше храмов, имеющих более или менее точную датировку и являющихся архитектурными памятниками в истории города, в И. и его ближайших окрестностях раскопками раскрыто много небольших мон-рей, храмов и др. построек, к-рые зачастую трудно или невозможно отождествить с упоминаемыми в письменных источниках сооружениями (ниже в статье основные из них будут сгруппированы по территориальному признаку: Старый город, затем окрестности, начиная с севера по часовой стрелке).

Входящая в комплекс арм. кафедрального собора св. Иаковов (см. *Иаковов святы армянский мон-рь в Иерусалиме*) ц. св. **Мины** предположительно датируется ранневизант. эпохой. Это квадратное помещение небольших размеров (сторона 6,75 м), с 2 апсидами с вост. стороны; перекрытие двускатное. Ряд деталей — карниз с овами и пальметтами, рельефные изображения креста на фасаде — близок к юстиниановским образцам (напр., в базилике *Екатерины вми, мон-ря на Синае*, между 548 и 565).

В юго-зап. части И. (совр. Армянский квартал) в сер. V в. Петр Ивер основал Иверийский мон-рь (*Vita Petri Iberi*. 1895. S. 27–30), а в кон. V в. св. Савва Освященный выстроил гостиницу с небольшим храмом для своих монахов и паломников (*Cyr. Scyth. Vita Sabae*. S. 116). Основание монастыря и подворья не найдены, но многочисленные сходные комплексы — с однонефными храмами, кельями, скрипториями, кухнями, цистернами и др. необходимыми для жизни сооружениями — раскопаны в др. районах и ближайших окрестностях И. Они в миниатюре повторяют схему более крупных комплексов Иудейской пустыни (мон-рь Мучеников, лавра св. Евфимия и др.), каждый из к-рых мог иметь свое подворье в Св. граде.

В той же части города известны руины практически не исследованных построек ранневизант. эпохи (мечети Якубия, ц. св. Фомы, арм. монастыря Архангелов); на территории совр. арм. парковки К. М. Кеньон открыла часть ранневизантийской мозаики с изображением зайца и греческой надписью, упоминаю-

щей Вассу (возможно, спутницу и подругу имп. Евдокии).

В юж. части Храмовой горы, приблизительно на месте позднейшей мечети Аль-Акса, вероятно, в нач. VI в. был построен **храм Иакова, брата Господня**. На мадабской карте он изображен в виде базилики с 2-скатным перекрытием. Возможно, к нему относятся ранневизант. архитектурные детали (стволы колонн, капители и др.), в наст. время выставленные рядом с мечетью.

На горе Офел, у юго-зап. угла Храмовой горы, раскрыт (раскопки Б. Мазара 1968–1978) обширный жилой квартал, неск. раз перестроенный на протяжении IV–V вв. Сначала он не имел общей планировки, но к концу ранневизант. периода застройка уже велась по единому плану. Двухэтажные каменные дома имели перистильный план с колоннадой по периметру внутреннего двора. Крыши крыли деревом или черепицей, поставлявшейся не менее чем 10 разными мастерскими. Под зданиями сооружали цистерны с сетью глиняных труб для сбора дождевой воды; как исключение встречаются гиппокауст (отопление пола) и бассейны для омовения. Одно из зданий квартала, у подножия Тройных ворот Иерусалимского храма, интерпретировано Э. Мазар (*Mazar E. Temple Mount Excavations Unearth the Monastery of the Virgins // BAR*. 2004. Vol. 30. N 3. P. 20–32) как упомянутый диак. Феодосием (ок. 530) мон-рь Дев (*Wilkinson*. 1977. P. 66), что не принято археологами Б. Мазаром и Бен-Довом. Мон-рь состоял из 3 зданий: монашеского корпуса с церковью с мозаичным полом на 2-м этаже, связанной с ним цистерны (севернее) и большого дома на 30 комнат для паломников (восточнее). Монастырский корпус почти квадратный (сторона ок. 18 м), с внутренним двором, окруженным 10–15 помещениями в 2 и 3 этажа (считая подземный). В панцирной кладке использованы плохо отесанные камни и блоки, а также кладка общественного здания эпохи Ирода. Возможно, это известно по *Мишне* (ок. 200) здание «судилища (Малый синедрион) у входа на Храмовую гору» (Мишна. Санхедрин. 11. 2), т. к. здесь найдены фрагменты надписи, содержащей часть слова «старейшины» (*Mazar E.* 2003. Vol. 2). Комплекс пострадал при персах, после чего неск-рое время использовался

как синагога: место христ. символов заняли семисвечник и др. иудейские изображения.

Участок севернее Дамасских ворот, где была построена базилика св. Стефана, до V в. использовался для захоронений. С сер. V до кон. IX в. этот район застраивается очень плотно. Здесь, рядом с развалинами Третьей стены, в 90-х гг. XX в. под рук. В. Цафериса и Д. Адмита было открыто 4 мон-ря. Самый крупный из комплексов был вытянут в длину более чем на 115 м и помимо монастырских строений включал странноприимный дом. В центральной части находился открытый двор, окруженный со всех сторон комнатами. Большая часть была предназначена для размещения паломников; имелись кухня, пекарня и скрипторий. Монастырские кельи выстроены к югу от двора; среди них найдена часовня, украшенная напольной мозаикой (открыта Д. С. Барамки в 1930). Др. мон-рь занимал также большую территорию (40×40 м). Полы почти всех комнат украшали мозаики с геометрическими узорами. Водоснабжение обеспечивали неск. оштукатуренных изнутри цистерн, заполнявшихся дождевой водой через систему труб. Планировка 3-го мон-ря до деталей повторяет предыдущие. Его небольшой однонефный храм (18×5,6 м) с единственной апсидой украшали напольные мозаики, среди узоров к-рых обнаружена греч. надпись в *tabula ansata*: «Во дни Сильвания, боговозлюбленного диакона и главы монастыря, сделано это (т. е. мозаика), и апсида, и пристройка к церкви ...кубитов длины и 6 кубитов высоты. Вспомни меня, о Господи, во Царствии Твоем». Вима поднята над уровнем пола на 20 см; ее поверхность в отличие от помещения храма выложена мраморными плитками — параллельными и диагональными рядами (*opus sectile*). В помещениях, где располагались монашеские кельи, сохранились надписи на арм. языке («Эвстат, иерей, выложил эту мозаику. Входящий, помяни меня и моего брата Луку во Христе»). Среди погребенных в криптах был, как гласит надпись на камне, «Петр из Содка». На территории 4-го мон-ря в 1894 г. был открыт небольшой храм (6,3×3,9 м, апсида к востоку) с мозаикой (т. н. мозаика с птицами, предположительно VI в.; остается *in situ*). На ней изображены птицы среди лоз винограда;

надпись: «В память и во спасение армян, чьи имена Ты лишь, Господи, носи». Подобные находки позволяют сделать вывод, что этот район И. был населен монахами большей частью арм. происхождения. При исследовании района за 3-й стеной была также найдена знаменитая мозаика Орфея (2-я пол. VI в.; 3,2×5,7 м; Стамбул, Археологический музей). На ней изображен Орфей, музицирующий в окружении животных, у его ног изображены кентавр и сатир (Пап?), ниже 2 жен. фигуры с подписями: «Феодосия» и «Георгия»; в самом низу в плетеном орнаменте — 2 охотника с копытами, лев и леопард. На участке Шведской школы открыты 2 стены и пол погребальной часовни с орнаментом и надписью, упоминающей Анатолию из Арабисса, возможно сестру имп. Маврикия (582–602).

На восточном склоне горы Скопус в 1999–2000 гг. раскопан огромный архитектурный комплекс. В ранневизант. эпоху здесь, возле руин г. Бахурим, была последняя станция пути из Иерихона в И. — т. н. мон-рь Феодора и Кириака и странноприимный дом. Открыт обширный (27×13 м) двор, окруженный кельями и жилищами паломников, стойлами и кладовыми, цистернами и банями, хозяйственными постройками и кладбищем. Храм помещался в сев. части комплекса, а на юж. краю открыты погребения (вероятно, монахов) в могильных ямах. В большом зале в зап. крыле была напольная мозаика (не ранее кон. VII — нач. VIII в.) с венком в центре и надписью в нем: «При Феодоре, священнике и игумене, и Кириаке, монахе, свершен сей труд». Найдены 2 больших открытых бассейна и 4 подземные цистерны со сложной сетью каналов. Обнаруженный мраморный стол с рельефами (воины сражаются со львами), типичный для Средиземноморья рубежа IV и V вв., указывает, что это помещение служило приемной или трапезной.

На территории греч. мон-ря «Мужей галилейских» (см. *Елеонская гора*) в 1889 г. была найдена напольная мозаика погребальной капеллы с арм. надписью, в которой упоминается Сусанна, мать Артабана. Парные изображения животных и растений, расположенные в неск. рядов, окружены орнаментальной рамой. Произведение близко к арм. мозаике из часовни у Дамасских ворот (см.

выше) и к мозаике храма «Слез Господних» (см. ниже); видимо, они выполнены в местной мастерской, работавшей по заказам греч., арм. и лат. мон-рей (*Kondoleon Ch., ed. Antioch: The Lost Ancient City. Princeton, 2001*). Также на территории мон-ря сохранились 2 невысокие колонны, вершины к-рых украшены рельефными изображениями крестов. Подобный декор исключает их функциональную роль в архитектурном сооружении — скорее всего они были мемориальными. Уровень исполнения простых по композиции рельефов достаточно высок и свидетельствует о наличии в И. развитой скульптурной школы.

Елеонская гора была в ранневизант. время местом активного строительства. Помимо упомянутых выше крупных храмов источники сообщают о паломнических лат. мон-рях, построенных здесь в кон. IV — сер. V в. святыми Меланией Старшей и Младшей, Руфином и Пинианом. Между Елеонской базиликой и ротондой Вознесения обнаружен фундамент одноапсидной *часовни св. Мелании* (14×5,6 м, глубина апсиды 2,25 м; VII в.?). Ниже, на месте ц. «Слез Господних», были найдены руины храма с напольной мозаикой. К однонефному помещению церкви с узкой апсидой с сев. стороны примыкает меньшее с 3 нишами в вост. стене, расположенными над уровнем пола (центральная — полукруглая, боковые — прямоугольные). При простоте плана храм отличается высоким уровнем исполнения мраморных деталей (напр., относившихся, вероятно, к атриуму колонн с коринфскими капителями). Неясно назначение 2 ниш, прорубленных параллельно друг другу с внешней и внутренней сторон апсиды; возможно, это рудимент оконного проема.

Церковь св. Петра на юго-вост. склоне горы Сион была построена, по преданию, на месте отречения св. Петра от Спасителя (Мк 14. 66–72); в наст. время здесь расположена ц. св. Петра «ин Галликанту» (*galli cantus* — крик петуха). Развалины ранневизант. храма и мон-ря (ок. V в.) раскрыты в 1889 г. Ж. Жермер-Дюраном при участии католич. братства Успения; раскопаны в 1992–2000 гг. Испанским библейским и археологическим ин-том под рук. Ф. Диаса. Храм был базиликальным (20×14 м), 3-нефным, с апсидой (диаметр 5 м), заключенной между

пастофориями. В нем было подземное, вырубленное в скале помещение, почитавшееся как темница в доме Каиафы, где во время ареста провел ночь Спаситель. С зап. стороны к храму был пристроен атриум (16×9 м). Рядом с храмом находилось неск. компат, полы к-рых были украшены мозаиками. Сохранились надписи: «Господь будет охранять выхождение твое и вхождение твое отныне и вовек» (ср.: Пс 120. 8), «Во спасение Марии». Раннехрист. традиция помещала здесь также дом первосвящ. Каиафы. Раскопками раскрыты развалины домов жилищных иудеев эпохи Второго храма; изучены жилые и хозяйственные сооружения, скальные вырубленные эпохи Второго храма и более древние (VIII–VI вв. до Р. Х.).

В долине Хинном, к юго-западу от Старого города, обнаружено много вторичных христ. погребений в иудейских гробницах, причем найденные надписи указывают, что усопшие — монахи одного из мон-рей на Сионе, находящемся неподалеку. В 1932 г. западнее, на месте совр. здания ИМКА (Христ. ассоциация молодых людей), открыто кладбище V–VII вв. с простыми, вырубленными в скале могилами, ориентированными по оси «восток–запад» и покрытыми каменными плитами. При одной из гробниц открыта надпись по-гречески: «Собственная гробница Са[муила], епископа монастыря иверов, приобретенного ими возле Башни Давида». Большая подземная гробница в Бейт-Сафафе делилась на отдельные помещения, где сохранились погребения в свинцовых гробах и капелла с мозаичным полом с почитательной надписью некоего Самуила и датой 6200 г. от Сотворения мира (792; Л. Ди Сеньи предположил использование здесь груз. летосчисления, где 6200 = 596 г.).

Территория западнее Старого города, за Яффскими воротами, начала использоваться в ранневизант. эпоху в связи с активизацией паломничества. Здесь открыта улица, ведущая к воротам и застроенная по обеим сторонам домами, к-рые террасами спускаются от города (вдоль ее юж. стороны был выстроен навес, а на северную падала тень от домов). Дома разделены на небольшие равные помещения, возможно лавки. Под кладками раннеисламского времени открыты фрагменты бани, которую снабжал водой подводящий сюда

акведук; его канал (глубина 0,7 м, ширина 0,4 м) функционировал с ранневизант. времени до кон. XIX в. Еще одна улица шла к северо-западу от ворот; находки показывают, что по ней пролегал паломнический путь. Здание с продолговатым планом, открытое на этой улице, могло служить странноприимным домом; его мозаичный пол украшали греч. цитаты из псалмов.

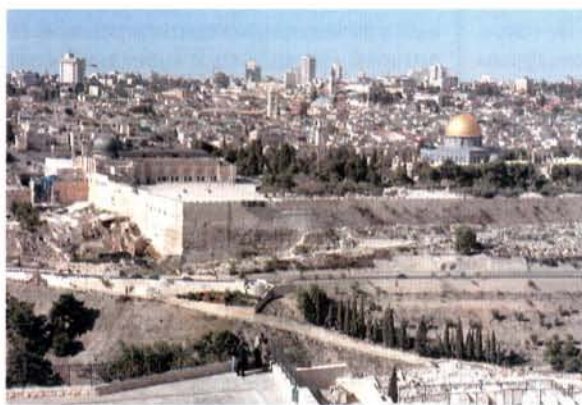
Западнее Яффских ворот обнаружено кладбище ранневизант. периода с необычными для И. простыми могилами. Среди них выделяется гробница № 10 — массовое захоронение жертв персид. нашествия (Maier A. M. The Excavations at Mamila: Phase 1 (1989) // *Ancient Jerusalem Revealed* / Ed. H. Geva. Jerusalem, 1994. P. 299–305; Reich. 1994). Погребальная пещера с небольшой капеллой перед фасадом наполнена костями. Маленькая апсида капеллы украшена плохо сохранившейся фреской «Благовещение»; мозаика пола имеет поминальную греч. надпись в *tabula ansata* в память о тех, «имена коих Ты, Господи, веси». Все погребенные были христианами: среди костей встречаются каменные и металлические крестики и до 130 монет (позднейшая — ауреус времени визант. имп. Фоки, 602–610). Антропологическая экспертиза показала, что похоронены в основном молодые люди, причем женщины вдвое больше, чем мужчин.

Вероятно, это захоронение у пруда Мамилла — одно из 35 мест, где хоронили погибших, известное из рассказа Антиоха Стратига (см. выше). Ж. Т. Милик (*Milik J. T. La Topographie de Jerusalem vers la fin de l'Époque Byzantine* // MUV. 1960/1961. Vol. 37. P. 127–189) реконструировал список, включавший 35 мест захоронений, как хорошо известных (у Новой базилики, Сионских ворот), так и неидентифицируемых («Серапион», «Золотой город» и т. п.). В различных сохранившихся версиях сочинения Антиоха Стратига указывается, что в захоронении у пруда Мамилла было погребено от 4518 до 24 528 чел. Вскоре после освобождения города над местом погребения была поставлена небольшая часовня, ее маленькая апсида была украшена плохо сохранившейся фреской («Благовещение»?). В окрестностях И. известно не менее 7 мест массовых захоронений — у пруда Мамил-

ла и к югу от Яффских ворот, братские могилы на протестант. кладбище на горе Сион, между могилой Давида и греч. правосл. кладбищем (упом. у Антиоха Стратига как захоронение «у ворот Сиона», открыты в XIX в.), 2 места на обычном кладбище ранневизант. эпохи у Дамаских ворот.

В мон-ре Св. Креста к западу от Старого города открыты руины храма с мозаиками V–VI вв.; материалы указывают на существование здесь в ранневизант. эпоху крупного храма, пережившего 2 периода строительства (*Economopoulos. 1984; Tzaferis V. The Monastery of the Cross: Where Heaven and Earth Meet* // BAR. 2001. Vol. 27. N 6. P. 33–41).

В *Айн-Кареме* во францисканской ц. Рождества Иоанна Предтечи С. Саллером был обнаружен комплекс с **ц. Мучеников** (посвящение установлено по мозаичной надписи), состоящий из 2 примыкающих друг к другу базилик (*Saller. 1946*). Северная базилика более крупная, практически квадратная в плане; перекрытие храма поддерживали 2 центральных столпа; 3-частный алтарь занимал треть пространства. Южная базилика 3-нефная, с выступающей алтарной апсидой. Здания датируются кон. V — нач. VII в. Неподалеку, в совр. католич. ц. Посещения Марии Елисаветой, Багатти изучена небольшая подземная часовня, состоящая из 2 соединенных друг с другом однефных залов,



Вид на Храмовую гору с Елеона

каждый из к-рых завершается апсидой (*Bagatti. 1948*).

В Эвен-Сапшире близ Айн-Карема в 1999–2005 гг. Гибсоном исследована т. п. Пещера Иоанна Крестителя — место, почитавшееся ранними христианами. Это длинная и узкая (24,5×3,7 м при высоте 4,9 м) пещера, в к-рую вели 6 широких ступеней. Стены были одновременно по-

крыты толстым слоем водонепроницаемой штукатурки. Явно предназначенная для хранения воды, она, как настаивает исследователь, не служила хозяйственным целям. Время создания пещеры относится к периоду гораздо более древнему, чем раннехристианский, к IV–V вв. она существенно заполнилась отложениями. Граффити в силу этого расположены почти под потолком; это примитивные рисунки, изображающие стоящую фигуру с поднятыми руками и палкой (возможно, жезлом или крестом) в левой руке. Надписей в пещере нет.

Помимо того, в окрестностях И. в последние годы раскрыто то, что осталось от ряда мон-рей ранневизант. периода, в т. ч. Мартирия св. мон-ря в Маале-Адумиме, и от скита при дороге из И. в Вифлеем в Хирбат-Табалия близ *Кафизмы* (см. *Иудейской пустыни мон-ри*).

Л. А. Беляев, И. Н. Попов,
С. В. Тарханова

Раннеисламский И. Первые халифы и Омейяды. В VII в. И. был завоеван арабами-мусульманами и стал одним из духовных центров исламской цивилизации. В араб. традиции И. получил наименование Байт-эль-Макдис (араб. название храма Соломона), Илья (от *Aelia*) и Эль-Кудс (святость), ставшее с X в. общеупотребительным.

В 637 г., в ходе араб. завоевания Палестины, И. подвергся продолжительной осаде и капитулировал.

В 637 г. халиф Омар, находившийся тогда в Заиорданье, прибыл в город и подтвердил условия капитуляции: христианам,

получившим статус *зиммиев* (покровительствуемых), гарантировалась неприкосновенность жизни, имущества и церквей в обмен на уплату подушной подати (см. *Джизья*) и политическую лояльность. Особо оговаривалось недопущение в город евреев (возможно, по аналогии с подобным установлением имп. Ираклия). Позднейшая традиция приписывает халифу формулировку условий проживания христиан под мусульм. владычеством (т. п. договор Омара). Этот апокриф сложился

в среде мусульм. книжников неск. веков спустя и отражает реалии межконфессиональных отношений зрелого средневековья (FEI. Vol. 4. P. 1097–1098; *Duri*. 1990. P. 106–109; *Большаков*. 1993. С. 69–74). Христиане в VII–VIII вв. составляли значительную часть населения И. Район проживания христ. большинства сложился в сев.-зап. части города, вокруг храма Гроба Господня. Основной мусульм. квартал находился к югу от Храмовой горы, постепенно мусульмане обживали и территории к западу и северу от нее; немногочисленные иудеи селились к западу, затем к северу от Храмовой горы (*Wäger*. 1988. P. 54, 104; *Prag*. 2002. P. 136). В кон. 60-х гг. VII в., после почти 30-летнего перерыва, было восстановлено преемство Иерусалимских патриархов. Западноевроп. паломники (Аркульф ок. 680, Виллибальд в 20-х гг. VIII в. и др.), а также литургические тексты, восходящие к раннеараб. эпохе, свидетельствуют о сохранении многочисленных храмов и торжественных христ. богослужений. В И. и в лавре св. Саввы Освященного в VII–VIII вв. жили мн. церковные деятели и писатели: свт. *Андрей* Критский, прп. *Иоанн Дамаскин*, *Косма Маюмский*, прп. *Стефан Савваит* Младший, еп. *Феодор Абу Курра* и др.

При *Омейядах* (661–750) И. приобрел большое религиозно-политическое значение, несмотря на то что с 717 г. адм. центром Палестины стал г. Рамла. Население И. возросло. Муавия (661–680) и Абд аль-Малик (685–705) были провозглашены халифами и приняли присягу подданных в И. Халифы многократно посещали город. Вероятно, Абд аль-Малик стремился противопоставить И. как религ. центр святыням нелояльного к Омейядам Хиджаза (Мекке и Медине), где правил их соперник Ибн Зубайр. Согласно антиомейядским источникам позднейшего времени, Абд аль-Малик якобы предписал мусульманам совершать паломничество не в Мекку, а в И. Основным центром внимания стала Храмовая гора (Харам-эш-Шариф — благородное святилище), к-рая была заброшена в предшествующие столетия. Мечеть, построенная халифом Омаром (ок. 640), вероятно, находилась на месте позднейшей мечети Аль-Акса, однако источники не позволяют точно определить ее расположение. По описанию христ. паломника

Аркульфа, мечеть вмещала 3 тыс. чел., что предположительно составляло треть или половину мусульман И. того времени. В кон. VII — нач. VIII в. на Храмовой горе был возведен один из важнейших для ислама комплексов, включивший Купол скалы (Куббат-эс-Сахру) и мечеть Аль-Акса. Это самое раннее сохранившееся произведение мусульм. архитектуры и, по всей видимости, первая масштабная постройка Омейядов. По размаху этот проект сравним для И. с работами эпох Адриана и Константина. До 70-х гг. XX в. Храмовая гора оставалась единственным широким открытым пространством Старого города. С севера и запада к нему примыкала плотная городская застройка, с востока и юга границы комплекса совпадают с крепостной стеной.

Купол скалы был построен между 685 и 691 гг. практически в центре Храмовой горы. Он возвышается на искусственно выровненной платформе (высота относительно уровня наклонной поверхности Храмовой горы от 2,5 до 6 м, площадь — непра-

ства гармоничны: диаметр внутреннего октагона примерно равен ширине обеих галерей и высоте стен до уровня барабана. Входы расположены по сторонам света, южный позже был закрыт и превращен в михраб. В каждой из стен устроен ряд из 5 окон и 2 ниши справа и слева от них. Первоначально над ними проходил ярус из 13 слепых арок, украшенных мозаиками; барабан также имел мозаичные украшения. Сейчас верхняя часть здания облицована изразцами, изготовленными в 1958–1966 гг. и повторяющими декор 60-х гг. XVI в. Изнутри стены и пол облицованы мрамором различных оттенков. Простенки над и между арками, поддерживаемые позолоченными коринфскими и композитными капителями, и барабан украшены орнаментальными мозаиками, очень близкими по стилю к мозаикам мечети Омейядов в Дамаске.

Купол скалы изначально был возведен как мавзолей над священным камнем. Этот камень, согласно ранним хадисам, воспринимался как место, откуда Всевышний вознесся на небо после создания мира (*Ettinghausen et al.* 2001. P. 15). Лишь позже, приблизительно с IX в.,

*Купол скалы. 685–691 гг.
Фотография. 2008 г.*



вильный прямоугольник — ок. 150–160×130–140 м). Здание представляет собой октагон, увенчанный высоким куполом, под к-рым, в интерьере октагона, выступает неровная поверхность священной скалы. Купол двойной, его внутренний диаметр точно повторяет диаметр купола ротонды Воскресения (более 20 м); на протяжении веков он многократно переделывался. Купол опирается на колонны и пилоны круговой галереи вокруг скалы; между ней и внешними стенами расположена еще одна 8-гранная колоннада. Внешняя колоннада состоит из 8 пилонов (расположены против углов октагона) и промежуточных тройных аркад на колоннах; во внутренней 4 пилон чередуются с 4-пролетными аркадами. Перекрытия всех частей здания деревянные. Пропорции простран-

Храмовая гора стала отождествляться с местом ночного путешествия прор. Мухаммада в «дальнюю мечеть» («масджид Аль-Акса», Коран 17. 1) и его вознесения на небеса. Строительство Купола скалы имело большое значение и в утверждении ислама как завершения Откровения, данного в иудаизме и христианстве: в мозаичных посвященных надписях приведены в т. ч. тексты Корана, отвергающие христ. догматы о Воплощении и Троице (Коран 4. 169). Так же следует оценивать и соотношение нового здания, видного с любой высокой точки города, с подобным ему храмом Гроба Господня, зажатым тесной городской застройкой. Наконец, существенны и политические аспекты, связанные с утверждением Омейядской династии. Они отражены и непосредственно (в посвященных надписях), и в уподоблении постройки храму Соломона (место ее возведения и напоминающие т. н.

соломоновы колонны райские деревья на мозаиках), и в мозаичных изображениях визант. и сасанидских царских венцов, вплетенных в орнаменты.

Архитектура Купола скалы является творческой переработкой современных ему ранневизант. образцов. По объемно-пространственному решению Купол скалы весьма близко соотносится с архитектурой храма Кафизмы (сер. V в.), расположенного недалеко от И. В обеих постройках центральная аркада на колоннах окружает пространство священного камня, вокруг которого располагаются 2 кольца-амбулатория. Однако в Кафизме помимо центральной устроен дополнительный сакральный фокус в виде апсиды; 4 малых придела внутри храма также ориентированы на восток; реконструируется ступенчатое перекрытие, спускающееся от центрального купола 2 уровнями. В Куполе скалы план исключительно центричен (небольшая ниша михраба появилась позже), причем оба амбулатория перекрыты единой односкатной крышей; здание не усложнено дополнительными внутренними структурами. Важнейшие новшества архитектуры Купола скалы проявились, по мнению А. Грабара, в содержании мозаичного убранства, соотношении между архитектурой и декором и новой роли купола в композиции. В мозаиках не только отсутствуют изображения живых существ, но и иначе трактованы традиционные для античности растительные мотивы: Грабар отмечает «нереалистическое употребление реалистических форм и неприродную комбинацию из природных объектов» (*Ettinghausen et al.* 2001. P. 19). Наконец, необычайно длинные фризы из надписей (всего 240 м) носят не только посвященный, но и вероучительный и одновременно орнаментальный характер. Мозаичный и мраморный декор в отличие от рим. и ранневизант. традиции практически полностью скрывает структурные особенности здания, создавая самостоятельную «драгоценную оболочку»; здесь возможно влияние сасанидского стукowego декора. Купол в противоположность юстиниановской архитектуре очень высокий, резко выявлен снаружи, но зато практически не виден внутри из-за аркад (непосредственно под ним находится священная скала).

В 691–692 гг. к западу от Купола скалы был построен небольшой Купол цепи (Куббат-эс-Сильсила), выполнявший, возможно, функции сокровищницы Храмовой горы. Он многократно перестраивался.

В 709–715 гг., при халифе аль-Валиде I, в юж. части Храмовой горы на одной оси с Куполом скалы, вероятно на месте мечети времени Омара, было завершено строительство мечети Аль-Акса, начатое еще при Абд аль-Малике. Мечеть многократно перестраивалась, ранние архитектурные фазы ее строительства спорны; тем не менее совр. постройка включает существенные части первоначального здания (возможно, входящие к эпохе Омара). Мечеть была построена в форме базилики, в к-рую вскоре была введена купольная ячейка перед михрабом; первоначальное число нефов неизвестно. Интерьер был украшен мрамором и стукowymi рельефами; неск. позже появились мозаики. Сохранилось большое число деревянных панелей с резьбой, украшавших перемишки-антаблемента между колоннами с возвышающимися над ними арками (нек-рые экспонируются в Музее Rockefeller в И.).

В период Омейядов (предположительно при аль-Валиде) были укреплены стены И., отреставрированы городские акведуки, а у подножия Храмовой горы построены городские кварталы с базарами, банями и дворцом правителя, состоявшим из 6 отдельных зданий. Наиболее крупное из них было связано с мечетью Аль-Акса широким лестничным пролетом. По архитектурному плану оно близко к др. ближневост. двор-

подготовительный слой из строительного мусора на цементе (4,5 м), а сверху была покрыта тонким слоем terra rosa (15–20 см). Сохранились фрагменты стукowych рельефов с оригинальными геометрическими мотивами пересекающихся квадратов и кругов. Дворец был серьезно поврежден землетрясением 749 г. и более не восстанавливался.

И. при Аббасидах. В 745 г., после неудачного восстания иерусалимских мусульман против халифа Мервана II, стены города были разрушены. Катастрофическое землетрясение 749 г. и землетрясения 2-й пол. VIII в. сильно повредили мечети и церкви И.

Халифы династии *Аббасидов* также демонстрировали уважение к святыням И. Город посещали халифы аль-Мансур (в 758 и 771) и аль-Махди (780). Они организовали перестройку разрушенной землетрясениями 749 и 774 г. мечети Аль-Акса, причем в процессе реконструкции 771–780 гг. была полностью перестроена вся зап. часть. Здание стало 15-нефным. Три центральных нефа имели стены с окнами, средний возвышался над боковыми (что уподобило центральную часть мечети рим. базилике); стены опирались на новые аркады с очень широкими пролетами между колоннами. Городские стены, однако, не были восстановлены, и И. оказался в серьезной опасности в 798 г., в период междоусобной войны бедуинских племен в Палестине, сопровождавшейся разграблением городов и селений. Анархия, разорение и голод постигли Палестину и во время гражданской войны сыновей халифа Харуна ар-Рашида в 811–813 гг. Значительная часть мусульм. населения поки-



Мечеть Аль-Акса.
VIII, XI–XIV вв.
Фотография. 2008 г.

цам омейядского периода. Постройка, согласно традиции позднерим. вилл, состояла из внутреннего двора, окруженного 2-этажными покоем, к-рые открывались внутрь арочными пролетами. Стены дворца массивные, в нек-рых частях основание уходит под землю на 9 м. Каменная кладка полов имела толстый

кула И. С победой аль-Мамуна порядок был восстановлен и возобновилась строительная активность, в частности были проведены работы по украшению Купола скалы (*FEI. Vol. 4. P. 1098–1099; Duri. 1990. P. 108–112; Медников. 1897–1903. Т. 1. С. 665–679, 730–731, 743, 749–750*).

На рубеже VIII и IX вв. христ. община постепенно утратила мн. традиции материальной культуры и со-



Мозаика ц. св. Стефана в Умм-э-р-Расас (Иордания), с изображением Иерусалима и подписью: «Азиаполис. Неаполис» (Святой город. Новый город). 757 г.

циального уклада, сохранявшиеся с ранневизант. эпохи. Спасаясь от политических потрясений нач. IX в., христиане переселялись в Византию или принимали ислам. Тем не менее И. сохранял роль священного центра правосл. Востока и всего христ. мира, символом чего стал Благодатный огонь, к-рый упоминается в источниках с 60-х гг. IX в. В нач. IX в. франк. имп. Карл Великий посылал милостыню к Св. Гробу и основал в И. лат. церковь с гостиницей для паломников.

Со 2-й пол. IX в. Арабский халифат приходит в упадок. И. и вся Палестина периодически оказывались под властью местных полунезависимых правителей или егип. династий Тулунидов (владели Палестиной в 878–905), Ихшидидов (935–969) и Фатимидов (с нач. 70-х гг. X в.). По мере изменения демографического баланса на Ближ. Востоке в пользу мусульман положение зиммиев стало ухудшаться; в частности, был введен запрет на расширение и несанкционированный ремонт христ. храмов. В 937 г. церкви И. подверглись нападению мусульман; в 966 г. в результате конфликта патриарха Иоанна VII Иерусалимского с мусульм. наместником И. храм Св. Гроба был разграблен и сожжен, а патриарх убит. Восстановление храма растянулось на неск. десятилетий и завершилось к нач. XI в.

Вскоре после этого св. места пережили еще одно разорение: по приказу фатимидского халифа аль-Хакима в сент. 1009 г. были разрушены храм Гроба Господня, базилика Константина, гробница Богородицы в Гефсимании, храм Вознесения на Елеонской горе и ряд др. христ. святынь. Однако уже через неск. лет христиане получили возможность начать восстановление, хотя патриарх Феофил I Иерусалимский, самовольно перестроивший купол храма Гроба Господня в 10-х гг. XI в., был привлечен за это к суду наместника Палестины. В 20–30-х гг. XI в. между визант. правительством и Фатимидами шли переговоры о нормализации отношений; по мирному соглашению 1035 г. визант. император получил возможность отстроить на свои средства храм Св. Гроба. В ходе строительных работ, продолжавшихся до 1048 г., была изменена планировка храмового комплекса, в частности осталась невосстановленной базилика Константина. В 30–50-х гг. XI в. грузинами был отстроен комплекс мон-ря Св. Креста.

В VIII–X вв. Храмовая гора была важнейшим центром общения богословов и суфиев со всего мусульм. мира, но после перехода города под власть шиитов Фатимидов интеллектуальная активность в И. резко сошла на нет. Фатимиды не менее прежних династий поддерживали храмовое строительство. При халифе Али аз-Захире были проведены крупные ремонтные работы на Храмовой горе, здания к-рой пострадали от землетрясений 1016 и 1033 гг. В 1022 г. над Куполом скалы был возведен новый купол, в 1027 г. были сделаны новые мозаики. Мечеть Аль-Акса была уменьшена в размерах (вероятно, до 5 нефов), в ее центре был устроен новый купол, пилоны и арки под ним были украшены мозаиками. Оба возведенных при аз-Захире купола в целом сохранились до нашего времени (Duri. 1990. P. 113–120; FEI. Vol. 4. P. 1099–1100). По оценкам перса Насира-и-Хусрау (1047), население города составляло 20 тыс. чел. По расчетам совр. исследователей, исходящим из площади старого И. (80 га) и параметров городской застройки по данным османских источников, плотность населения города оценивается в 200–240 чел./га, а общая численность жителей (ок. 25 тыс.) оказывается близкой к той, к-рую указал Насир-и-Хусрау (Med-

nikov. 1897–1903. T. 2(2). С. 734–749, 792–804, 853–882, 1196–1216, 1263–1284; Большаков. 2001. С. 104, 137). Ок. 1063 г., в ходе перестройки стен И., христиане образовали собственный квартал в сев.-зап. части И. близ храма Гроба Господня. За районом закрепилось название «Патриарший квартал». Купцы из Амальфи, обосновавшиеся в И. в нач. XI в., построили к югу от храма Гроба Господня 2 мон-ря с приютами для паломников: между 1036 и 1070 гг. — мужской бенедиктинский с ц. св. Марии Латинской, ок. 1080 г. — женский с ц. св. Марии Магдалины (позже св. Марии Великой). Также ок. 1070 г. они основали приют с ц. св. Иоанна (Милостивого?) для больных паломников, также подчиненный бенедиктинцам; неясно, идентичен ли этот храм существующей по сей день в том же районе ц. Иоанна Предтечи. Т. о. к югу от храма Гроба Господня сформировался комплекс зданий госпиталя, ставшего важнейшим центром И. при крестоносцах, а позже получивший название Муристан (от персид. «маристан» — госпиталь). Тенденция разделения населения по этно-конфессиональным районам была общей для ближневост. городов X–XI вв. Она стала формой взаимной поддержки в общинах в условиях роста политической нестабильности и межобщинных столкновений (Mednikov. 1897–1903. T. 1–2; FEI. Vol. 4. P. 1099; Duri. 1990. P. 118; Hiyari. 1990. P. 132–134).

В 1073 г. И. был взят войсками тюрок-сельджуков, после чего оставался объектом соперничества Фатимидов и различных сельджукских военачальников. В итоге в Палестине закрепился один из них, Артук бен Аль-Аксаб, вассал султана Тугуша, правившего Сирией. Недолгий период правления Артука и его сыновей (1079–1098) был отмечен процветанием И. и активизацией интеллектуальной и культурной жизни города. В 1098 г. в Палестину вторглись Фатимиды и восстановили свою власть над И. Однако они смогли удержать его менее года, до прихода в Св. землю войска крестоносцев (Duri. P. 119–120; Hiyari. 1990. P. 135–137; FEI. Vol. 4. P. 1099; Mednikov. 1897–1903. T. 1. С. 862–872).

К. А. Панченко, С. В. Тарханова,
Л. К. Масиель Санчес

И. эпохи крестоносцев. Крестоносцы появились под стенами И. в нач. июня 1099 г. Христиане были

выдворены из И. во избежание их сговора с «франками» и для экономии припасов во время осады. Ок. 40 дней крестоносцы осаждали город, и 15 июля И. был взят штурмом, за чем последовало истребление всех находившихся в городе. Цифры погибших (60–70 тыс.) выглядят огромными, однако следует учитывать, что И. был переполнен беженцами из округа (FEI. Vol. 4. P. 1100; *Hiyari*. 1990. P. 137–140; *Ришар*. 2002. С. 44).

И. стал столицей *Иерусалимского королевства* крестоносцев, к-рое за неск. десятилетий распространило свою власть на всю Палестину, частично на земли к югу и востоку от Мёртвого м. В И. находились резиденция короля, лат. патриарха, руководство духовно-рыцарских орденов. В период владычества «франков» топография города неск. изменилась. Крестоносцы предприняли восстановление множества иерусалимских храмов. К ротонде Св. Гроба с вост. стороны были пристроены колокольня и ц. Воскресения. Церкви св. Марии Латинской и св. Марии Великой а также госпиталь стали принадлежать новообразованному ордену госпитальеров; церкви и гостиница были значительно расширены. Возводились новые церкви, мон-ри и странноприимные дома для паломников. Мечети были обращены в церкви: так, Купол скалы получил название *Templum Domini* (храм Господень), шафитское медресе (религ. школа) снова стало ц. св. Анны. Мечеть Аль-Акса (при крестоносцах *Templum Salomonis*, храм Соломона) сначала стала дворцом иерусалимского короля, а потом, после постройки нового дворца около башни Давида, была передана ордену тамплиеров. Внутреннее пространство мечети было разделено на жилые помещения, с востока к ней пристроили готическую алтарную апсиду (FEI. Vol. 4. P. 1100; *Hiyari*. 1990. P. 141).

И. XII в. описан в сочинениях ряда паломников и географов, из которых наибольшую ценность представляют свидетельства саксонца Зевульфа (1102–1103), рус. игум. *Даниила* (1106–1107), араб. географа аль-Идриси (1154) (*Медников*. 1897–1903. Т. 2(2). С. 925–930, 956–961, 1078–1079, 1089–1097).

Взятие И. крестоносцами сопровождалось почти полной сменой его населения: большинство христиан, изгнанных из города до начала осады, рассеялись по Палестине, му-

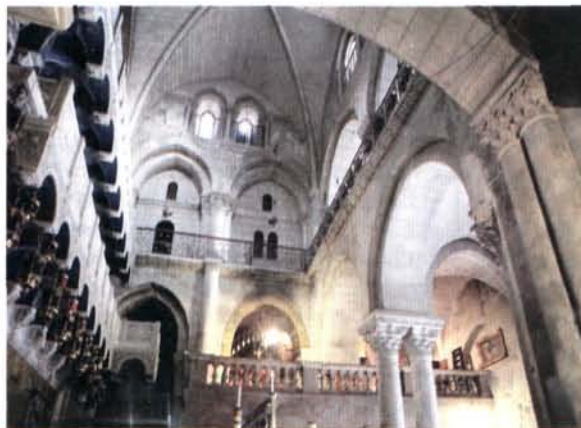
сульмане и иудеи были вырезаны после штурма. Лишь небольшое количество крестоносцев осталось жить в опустевшем И. Первые иерусалимские короли столкнулись с задачами организации снабжения и обороны своей столицы, а также проблемой нехватки населения. Кор. *Балдуин I* (1100–1118) активно привлекал в город заиорданских христиан, обещая им различные льготы и выделив для поселения сев.-вост. сектор И., известный в XII в. как Сиро-Христианский квартал. Европ. население сконцентрировалось в Патриаршем квартале. В юго-зап. части города, вокруг ц. св. Иаковов, образовался Армянский квартал (арм. духовенство наряду с православными и представителями др. исповеданий было допущено к богослужению у Св. Гроба). В источниках упомина-

к 80-м гг. XII в. ок. 10 тыс. чел. (*Hiyari*. 1990. P. 140–144; *Ришар*. 2002. С. 45–46).

К. А. Панченко

Архитектура И. эпохи крестоносцев по сложности поставленных перед ней задач и успешности решений сопоставима с зодчеством ранневизант. периода. Многие из восстановленных и вновь построенных крестоносцами храмов были вполн. разрушены или перестроены. Но все же их сохранилось столь значительное количество, в т. ч. наиболее важные церкви и мартирии, что архитектура города при латинянах известна несравненно лучше, чем за любой из предшествующих периодов. Она объединила традиции разных регионов Европы и Востока и оказала большое влияние на дальнейшее развитие архитектуры всего средневек. мира. Принято считать (в большинстве

случаев это лишь догадки), что основную роль в строительстве крестоносцев сыграли приезжие зап. мастера, сотрудни-



Интерьер храма Гроба Господня. Юж. рукав трансепта и Голгофа

ются Немецкая ул. к востоку от Сионских ворот, Испанская ул. между Сиро-Христианским и Патриаршим кварталами и др. Различные этноконфессиональные группы обладали широкой внутренней автономией и управлялись в значительной степени по своим обычаям. Укрепление крестоносных гос-в и прибытие в Палестину новых европ. колонистов способствовали постепенному увеличению населения И., достигшего

скульпторами и строителями из местных латинян. Основной строительный камень — светлый известняк; преобладает техника т. н. панцирной кладки. Качество обработки разное: от идеально вытесанных и подогнанных блоков во всех крупных постройках до редких случаев применения грубоотесанных квадров.

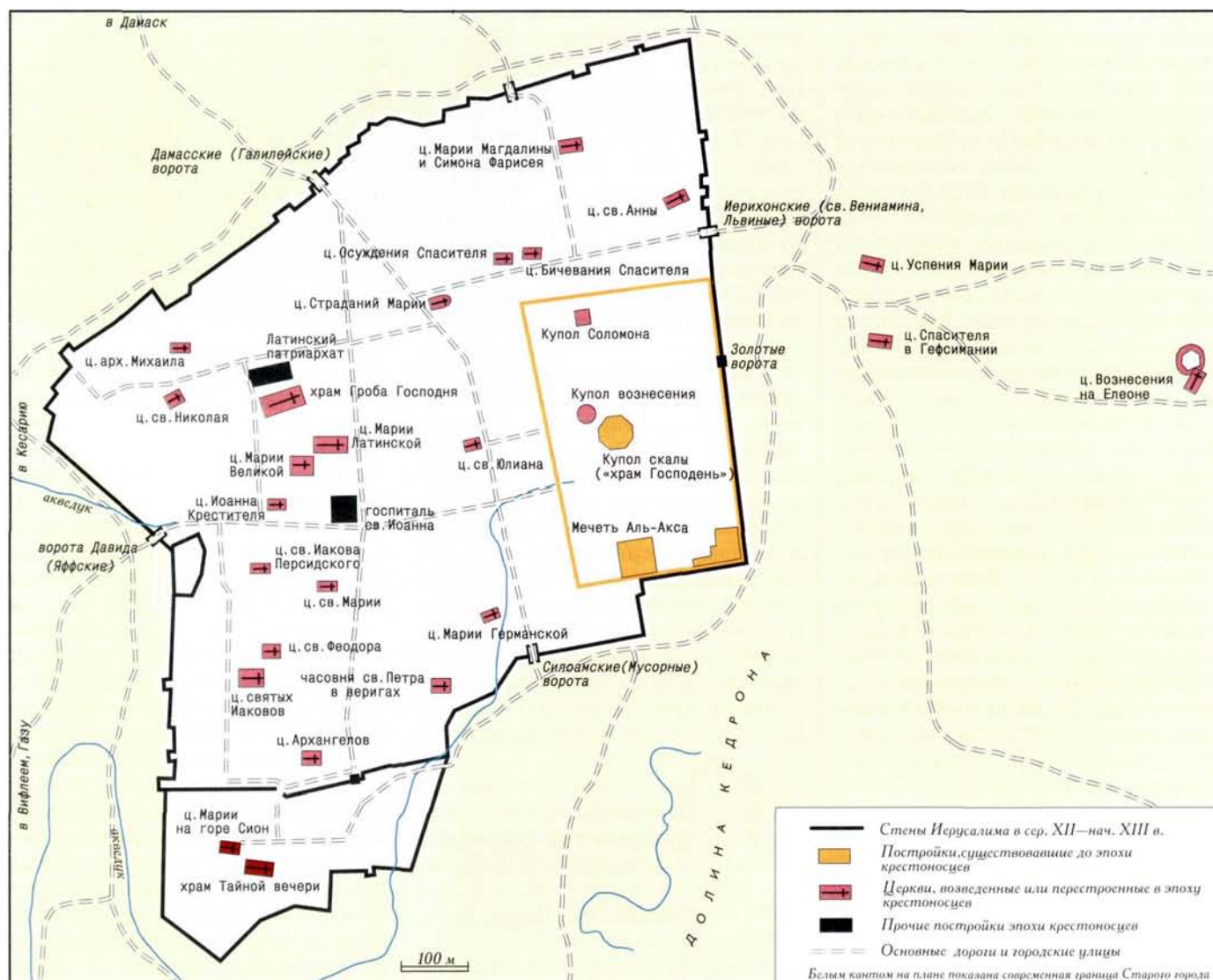
Романский стиль, в к-ром работали первые мастера крестоносцев, вскоре откликается на тенденции цистерцианской архитектуры и ранней готики, отражая тесную связь с ведущими европ. центрами



Карниз юж. фасада храма Гроба Господня. Сер. XII в.

зодчества, прежде всего с Францией. В постройках И. черты готики ясно проявляются в формах опор и нервюрах сводов;

ИЕРУСАЛИМ В ЭПОХУ КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ XI–XIII ВВ.



стены при этом не превращаются в полупрозрачные мембраны, окна остаются небольшими и одиночными, как в цистерцианских постройках. Романский и провинциальный визант. стиль присутствует в оформлении фасадов, где доминируют гладкие стены, иногда расчлененные пилястрами, с редкими оконными проемами. Чисто готическими являются немногочисленные здания XIII в. (Сионская горница). В области пластического декора значительным было влияние работавших в И. мастеров из Сев.-Зап. Европы и Юж. Италии (Buschhausen, 1978; Pace, 1984). Интенсивное церковное строительство началось уже вскоре после появления крестоносцев в И., но его точная хронология пока неясна. Памятники И. археологически исследованы и хорошо описаны, но архитектура крестоносцев в И., вопросы

ее типологии и развития стиля еще не становились предметом специального искусствоведческого анализа. Строительная деятельность крестоносцев в И. и на всей Св. земле была обусловлена пристальным интересом к сакральной топографии. Они стремились связать максимально возможное количество ветхо- и новозаветных событий с конкретными местами, построив соответствующие здания. И. был средоточием связанных с евангельскими событиями св. мест. Резко возросло число паломников из Зап. Европы, и перед крестоносцами встал вопрос о восстановлении старых и строительстве новых церквей. На протяжении 4 веков владения Св. землей мусульманами церкви в И. почти не возводились, существовавшие храмы IV–VII вв. редко ремонтировались и ветшали; большинство церковных

построек к появлению крестоносцев лежали в руинах. Крестоносцы вселили в местных христиан надежду на восстановление древних святынь, к тому же стремились и прибывшие в И. католики. Перед крестоносцами стояла масштабная задача по восстановлению храмов, осуществление которой растянулось почти на столетие.

К сер. XI в. внутри городских стен сформировались кварталы, разделенные кардо и декуманусом ранне-визант. эпохи. Сев.-зап. квартал, в котором был расположен храм Св. Гроба, сохранялся за христианами. Евреи занимали сев.-вост. квадрат, мусульмане — всю юж. половину города. Завладевшие городом крестоносцы учинили погромы мусульман и евреев, изгнав их из города. Арабы-христиане заселили Еврейский квартал, к-рый был переименован в Сирийский. Армяне заняли юго-зап.



квартал, а немцы — юго-восточный. При крестоносцах город был расширен со стороны юж. стены, у к-рой расположился королевский дворец. Мечети были превращены в церкви или использовались для гражданских нужд. Мечеть Аль-Акса, к-рую крестоносцы считали дворцом или храмом царя Соломона, стала дворцом короля, а после 1119 г. — военным и религ. центром ордена тамплиеров. Крестоносцы пристроили к зданию портик с аркадой и помещения с вост. и зап. сторон; в 60–70-х гг. XII в. они устроили еще одну церковь в сев. части дворца. Купол скалы, к-рый называли храмом Господним (*Templum Domini*), сначала был передан августинцам, позже стал ц. Марии аббатства тамплиеров. Находящийся рядом с Куполом скалы Купол цепи был превращен в часовню-мемориал ап. Иакова Младшего: согласно Иоанну Вюрцбургскому (ок. 1165), апостол был сброшен сюда с крыши Иерусалимского храма, под к-рым подразумевается Купол скалы (*Pringle*. 2007. P. 183). Над вост. частью *Золотых ворот* было возведено 2 купола; их появление связывается с особенностями католич. богослужений на Вход Господень в И. (*Ibid.* P. 103–109). Госпиталь к югу от храма Гроба Господня уже не принадлежал бенедиктинцам: в 1107–1113 гг. был учрежден устав ордена госпитальеров. В 1109 г. они построили новое большое здание госпиталя, способное приютить до 4 тыс. паломников.

Одним из цервх был восстановлен **храм Гроба Господня** (о его структуре и архитектурной истории см. ст. *Гроба Господня храм*). Основные работы по перестройке храма начались в 40-х гг. XII в., и 15 июля 1149 г., в 50-ю годовщину взятия города крестоносцами, в нем было освящено 4 престола; строительство было в целом завершено в сер. 60-х гг. XII в. (*Ibid.* P. 19–22). Архитектура храма масштабна и уникальна по пространственной сложности замысла, что обусловлено его значением как средоточия важнейших святынь, центра паломничества и кафедры Иерусалимского Патриархата. Новый храм отличался тем, что под его сводами оказались все главные христ. святыни этого места. Ротонда Воскресения над *Гробом Господним* была сохранена, с востока к ней были пристроены алтарь и трансепт, созданные по образцу т. н.

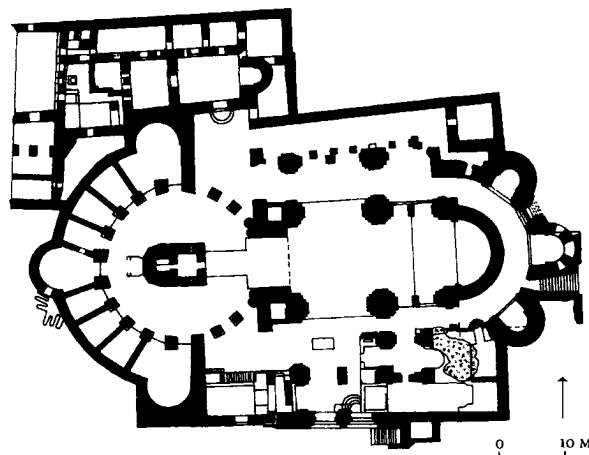
паломнических романских церквей (с апсидой, окруженной обходом с капеллами). Голгофа оказалась включенной в структуру юго-вост. части трансепта, из амбулатория был устроен спуск в храм, построенный на месте обретения Св. Креста св. Елены. У юж. стены храма, западнее трансепта, была возведена многоярусная колокольня.

При близости планировки нового храма к романским базиликам в нем отсутствует традиционная для этих храмов длинная зап. ветвь, так что зап. пара подкупольных столбов «срослась» с древними пилонами центрального прохода в ротонду. По сути трансепт стал поперечной осью подкупольного квадрата, т. к. его края не выходят за пределы боковых стен базилики. Т. о., вместе с боковыми компартаментами 4-столпный храм представляет собой скорее единое пространство с композицией, близкой к крестово-купольной. Местное влияние проявляется и в решении купола: он имеет высокий световой барабан, переход к к-рому осуществлен через сферические паруса, что редко для зап. традиции и характерно скорее для визант. и особенно арм. и груз. храмов.

Единственным полностью открытым фасадом храма является южный, выдержанный в раннеготическом духе. В храм ведет торжественно оформленный двойной вход, слева от к-рого находится колокольня, справа — крыльцо, через к-рое первоначально осуществлялся вход на Голгофу. Двойной перспективный портал со ступенчатыми стрельчатыми арками и с цветными мраморными колоннами оформляет входы в храм. Расположенные над ними 2 окна с многопрофильными перспективными наличниками вписаны в 2-арочную композицию, идентичную

двойному portalу входа. Каждый из ярусов фасада завершен роскошным резным карнизом. Считается, что декор отражает влияние разных западноевроп. традиций, хотя профили, орнаментальные мотивы и др. значительно отличаются как от западноевроп. образцов, так и от др. произведений крестоносцев на Св. земле. Часть форм и орнаментов, напр. стрельчатые арки, перспективные порталы и ниши, орнаментация арок рядом «подушек», характерна для позднероманского и раннеготического зодчества, тогда как близкие к коринфским капители, карнизы, архитравы, профилированные арки, резные орнаменты с мотивами аканфа перекликаются с позднеантичными образцами. По-видимому, мастера крестоносцев воспроизводили те формы IV или VII в., фрагменты к-рых они могли видеть при разборке старого храма; при этом древние мотивы были органично соединены с западноевропейскими.

Сооруженная за вост. границей алтаря храма подземная **ц. равноап. Елены** (в наст. время принадлежит ААП) также отражает синтетический характер архитектуры святогробского комплекса. Это 4-колонный храм, напоминающий визант. церкви типа «вписанного креста», в к-ром применена типичная для строительства периода крестовых походов система перекрытий с центральным куполом на барабане и 8 перекрытыми крестовыми сводами ячейками. Колонны с плетеными корзинообразными капителями взяты, как представляется, из храма ранневизант. времени, хотя их датируют временем Аббасидов (*Ibid.* P. 48). Формы всех арок и перекрытий имеют зап. происхождение. Сейчас на поверхности виден только купол храма с 6 широкими окнами в барабане. Однако, если принять гипотезу о строительстве во 2-й пол. XII в. мон-ря за ц. равноап. Елены (*Murphy-O'Connor* e. a. 1996. P. 499),



Совр. план
храма Гроба Господня

церковь оказывается задуманной как наземное сооружение, основной объем которого вскоре оказался под уровнем монастырского двора.





то такую композицию церкви можно было бы сопоставить с крестово-купольными храмами

Церковь равноап. Елены в храме Гроба Господня. Сер. XII в. Фотография. 2008 г.

восточнохрист. традиции. Однако все ячейки, за исключением средокрестия, в лат. церквях И. перекрывались крестовыми сводами, как правило оформленными изящными гуртами.

Самой крупной, выходящей из ряда стандартных была **ц. св. Марии на Сионе**, или **ц. Св. Сиона**, существовавшая с ранневизант. времени в виде большой 5-нефной базилики. Ответвавшую к кон. XI в. базилику начали было восстанавливать, но затем решили перестроить. Пятинефная структура и форма алтаря были сохранены, но в зап. направлении она вышла далеко за пределы зап. стены ранневизант. базилики. Остальные базилики И. почти в 2 раза короче

Аркада зап. портика этого двора сохранилась: ее заложили, превратив этот портик в закрытые помещения (Pringle. 2007. P. 66–67). Косвенно об этом свидетельствует и закладка нижней части окон барабана. Кроме того, в апсиде, непосредственно под конхой, расположено 3 ниши; характер облицовки их внутренней поверхности может свидетельствовать о том, что они первоначально были окнами.

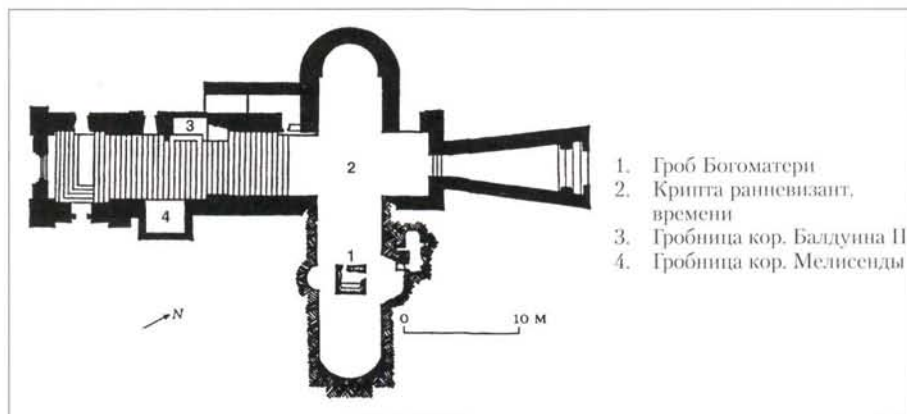
В целом строительство крестосцев в И. также имело масштабный характер: это десятки соборных и монастырских церквей, часовен, церквей-мартириев. Типологически оно не отличалось разнообразием. Это в основном продольно спланированные композиции храмов, с куполом или без него, а также группа «круглых», в большинстве своем 8-гранных построек. Изредка применялись композиции, родственные восточнохрист. крестово-купольным структурам. Архитектурная типология не соответствует в полной мере ни функциональному назначению церквей, ни посвящениям, хотя общая традиция возведения, напр., мартириев в виде центрических построек еще сохраняется, тем более что храмы повсеместно восстанавливались на прежнем месте с примерным сохранением плана.

Основным типом церковного здания была 3-нефная 3-апсидная базилика с 3, реже 4 парами столбов из блоков известняка. Иногда предалтарные траверсы имели высоту, равную центральному нефу, а над средокрестием располагался купол. Это пространство не было классическим трансептом, т. к. концы поперечного нефа не выступали за пределы боковых стен храма, как это было принято в европ. романской традиции. Если «рукава» этих трансептов не были перекрыты крестовыми сводами,

XII в. с алтарной части и продолжались во 2-й пол. века в зап. части (Ibid. P. 261–287); что касается горницы, то она возведена в готических формах, но точное время ее возведения неизвестно. Ш. М. де Вогюэ (Vogüé. 1860. P. 329–330) полагает, что эту работу исполнили кипрские архитекторы в 1342 г.; К. Анлар (Enlart. 1925–1928), исходя из стилистики, допускает строительство во 2-й период владения И. крестоносцами (1229–1244). Х. Пломмер исследовал то, что осталось от базилики, и пришел к выводу, что ее архитектурные формы близки к тем, к-рые применялись во Франции и в Англии в 70–80-х гг. XII в. По его оценке, возведение базилики началось лишь к концу 1-го периода владения городом крестоносцами и аркады нефа оставались открытыми до 1219–1220 гг. (Plommer. 1982; Pringle. 2007. 261–287).

Церковь Успения Богородицы с Ее Гробницей (ц. Гроба Богородицы) близ Гефсиманского сада (см. *Гефсимания*) была также заново отстроена крестоносцами.

От ранневизант. эпохи сохранилась крипта, восстановленная латинянами,



План ц. Успения Пресв. Богородицы

Сионской (ц. Успения Марии — в 1,5 раза) и имеют лишь 3 нефа. Общая длина базилики крестосцев 67 м, наос был разделен на 11 траверс и не имел ни трансепта, ни купола. Над юж. пастофорием и над 3 траверсами юж. нефов находились соответственно часовня Св. Духа и Сионская горница (Соенасулит). Последняя сохранилась; она представляет собой прямоугольный зал с 2 колоннами (поставлены над колоннами, разделяющими юж. нефы базилики), несущими крестовые своды с профилированными арками и гуртами готического стиля. Работы над базиликой начались, вероятно, в 1-й пол.

с широким лестничным проходом с юж. стороны, фасад был оформлен порталом (ок. 1130). Вост. ветвь крестообразной крипты была продлена и завершена апсидой. Наклонный свод рукава обеспечил возможность устройства небольшого окна, выходящего у основания апсиды верхней церкви. Гроб Богородицы (часовня размером 1,82×2,04 м), высеченный в массиве скалы и находящийся в вост. рукаве крипты, был заново оформлен в виде эдикулы с кубовидным основным объемом и небольшой купольной ротондой над ним. Каменная скамья внутри эдикулы получила оформление,



жены Балдуина II и матери Мелисенды. Выразительный портал сфор-

Вход в подземную часть ц. Успения Пресв. Богородицы. Ок. 1130 г. Фотография. 2008 г.

мирован 2 арочными рамами: внешней, занимающей почти всю высоту фасада, и внутренней, в

поле к-рой находится дверной проем и сквозной люнет над перемычкой. По 3 узких мраморных колонны украшают перспективно углубленные уступы внутреннего портала с 3-ступенчатыми архивольтами. По одной такой же колонне смонтировано под широким профилированным архивольтом внешней рамы. Горизонтальные резные карнизы со стилизованным акантом связывают между собой капители коринфского типа внутренних и внешних колонн.

Верхняя церковь могла быть построена ок. 1130 или между 1163 и 1180 гг., время ее разрушения не выяснено (Pringle. 2007. P. 287–306). Археологические исследования выявили базилику (27×38,5 м) предположительно с 8-гранной или крестообразной формой столбов. Стены были оформлены снаружи и внутри плоскими шлястрами. Центральная из 3 апсид, 3-гранная снаружи, была выдвинута. К числу базилик средней величины относится неск. монастырских церквей. Церкви св. Марии Великой и св. Марии Латинской, имевшие структуру с 3 парами столбов и перестроенные крестоносцами, находились в комплексе госпиталя.

Церковь св. Марии Германской была построена в нем. госпитале (ныне находится в Еврейском квартале). Развалины базилики были известны в XIX в., а в 1965 г. исследованы археологами. Снаружи апсиды скрыты за линией вост. стены, внешний размер 23×15,6 м. Храм имел 3 пары квадратных столбов, тип перекрытия неизвестен. Под церковью имеется крипта, с юга к ней примыкает длинное здание с залами в 2 ярусах, каждый из к-рых разделен рядами столбов на 2 нефа. Это здание, как и другое, находящееся восточнее церкви, предположительно являлось больницей. Иоанн Вюрцбургский свидетельствует о том, что ок. 1165 г. церковь уже существовала, а построена она была, вероятно, ок. сер. XII в.

Церковь св. Марии у Овечьей купели (см. Вифезда) была разрушена, по археологическим данным, в нач. XI в. Паломник Саквульф (1102–1103) упоминает о ц. св. Анны на этом месте. Гвиберт Ножанский и др. указывают на покровительство мон-рю Балдуина I, его арм. жены Арды, затем кор. Мелисенды. Мон-рь находился в непосредственном ведении лат. патриарха. Церковь могла быть

аналогичное декору Гроба Господня: она обрела с фронтальной стороны плиту-трансенну (см. Гроб Господень) с 3 отверстиями диаметром по 24 см, через к-рые паломники могли прикасаться к скале. Монументальный лестничный проход в крипту шириной 6–7 м и длиной 23 м построен из хорошо вытесанных блоков, на к-рых сохранилось множество меток каменщиков. Проход перекрыт стрельчатым сводом с одной подпружной аркой на консолях и с распалубками для боковых окон. Верхняя часть прохода перед самым входом в него слегка расширена и перекрыта крестовым сводом. В стенах нижней зоны прохода имеется 2 аркосолия с захоронениями. В большем, восточном, находилось захоронение кор. Мелисенды (ныне это часовня святых Иоакима и Анны), на время правления которой пришелся расцвет церковного строительства крестоносцев (см. также Иаковов мон-рь). Ниша глубиной 1,8 м и шириной 4,8 м имеет купол с выходящим вверх световым барабаном (еще в 1972 его окна были открыты). Барабан опирается на оригинальную 8-угольную конструкцию тромпами в виде трилистников, напоминающих сталактиты в арм. архитектуре. Захоронение Мелисенды, о котором сообщает Вильгельм Тирский («первый склеп справа при спуске по ступеням»), находилось в вост. стене часовни, к-рая со стороны прохода оформлена орнаментальной аркой из ряда резных цветков в квадратах, напоминающих кессоны. Устройство купола в склепе и его формы, отличные от произведений крестоносцев, демонстрируют ориентацию на арм. образцы, что связано с происхождением королевы (Кенаан-Кедар. 2007. С. 88–89). Меньшая часовня (ныне посвящена св. Иосифу) в зап. стене прохода первоначально могла служить местом захоронения кор. Морфии —

поле к-рой находится дверной проем и сквозной люнет над перемычкой. По 3 узких мраморных колонны украшают перспективно углубленные уступы внутреннего портала с 3-ступенчатыми архивольтами. По одной такой же колонне смонтировано под широким профилированным архивольтом внешней рамы. Горизонтальные резные карнизы со стилизованным акантом связывают между собой капители коринфского типа внутренних и внешних колонн.

Верхняя церковь могла быть построена ок. 1130 или между 1163 и 1180 гг., время ее разрушения не выяснено (Pringle. 2007. P. 287–306). Археологические исследования выявили базилику (27×38,5 м) предположительно с 8-гранной или крестообразной формой столбов. Стены были оформлены снаружи и внутри плоскими шлястрами. Центральная из 3 апсид, 3-гранная снаружи, была выдвинута.

К числу базилик средней величины относится неск. монастырских церквей. Церкви св. Марии Великой и св. Марии Латинской, имевшие структуру с 3 парами столбов и перестроенные крестоносцами, находились в комплексе госпиталя.

Строительство ц. св. Марии Латинской (Santa Maria Latina), судя по источникам (Вильгельм Тирский и др.), связывается с правлением халифа аль-Мустансира (1036–1094). После взятия города крестоносцами, по свидетельству Альберта Ахенского, только храм Гроба Господня и ц. св. Марии Латинской находились в сохранности. В 1893–1898 гг. на руинах церкви была построена лютеран. ц. Испытателя, включившая фрагменты старого здания. Совр. археологические раскопки не дают ответа, каким в точности был храм. Его фрагменты, а также фотографии и описание де Воюэ, сделанные до 1893 г., свидетельствуют о его создании в 30-х гг. XII в., когда возводи-



перестроена ок. 1165 г. и, по словам Иоанна Вюрцбургского, использовалась в качестве коллегии для монахинь. В 1862–1878 гг. церковь была отреставрирована (архит. К. Э. Мосс), причем в ходе строительных работ ее фотографировали; есть также более раннее описание де Вогюэ. По данным раскопок, она стоит на основаниях эллинистического и рим. времени. Церковь является 3-нефной базиликой (длина с апсидами 28 м) с апсидами на концах каждого нефа, центральная из к-рых снаружи 3-гранная. Три пары



оформленных пучками тяг столбов несут стрельчатые арки и своды. Все они крестовые, за исключением средокрестия, перекрытого куполом. Снаружи из основного объема выделяется повышенный Т-образный крест с невысоким куполом на стыке его рукавов. Одиночные окна (по осям 8-гранного барабана и в тимпанах под всеми сводами) равномерно распределены по фасадам, что способствует сбалансированному освещению пространства. Ритм частых вертикальных членений опор придает изящество строгой, еще романской стилистике интерьера. Внешний облик здания, строгий и лишенный детализации, воплощает эстетику средиземноморского монументального зодчества мастеров визант. круга. Портал и окно зап. фасада, оформленные резным декором, типичны для памятников крестоносцев XII в. Опираясь на сведения источников и архитектурные особенности церкви, исследователи выдвигали различные варианты ее датировки в пределах 1-й пол. XII в. Д. Прингл и Я. Фолда склоняются к периоду активной строительной деятельности в начале правления Мелисенды (1131), до основания монастыря в Вифании (1137–1138; *Folda*. 1995. P. 64–65, 133; *Pringle*. 2007. P. 155).

Церковь Спасителя на месте Гефсиманской молитвы, раскрытая раскопками рядом с «Церковью всех наций», являлась 3-нефной базиликой (22×32 м) с 3 парами столбов. Основанные на 8-гранных базах, они имели сечения в виде квадрифолия: к квадратной основе примыкали полуколонны. Центральная из 3 апсид была снаружи 3-гранной. Предполагается, что церковь была разрушена в 1187 г.

Сиро-яковитский собор святых Марии Магдалины и Симона Фарисея, известный с раннего средне-

вековья, был перестроен в нач. XII в. еп. Игнатием II Хеснуном († 1124/25). Его развалины в Мусульманском квартале были

Интерьер ц. прав. Аппы у Овчей купели. Сер. XII в. Фотография. 2008 г.

использованы в качестве основы под зданием медресе Мамуния. Базилика (16×35 м) с 3 нефами и 5 травеями имела 3 граненые апсиды. Вторая, расширенная травея представляет собой трансепт с куполом над средней ячейкой. Все остальные зоны перекрывались крестовыми сводами.

Церковь св. Юлиана, построенная латинянами и известная с 1177 г., идентифицируется с постройкой, находящейся западнее рынка Эль-Каттанин (Хлопкотожовцев). Это одна из наиболее строгих, практически лишенных декора построек крестоносцев. Она является базиликой (внешний размер 18,15×12,8 м) с 3 парами столбов квадратного сечения и полукруглыми апсидами. Все ячейки, кроме одной, перекрыты крестовыми сводами на одном уровне, над 2-м от апсиды квадратом центрального нефа — купол. Пространство церкви необычно низкое и слабо освещенное. Техника кладки не отличается идеальным прилеганием камней.

Церковь св. Агнессы (ныне мечеть Маулавия) 3-нефная, очень небольшого (11×8 м) размера. Она поставлена на подклет аналогичной 3-нефной структуры. Основные, продольно направленные арки базилики опираются на 3 пары невысоких квадратных столбов. Все ячейки перекрыты крестовыми сводами на одинаковой высоте, в пространствах нефов отде-

ленными друг от друга подпиружными арками. Лишь одна из средних ячеек могла иметь купол, поскольку ее сохранившиеся арки чуть шире остальных. Храм завершен 3 полукруглыми апсидами. Профилировки деталей позволили датировать памятник ок. 1240 г. Судя по характеру перекрытий, храм, как и собор св. Иакобов, мог быть построен национальной общиной, воспринявшей романскую архитектуру, в данном случае сиро-яковитской или мелькитской (*Enlart*. 1928. Vol. 2. P. 206–207). По мнению Прингла, эту версию опровергает посвящение рим. мученице (*Pringle*. 2007. P. 138–142).

Церковь св. Архангелов в Армянском квартале построена, вероятно, на остатках ранневизант. ц. св. Архангелов. Церковь XII в. — 3-нефная базилика с 2 парами прямоугольных в сечении столбов. Центральный неф повышен и освещен боковыми окнами. Как и узкие боковые, он перекрыт 3 крестовыми сводами. Здание восстанавливалось в 1286 и 1371 гг. Необычна в ряду базилик композиция **церкви в квартале Эль-Майдан** (в черте совр. Еврейского квартала), ныне включенной в структуру частного дома. Сохранилась только вост. часть церкви с 3 апсидами. Постройка реконструируется как 4-колонная, с крестовыми сводами во всех 9 ячейках. Находящийся в сев.-зап. углу Старого города **мон-рь св. Николая** упоминается в описании И., составленном после 1187 г. (*De locis hierosolymitanis*. 8 // PG. 133. Col. 981). В 1189 г. Салах ад-Дин передал его грузинам, а с 1685 г. он перешел ИИЦ. От храма XII в. сохранились алтарная часть, состоящая из 3 апсид, и фрагмент юж. стены. В рунированном состоянии находится базиликальная **часовня св. Петра в веригах** к югу от Новой церкви; ее нефы разделялись круглыми столбами.

Зальные бесстолпные церкви, близкие к базиликам организацией пространства и системой перекрытий, представлены неск. образцами. **Церковь св. Марии** к востоку от цитадели (ныне сиро-яковитская **ц. св. Марка**) могла быть построена в XII в. Вытянутый зал, завершенный полукруглой изнутри и 3-гранной снаружи апсидой, разделен на 2 перекрытые крестовыми сводами зоны с помощью подпиружной арки на паре пилястр коринфского типа. Выше капителей проходит профилированная





Интерьер ц. ап. Марка
(бывш. ц. Марии). XII в. Фотография.
2008 г.

тяга, огибающая все пространство. Непосредственно над тягой расположены крупные окна, вписанные в тимпаны под сводами. **Часовня лат. патриарха** вблизи храма Гроба Господня была построена, вероятно, патриархом Арнульфом (1112–1118); нижний ярус 2-этажного здания сохранился и является ханаккой Салахия. Она перекрыта крестовыми сводами, отделенными друг от друга подпружными арками. Наос арм. **ц. св. Феодора** перекрыт 2 квадратными в плане крестовыми сводами, храм имеет полукруглую апсиду. Близкая к ней по архитектуре **ц. Бичевания** на Крестном пути была восстановлена в 1928–1929 гг. Свод зальной постройки (11,5×7,2 м) с полукруглой апсидой (сохр. основание) разделен подпружными арками на 3 зоны, в каждой из к-рых устроены распалубки. Развалины завии Шейх-Якуб-аль-Аджами к востоку от цитадели могут идентифицироваться с **ц. св. Иакова Персидского**. Ее прямоугольный зал перекрыт крестовым сводом с поперечными распалубками, под которыми расположены окна. Так же устроена и вима апсиды. Не все исследователи относят это сооружение к рассматриваемому периоду (Vogüé. 1860. P. 303; Schick. 1895. P. 324–325; Pringle. 2007. P. 189–192). Зальная **ц. у Овчей купели**, поставленная на более древнюю сводчатую структуру, сохранилась без сводов, но со

стрельчатой аркой апсиды (Pringle. 2007. P. 389–397). Еще одним примером является **ц. св. Стефана Первомученика на горе Сион**, в наст. время разрушенная.

Нек-рые церкви эпохи крестоносцев строились по восточнохрист. образцам с их тяготением к центричности и с подчеркнутой темой купола на квадратной основе. Эти качества переплетались с особенностями зап. традиции или воплощались в чистом варианте, и только отдельные архитектурные детали (порталы, стрельчатые арки) выдают принадлежность таких построек к XII в.

Образцом синтеза традиций является арм. **собор святых Иаковок** (сер. XII в.) с необычным куполом над центральной ячейкой 4-столпного наоса (см. *Иаковок святых армянский мон-рь в Иерусалиме*). Др. пример синтеза — ц. св. Елены на 4 круглых колоннах (см. выше). Типологически близка к этим постройкам **ц. Страданий Марии**, фрагменты к-рой открыты под арм. католич. церковью 1881 г. Она реконструирована Венсаном как типичная для визант. мира церковь с 4 крестообразными столбами и 3 апсидами на востоке (размер 12,5×17,9 м). Исторические сведения, метки мастеров и фрагменты греч. и лат. надписей позволяют датировать ее 1160–1187 гг. или, вероятнее, 1229–1244 гг., когда ее могла возвести правосл. или яковитская община. К эпохе крестоносцев относятся и остатки структуры под совр. **ц. Осуждения Спасителя**. Раскопки Шика в 1889 г. выявили стены по периметру постройке высотой до 1,5 м. В основе комплекс — небольшая церковь (внешний размер 8,8×9,15 м) с квадратным наосом, 4 колоннами квадратного сечения посреди него и 3 апсидами. Наиболее вероятно, что она была построена в 1229–1244 гг.; Венсан считает постройку правосл. храмом (Vincent, Abel. 1922. Fasc. 3. P. 586; Pringle. 2007. P. 91).

Новая **ц. св. Иоанна Предтечи** (ныне православная) была построена над старой церковью того же посвящения, оказавшейся к XII в. значительно ниже культурного слоя и, вероятно, частично разрушенной. Она имела форму триконха с широко раздвинутыми юж. и сев. экседрами (22 м по оси «север—юг» × 10 м по оси «запад—восток»). Стены старой церкви были укреплены, центральная часть и апсида перекрыты

стрельчатыми крестовыми сводами, после чего она стала криптой. Верхняя церковь получила 3 алтаря: главный — в апсиде, боковые — в небольших прямоугольных нишах по сторонам ее. Купол имеет низкий 8-гранный барабан с окнами во всех гранях (Pringle. 2007. P. 201–206). Др. триконховая композиция, в отличие от предыдущей вытянута по продольной линии, представлена **ц. Марии**, раскопанной на Елеоне. Ни датировка, ни конфессиональная принадлежность точно не установлены.

Помимо триконхов строились и крестообразные храмы более простых композиций. Монастырская **ц. арх. Михаила**, находящаяся к западу от храма Гроба Господня, между монастырями св. Екатерины и св. Георгия, упоминается в описании И., составленном вскоре после 1187 г. (De locis hierosolymitanis. 8 // PG. 133. Col. 981). Вписанное в прямоугольный периметр стен слегка крестообразное купольное пространство дополняется полукруглой апсидой. Паруса завершены кольцевым карнизом, над к-рым высятся купол на низком барабане. По композиции и пропорциям церковь близка к памятникам к-польского круга мастеров эпохи Комнинов. С лат. монастырской **ц. св. Или** идентифицируется нынешняя правосл. ц. св. Никодима в Мусульманском квартале. Церковь представляет собой поперечно вытянутый прямоугольный зал (внутренний размер 4,68×6,84 м), перекрытый куполом. Стрельчатые арки и паруса поддерживают его цилиндрический световой барабан. Небольшая апсида имеет стрельчатую конху. По сторонам ее под поперечными арками находятся крошечные боковые апсиды.

Возводились также центрические здания без куполов. **Церковь Спасителя** в Армянском квартале была построена в 60-х гг. XII в., затем восстанавливалась в кон. XIII в., возможно армянами. В XII в. и, вероятно, между 1229 и 1244 гг. она принадлежала аббатству св. Марии на горе Сион. Эта маленькая церковь (размер 14×9 м) состоит из крестообразного, перекрытого крестовым сводом пространства наоса и полукруглой апсиды, выступающей снаружи из общего кубовидного объема. **Часовня Отдохновения Спасителя** построена в XII в. там, где, согласно традиции, Христос оста-

новился по пути к Распятию. Фрагменты здания находятся на территории медресе Умария у зап. стены на Храмовой горе. Церковь состояла из квадратного помещения с крестовым сводом и 4-арочного открытого вестибюля с куполом на тропках (разрушен в 1927).

Еще одну типологическую группу формируют круглые (8-гранные) храмы и часовни-эдикулы. После ротонды Воскресения и храма Господня (Купола скалы) важнейшей для крестоносцев постройкой такого типа являлась **ц. Вознесения на Елеоне**, к-рая на момент прихода крестоносцев была в относительно хорошем состоянии. Паломники описывают ее как круглую постройку с открытой кровлей, в центре к-рой находилось огороженное место вознесения Спасителя. Археологические раскопки выявили первоначальную круглую платформу, на к-рой был возведен восьмигранник новых стен, вероятно при крестоносцах. Согласно реконструкции, в октагон была вписана крестообразная структура из 5 квадратных ячеек, из к-рых средняя перекрывалась шатром или куполом с круглым проемом, а осевые — крестовыми сводами (перекрытия октагона разрушились к сер. XVI в.). Половинками крестовых сводов перекрывались углы, примыкающие к диагональным сторонам внешнего октагона. Вход был с запада, а с востока пространство продолжала апсида. В центральном квадрате находилась эдикула, основная часть к-рой сохранилась. Снаружи она 8-гранная, внутри круглая, первоначально перекрывалась шатром с окулусом (в 1617 заменен куполом на барабане, перестроенный в 1834). Широкие плоские ниши в каждой внешней грани оформлены стрельчатыми арками на изящных круглых колоннах с резными капителями, содержащих разнообразные растительные орнаменты — одни из лучших на Св. земле. Поверх арок проходят тонкие резные архивольты, а выше стена завершается широким горизонтальным карнизом, поддерживаемым пластичными зубцами-модульонами. Точных сведений о перестройках храма в XII в. нет. В 1187 г. мон-рь закончил существование; к 1211–1212 гг. относится сообщение Вильбранда Ольденбургского о частичном разрушении мон-ря и об устройстве на его месте мечети. Бьянка Кюнель

датирует и церковь и эдикулу нач. XII в.; позже были вставлены капители, сделанные, по ее мнению, в 20–30-х гг. XII в. и близкие образцам из Зап. и Центр. Франции (Kühnel. 1994. P. 33). С ней согласен Фолда, относящий капители к 40–50-м гг. XII в., когда восстанавливался храм Гроба Господня (Folda. 1995. P. 553). По мнению Прингла, октагональная церковь и эдикула возникли в 40–50-х гг. XII в.

К эдикуле на Елеоне близки небольшие сооружения на Храмовой горе. Ротондальная постройка, ныне называемая **Куполом вознесения** (Куббат-эль-Мирадж), была возведена латинянами в 40–50-х гг. XII в. Первоначально постройка, функция



Купол Соломона.
XII в. Фотография. 2008 г.

к-рой точно не установлена, была открытой, в виде кольцевой 8-пролетной аркады. Пары колонн поддерживали нижние арки проемов, а одиночные, находясь у ребер октагона, несли верхние или внешние арки. Капители представляют образцы изысканной резьбы, исполнены в виде сочетания плетений с растительными мотивами или имитируют коринфские. При мусульманах был пристроен михраб и закрыты проемы граней. **Купол Соломона** (Куббат-Сулейман) был построен предположительно как место остановки одной из богослужебных процессий. Это также была открытая структура с арками на 8 опорах, украшенных с каждой стороны 3 легкими колоннами; форма первоначального пере-

крытия неизвестна. Вероятно, уже при Айюбидах был добавлен михраб и заложены арочные проемы.

А. Ю. Казарян

Позднеисламский И. Правление Айюбидов. В 70-х гг. XII в. все мусульм. территории Ближ. Востока были объединены под властью султана *Салах ад-Дина*, основателя династии *Айюбидов*. В сознании мусульман доминировали лозунги *джихада* и возвращения И. 4 июля 1187 г. в битве при Хаттине Салах ад-Дин уничтожил армию крестоносцев, после чего овладел почти всей Палестиной. 20 сент. мусульм. армия осадила И., где укрылись десятки тысяч христ. беженцев из округи. Памятуя о резне 1099 г., Салах ад-Дин хотел взять город штурмом и уничтожить его население, но упорная оборона И. вынудила султана пойти на переговоры с его защитниками. «Франкские» жители И. получили возможность за выкуп покинуть город. В окт. 38 тыс. латинян и 1,5 тыс. армян были выпущены из И., 15 тыс. «франков» не смогли уплатить выкуп и были обращены в рабство. Правосл. араб. население (численность неизв.) осталось в И. в статусе зиммиев (Huyari. 1990. P. 166, 175–176; Pishar. 2002. С. 173–175).

Топография, структура населения и социальная жизнь города снова претерпели резкие изменения. Основное внимание мусульм. правители уделяли Храмовой горе, где всем главным сооружениям были возвращены прежние функции; мон-рь августинцев, построенный крестоносцами в сев. части Храмовой горы, был снесен. Купол скалы перед возобновлением мусульм. богослужений был омыт розовой водой. Салах ад-Дин восстановил мраморы и мозаики мечети Аль-Акса, устроил мозаичный михраб и установил резной кедровый мимбар (изготовлен в Халебе (Алеппо) в 1168, сгорел в 1969). При султানে Малике аль-Адиле к мечети был пристроен портик (1217–1218). Патриарший дворец, построенный латинянами ок. 1120 г., был обращен в ханаку (суфийскую обитель) Салахия; церковь иоаннитов — в госпиталь. Несмотря на то что в Патриаршем квартале начали селиться мусульмане, в первую очередь семьи воинов гарнизона и служители культа, там осталось араб. христ. население, так же как и в Армянском квартале. Мусульмане



полностью заселили территории к северу (там до 1099 жили евреи) и западу от Храмовой горы, где сформировался совр. Мусульманский квартал. Население постепенно увеличивалось, открывались новые религ. школы и суфийские завиты. Шафиитские медресе были построены в зданиях ц. св. Анны и при ц. св. Марии Латинской. Были построены 1-е ханафитское медресе Муаззамия (1218), мечеть Афдаля Али (1192; ныне Омара) к югу от храма Гроба Господня. Возникли 2 небольших квартала — Магрибский и Еврейский (Huyari. 1990. P. 166–170; Little. 1990. P. 179–180).

Однако и мусульмане чувствовали себя в Палестине крайне неуверенно ввиду постоянной угрозы со стороны крестоносцев, владевших побережьем, и слабости военных сил, занятых междоусобными конфликтами. После начала 5-го крестового похода (1217–1221) и взятия крестоносцами Дамьетты (ныне Думьят, Египет) айюбидский эмир Дамаска аль-Муаззам Иса приказал разрушить стены И., чтобы город не стал опорным пунктом «франков» в случае занятия ими Палестины. В 1219 г. стратегически важные участки городских укреплений, за исключением цитадели, были снесены. Значительная часть населения, не чувствуя себя более в безопасности, покинула И. В восприятии нек-рых араб. средневеков. историков И. надолго потерял свой городской статус. Впосл. дважды (1239, 1244) предпринимались безуспешные попытки восстановить стены, но до XVI в. город оставался незащищенным.

В 1229 г. айюбидский султан Малик аль-Камиль, понимая, что с малочисленным войском не защитит город, заключил соглашение с имп. Фридрихом II о возвращении И. христианам. Храмовая гора оставалась во владении мусульман, не разрешалось сооружать новые укрепления вокруг города. Вернувшись крестоносцы чувствовали себя в И. столь же неуверенно; лат. патриарх не стал переселяться туда, предпочитая оставаться в Акре (ныне Акко). В 1239 г. эмир Эль-Карак захватил город и разрушил цитадель. В 1243 г. крестоносцы вернули И., однако в следующем году окончательно потеряли его. Город был взят хорезмийцами, союзниками егип. султана; значительная часть христ. населения и духовенства была

переведена; среди погибших был и правосл. Иерусалимский патриарх *Афанасий II* (Huyari. 1990. P. 168–171; Little. 1990. P. 181–185; FEI. P. 1102; Puschap. 2002. С. 224, 247, 301–302).

В последующие полтора десятилетия И. неск. раз переходил из рук в руки, находясь под властью то дамасских Айюбидов, то султанов Египта, где в 1250 г. к власти пришли мамлюки. Монг. нашествие на Ближ. Восток в 1260 г. положило конец правлению Айюбидов; в сент. 1260 г. в битве при Айн-Джалуде в Галилес мамлюки нанесли поражение монголам и захватили всю Палестину и Сирию.

Мамлюкский период. Источников, отражающих историю этого времени, не так много. И. снова оказался в глубине мусульм. владений, его административно-политический статус был невысок: он числился провинциальным центром в юрисдикции дамасского наместника. Наряду с эмирами, представителями военной элиты, значительную роль в городском управлении играли представители религ. бюрократии, в частности шафиитский верховный кади, заведовавший святынями Храмовой горы и г. Хеврон. Жизнь в И. была относительно стабильной и безопасной, так что мамлюки не сочли нужным восстановить городские стены. Султаны, а также эмиры жертвовали значительные средства на украшение святынь И., обновление храмов и постройку новых церквей. И. стал одним из интеллектуальных центров исламского мира, здесь подолгу жили ведущие богословы Сирии и Египта. Мамлюки основали в городе 27 медресе, где преподавались мусульм. богословие и право. Многие из видных алимов, служителей мусульм. культа, были одновременно шейхами суфийских орденов, также процветавших в мамлюкском И. В кон. XV в. ханбалитский факих Муджир ад-Дин аль-Улайми написал объемный труд по истории И., к-рый для совр. исследователей стал основным источником сведений о мамлюкской Палестине (Little. 1990. P. 186–193; FEI. P. 1102–1103).

Мусульм. строительство было сосредоточено на Храмовой горе и в примыкающих к ней кварталах. За весь период правления Айюбидов была построена всего 1 мечеть в цитадели (1310), чтобы солдаты не поки-

дали укрепления во время пятничной молитвы. Основной пик строительства пришелся на кон. 20-х — нач. 60-х гг. XIV в., когда при султанах Наср-ад-Дине Мухаммаде (1310–1340) и Хасане (1347–1361) было возведено более 20 медресе и др. крупных построек. В 1345–1350 гг. к мечети Аль-Акса были пристроены по нефу с запада и востока, так что она стала 7-нефной. Храмовая гора получила 4 минарета — юго-западный Эль-Фахария (1278), северо-западный Эль-Гаванима (1297), западный Эс-Сильсила (1329) и северо-восточный Эль-Асбат (1367). Сев. и зап. стороны периметра Храмовой горы были плотно застроены зданиями религ. школ и суфийских завиты. Самыми значительными из медресе являются Исъардия (1359) и особенно Ашрафия (1482), построенные в изысканных позднемамлюкских формах при султанах Каит-бее. Также на Храмовой горе были построены многочисленные аркады (канатиры) и источники-фонтаны (сабили), из к-рых выделяется фонтан Каит-бея (1482).

Рост городского населения и возобновление мусульм. паломничества в И. стимулировали строительство новых сооружений. Вне Храмовой горы строились многочисленные дома, караван-сарай, рынки; поскольку И. не был столицей, дворцы и мавзолеи были редкостью. Первые султаны особое внимание уделяли странноприимным домам, среди которых выделяется странноприимный дом Мансура (1283), возведенный при султани Калауне. Эмир Дамаска Танкиз ан-Насри построил большой рынок Эль-Каттанин с новыми воротами на Храмовую гору (1336), объединенный в единый комплекс с местом омовений (сикайя) султана Малика аль-Адила (1193, перестроено), банями (хаммамами) Эш-Шифа и Эль-Айн (обе 1330) и караван-сараями Танкиза и Эль-Каттанин (1453–1461). При султани Баркуке был восстановлен и расширен построенный при крестоносцах караван-сарай Эс-Султан (1386). Тогда же (1388) был построен единственный мамлюкский дворец в И., принадлежавший некоей Туншук, умершей в 1398 г. и погребенной в находящемся по соседству мавзолее.

Мамлюки начали привлекать в И. иудейских паломников; ок. 1267 г.





ли более напряженными, чем при предшествующих мусульм. династиях. В 1273 г. груз. мон-рь Св. Креста под И. был об-

*Сионская горница.
Интерьер. XII–XIV вв.
Фотография. 2008 г.*

ращен в суфийскую за-вию, однако в 1305 г. по просьбам визант. и груз. посольств возвращен христианам. Периодически

равнин Нахманид (Рамбан) с группой переселенцев основывает синагогу, получившую его имя; евреи селились на горе Сион, и только в XV в. сформировалось ядро совр. Еврейского квартала. Наряду с мусульм. и иудейскими культовыми объектами в И. было до 20 церквей и монастырей различных христ. исповеданий. Большинство христиан составляли правосл. арабы Иерусалимского Патриархата. Среди монашества встречались выходцы из всех регионов правосл. мира — греки, грузины, славяне. В И. проживала также небольшая община армян, группировавшаяся в квартале у мон-ря св. Иаковов, где в кон. XIII в. были восстановлены арм. ц. св. Феодора и ц. св. Архангелов. Ок. 1290 г. в И. возвращаются францисканцы, которым к сер. XIII в. удалось приобрести землю на Сионе и восстановить Сионскую горницу. Каждая этноконфессиональная группа имела свои участки у общехрист. мест поклонения — в храме Гроба Господня, у гробницы Богоматери в Гефсимании и в базилике Рождества в Вифлееме. Между христ. общинами шла постоянная борьба за обладание св. местами и за первенство в богослужении (см. в ст. *Иерусалимская Православная Церковь*). Многочисленные паломники в Св. землю оставили описания И., особенно западноевроп. авторы кон. XIV–XV в. Мамлюкские власти стремились организовать и контролировать поток паломников, взимали с паломников пошлины, в т. ч. сбор при входе в храм Гроба Господня. В И. были учреждены венецианское (1415) и генуэзское (1431) консульства, которые совместно с францисканцами защищали интересы европ. паломников (Little. 1990. P. 193–194).

Межконфессиональные отношения в Мамлюкском султанате бы-

власти преследовали христиан, вводили по отношению к ним меры бытовой дискриминации. После нападения «франков» на Александрию в 1365 г. храм Гроба Господня был закрыт, иерусалимские францисканцы казнены, а вост. христиане обложены тяжелойшей контрибуцией. В 1452 г. были разрушены новые пристройки к храму Гроба Господня, мон-рю на Сионе. В 1456 или 1457 г., когда во время землетрясения дал трещину купол храма Св. Гроба, православному было запрещено восстанавливать повреждения, а то, что успели восстановить, было уничтожено. В 1488–1490 гг. серьезная борьба разгорелась вокруг новых христ. построек на горе Сион, большая часть к-рых в итоге была разрушена. В нач. XVI в., когда португ. экспансия прервала торговлю пряностями через Красное м. и поставила под угрозу мусульм. паломничество к святыням Хиджаза, мамлюкский султан угрожал разрушить христ. св. места в Палестине и на Синае (Bakhit. 1982. P. 48–50; Little. 1990. P. 194; FEI. P. 1102).

Османское правление (XVI — нач. XIX в.). В авг. 1516 г. мамлюки потеряли от османов поражение в Сев. Сирии и в последующие месяцы потеряли все владения в Сиро-Палестинском регионе. 28 дек. 1516 г. османы вступили в И. 30 дек. город посетил султан Селим I, направлявшийся во главе своего войска в Египет, где он нанес мамлюкам окончательное поражение и включил весь Ближ. Восток в состав Османской державы. И. стал одним из санджак-ов (районов) пров. Дамаск. Губернаторы И. иногда носили титул паши. Высшей судебной властью обладал присылаемый из Стамбула (К-поля) кади, в чью юрисдикцию входила вся территория Палестины и Заиордания, муфтий и преподава-

тели медресе были местного происхождения. С именем султана Сулеймана Кануни (Великолепного; 1520–1566) связан период бурной строительной активности в И. Город стоял без стен уже свыше 300 лет, однако к концу мамлюкской эпохи участились набеги бедуинов, и по повелению Сулеймана в 1536–1541 гг. И. был обнесен стенами с 34 башнями и 7 воротами, к-рые сохранились до наст. времени. При Сулеймане были построены странноприимный дом, несколько медресе и фонтанов, проводились работы по улучшению водоснабжения, в 1561 г. внешняя часть Купола скалы была облицована изразцами. Это были последние архитектурные новации и до сер. XIX в. единственными постройками И. были мелкие фонтаны и михрабы на Храмовой горе.

На рубеже XVI и XVII вв. Османская империя вступила в полосу социально-экономического кризиса, сопровождавшегося мятежами, ослаблением центральной власти и уровня безопасности в провинциях, натиском бедуинских племен, сокращением населения, к-рое последующие 200 лет почти не увеличивалось. Османские переписи XVI в. фиксируют почти 3-кратный рост численности населения города, к-рое достигло к 1553 г. 14 тыс. чел. (свыше 10 тыс. мусульман и по 1,6 тыс. христиан и евреев). При этом в 1806 г. население И. насчитывало ок. 9 тыс. жителей: 4 тыс. мусульман, 3 тыс. христиан и 2 тыс. иудеев. XVII век стал для И. временем стагнации. Хотя тур. путешественник Эвлия Челеби, посетивший город в 1672 г., описывал его экономику, постройки и быт в позитивных тонах, на протяжении этого столетия не зафиксировано интеллектуальной активности, строительства новых зданий. Учреждения высшего мусульм. образования приходили во все больший упадок. Из 56 религ. школ, действовавших в И. при мамлюках, к сер. XVIII в. осталось 35. Одновременно ухудшалось и качество обучения. Распад образовательных структур был связан с сокращением поступлений от вакуфных имуществ, за счет к-рых существовали школы и их персонал (Asali K. Jerusalem under the Ottomans: 1516–1831 // Jerusalem in History. N. Y., 1990. P. 207–213, 216). В 1703 г. деградация экономики и ужесточение налогового бремени вызвали в И. восстание; дамаский

паша в течение 2 лет не мог вернуть город под контроль. Все более отчетливыми становились процессы ослабления имперского центра и роста влияния местной элиты (аянов). Из этой среды власти стали назначать губернаторов И. и др. городов Палестины. Губернаторы, однако, как и раньше, были не в состоянии обеспечить порядок и безопасность за стенами И. и все хуже справлялись со сбором налогов. Местная знать (кланы Хусейни, Халиди, Абу-ль-Лутфи) сосредоточила в своих руках значительные земельные владения, налоговые откупа и посты в религ. иерархии, выступала в роли посредников между палестинским населением и Стамбулом (*Asali*. 1990. P. 214–220).

Несмотря на то что христиане составляли меньшинство жителей И., их присутствие в городе было весьма заметно. Среди христиан, как и ранее, преобладали правосл. арабы, наряду с которыми зафиксированы небольшие общины армян, коптов и несториан. Остальные этно-конфессиональные группы христиан (католики, эфиопы, сербы, грузины, сиро-яковиты, марониты) были представлены гл. обр. монахами. Черное духовенство и высшую иерархию ИПЦ составляли греки; с кон. XVII в. Иерусалимские патриархи пребывали преимущественно в К-поле. Османская эпоха стала временем ожесточенного соперничества представителей разных христ. исповеданий (прежде всего греков, католиков и армян) за обладание св. местами Палестины. Судебные тяжбы перемежались кровавыми столкновениями монахов и паломников противоборствующих конфессий. Все чаще в конфликты вмешивались европ. державы. Еще в 1535 г. Франция, заключая соглашение с Османской империей, оговаривала привилегии лат. духовенства. В 1551 г. францисканские монахи были изгнаны османскими властями из мон-ря на горе Сион, к-рый был превращен в суфийскую завнию. Взамен католики получили бывш. груз. мон-рь ап. Иоанна Богослова, переименованный ими в мон-рь Спасителя. В XVI в. в спорах за почитаемые христ. святыни И. и Вифлеема первенствовали францисканцы, однако в 20-х гг. XVII в. правосл. Иерусалимский патриарх *Феофан IV*, опираясь на помощь к-польских фанариотов, сумел вернуть в собствен-

ность Иерусалимской Церкви мн. спорные участки. В 30–50-х гг. XVII в. и 30-х гг. XVIII в. наиболее ожесточенные конфликты за первенство у иерусалимских святынь происходили между греками и армянами. В 70-х гг. XVII в. Иерусалимский патриарх *Досифей II Нотара* добился предоставления православным еще более широких привилегий в ущерб католикам, которым не помог даже проезд в И. франц. посла в 1673 г. Однако, после того как османы в кон. XVII в. стали терпеть поражения в борьбе с коалицией католич. держав, св. места в 1690 г. снова были переданы во владение францисканцев. Патриарх Досифей тщетно добивался дипломатической поддержки от Петра I. В 1740 г. Порта в договоре с Францией еще раз подтвердила привилегии католиков. Однако после нового столкновения православных и латинян в храме Гроба Господня в 1756 г. статус св. мест был пересмотрен и грекам были возвращены многие из их владений, утраченных в 1690 г. (*Asali*. 1990. P. 206–207, 209–210, 221; FEI. P. 1103).

Ежегодно осенью в И. стекалось до 2 тыс. христ. паломников из отдаленных провинций империи и зарубежных стран. Перед Пасхой число богомольцев в неск. раз увеличивалось за счет правосл. арабов из округи. «Хаджи» уплачивали пошлины османским властям за охрану паломнических караванов на пути из Яффы в И. и из И. к Иордану, а также за вход в храм Гроба Господня. Проживая в И., паломники жертвовали значительную милостыню монахам, что было одним из основных источников их прибыли. Паломничество увеличивало доходы жителей И. и Вифлеема, продававших богомольцам продукты, воду, изделия своего ремесла (кресты, четки), сдававших внаем верховых животных.

От XVI–XVIII вв. дошло множество описаний путешествий в Св. землю, как европ. авторов (М. Баумгартен, 1507–1508; Н. Радзивилл, 1583; Генри Мондрел, 1697; Ж. М. Бино, 1777, и мн. др.), так и русских (Арсений (Суханов, 1652); Иоанн Лукьянов, 1701–1702; В. Г. Григорович-Барский, 1726–1727; нером. Мелетий, 1794, и др.) и др. восточнохристианских (Симеон Лехаца, 1616). Были сделаны первые научные описания природы и общественной жизни Ближ. Востока (К. де Вольней, 1783–1784). Из палестинского христ. духовенства вышел ряд церковных ученых, историков и полемистов, крупнейшими деятелями правосл. культуры были Иерусалимский патриарх Досифей II Нотара (1669–1707) и прп. Неофит Кипрский († после 1843), оставивший дневниковые описания церковно-политической истории Палестины своего времени.

Рост евр. общины И. был связан с переселением в Османскую империю больших групп евреев, изгнанных инквизицией из Испании. По мнению нек-рых авторов, Христианский и Еврейский кварталы образовались в И. лишь к нач. XIX в., а до того приверженцы 3 религий жили смешанно (*Cohen A., Lewis B. Population and Revenue in the Towns of Palestine in the 16th Cent.* Princeton, 1978. P. 80–104; *Cohen A. On the Realities of the Millet System: Jerusalem in the 16th Cent.* // *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. N. Y.; L., 1982. P. 7–18; *Bakhit*. 1982. P. 47–50, 52; *Asali*. 1990. P. 200–205, 207, 213, 226; FEI. P. 1103). В османский период было построено неск. синагог. В 1523 г. была восстановлена синагога Рамбана, бывшая на этот момент единственной в городе; в 1586 г. она была закрыта властями. Сефарды, появившиеся в И. в кон. XV в., построили синагогу Йоханнана бен Заккая (ок. 1606–1610), а ее зал собраний (ок. 1625) ок. 1701 г. был превращен в синагогу прор. Или; в сер. XVIII в. во дворе

Модель
храма Гроба Господня.
XVIII в. (Патриархия ИПЦ)



поставили Среднюю синагогу, позже была пристроена Стамбульская синагога (1764). Ок. 1700 г. прибывшая группа ашке-

нази также начала строительство синагоги, но в 1721 г. здание было оставлено, после чего стало называться Хурва (руина).

После вторжения Наполеона I в Египет и Сирию (1798–1799) начались преследования иерусалимских христиан, неск. десятков христ. иерархов разных исповеданий были заключены в храме Св. Гроба. В нач. XIX в. обострилось соперничество христиан за св. места, в котором все большую роль играли армяне. В сент. 1808 г. сильный пожар, начавшийся на арм. участке храма Гроба Господня, уничтожил внутреннее убранство церкви. После упорной борьбы греч. диаспоре удалось добиться разрешения на восстановление храма без участия представителей др. христ. исповеданий. Это давало правосл. Церкви основания претендовать на безраздельное владение св. местами, что значительно осложнило межхрист. отношения в И. В кон. 1809 г. иерусалимские янычары подняли мятеж против дамаского паши и на неск. недель овладели городом. Греч. мон-ри были разграблены, строительные работы в храме остановились. Восстановление храма было завершено в 1810 г., вслед за чем последовало новое обострение борьбы греков, католиков и армян. Позиции правосл. Церкви резко ухудшились после начала Греческого восстания 1821–1829 гг., когда последовали гонения на православных. Святогробское братство было полностью разорено османскими поборами. В 1824–1825 гг. в И. и его окрестностях происходили восстания местного населения против притеснений паши; город подвергся осаде и артиллерийскому обстрелу османских войск. В кон. 1831 г. Палестина и Сирия были оккупированы армией егип. паши Мухаммеда Али, вступившего в конфликт с османским султаном; И. на 10 лет перешел под егип. управление (*Неофит Кипрский*. Двадцатилетие или продолжение всего случившегося в Православной Иерусалимской Церкви с 1821 г. до настоящего 1841 года // *Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX вв.* СПб., 1901. Т. 1. С. 121–170; *Asali*. 1990. P. 222–224).

Период османской модернизации. История. В XIX в. происходит резкое увеличение политического значения И. Город вступил в период бурного территориального роста

и превратился в столицу Палестины. Однако эти сдвиги были обусловлены не экономическими, а религиозно-политическими факторами.

Егип. оккупация Палестины и Сирии в 30-х гг. XIX в. сопровождалась фактическим уравниванием в правах с мусульманами христиан и иудеев, а также открытием страны для иностранного культурного и дипломатического проникновения. Новые власти дали разрешение христианам и иудеям на ремонт и строительство религ. зданий, а также позволили европ. державам открыть в И. консульства. В 1840 г. власть тур. султана в И. и Палестине была восстановлена, но османы были вынуждены продолжать ту же открытую политику, и влияние держав на положение в И. усиливалось. По рескрипту от 18 февр. 1856 г. все жители Османской империи независимо от религ. исповедания были уравнианы в правах. Между 1839 и 1858 гг. в И. были открыты консульства Великобритании, Пруссии, Сардинии, Франции, Австрии, Испании, США и России. С 20-х гг. XIX в. в Палестине развернулась

ков и православных на обладание св. местами послужил предлогом для начала Крымской войны. Наряду с этим в Палестине появились различные неправительственные религиозные, культурные и политические организации, занимавшиеся миссионерской, научной или колонизационной деятельностью (*Scholch*. 1990. P. 228–230).

По адм. реформе 1864 г., когда на территории империи вместо обширных эялетов были учреждены меньшие вилайеты, И. остался в подчинении Дамаска. Но уже в 1874 г. по Закону об управлении всеми вилайетами (1871) И. стал мутесаррифетом (автономным санджаком), непосредственно подчиненным Стамбулу. Кроме того, под власть иерусалимского губернатора периодически передавались др. санджаки Палестины (Акка и Наблус) (*Ibid*. 1990. P. 231–240).

Радикальная трансформация средневеков. облика И. началась в 60–70-х гг. XIX в., когда в ходе строительного бума были возведены десятки церквей, мон-рей, синагог, мечетей, школ, больниц, гостиниц. В 1865 г. И. был связан телеграфной линией с Стамбулом и



*Интерьер
ц. блв. кн. Александра
Невского. Освящена в 1896 г.
Фотография. 2008 г.*

миссионерская деятельность протестантов, в 1841 г. было учреждено англо-прусское еп-ство. В 1845 г. правосл. Иерусалимский патриарх вернул свою резиденцию из К-поля в Св. град. В 1847 г. Ватикан восстановил лат. Иерусалимский Патриархат, существовавший после крестовых походов лишь номинально. В 1848 г. начала деятельность РДМ.

Европ. проникновение в Палестину сопровождалось соперничеством дипломатических представителей великих держав, претендовавших на покровительство тем или иным религ. меньшинствам в Св. земле и добивавшихся привилегированного статуса «своего» исповедания. В нач. 50-х гг. XIX в. подобный спор франц. и рус. дипломатии о правах католи-

с Каиром; в 1868 г. завершилось строительство мощеной дороги между И. и Яффой. В 1892 г. параллельно ей была проложена 1-я на Ближ. Востоке железнодорожная ветка. С 70-х гг. в И. стали мостить улицы, прокладывать канализационную систему, с кон. XIX в. улицы освещались керосиновыми фонарями. Развитие коммуникаций не стимулировало промышленную и коммерческую активность в И., однако облегчило доступ паломникам и туристам в город. По оценкам иностранных наблюдателей, общее число жителей И., составлявшее на 1870 г. 22 тыс. чел., к 1900 г. достигло 55 тыс., а к 1910 г. — 70 тыс. При этом на рубеже XIX и XX вв. христ. паломники почти удваивали население города во время пасхальных празднеств.

В XIX в. стал возрастать приток евр. иммигрантов: с 30-х гг. XIX в. —



из Сев. Африки, позже — из Йемена и Бухары, после начала евр. погромов — из России (1-я алия, 1881–1904; 2-я алия, 1904–1914). Этнический состав населения И. быстро менялся: в 1838 г. в И., по приблизительным оценкам, проживало 4,5 тыс. мусульман, 3,5 тыс. христиан и 3 тыс. иудеев; в 1869 г. — 7,5 тыс. мусульман, 5,5 тыс. христиан и 8 тыс. иудеев. В 1917 г. 1-я перепись населения И. показала, что в городе 10 600 мусульман, 11 663 христианина, 31 147 иудеев. Общее число жителей И. выросло за 80 лет с 11,5 тыс. до 54 410 чел. Т. о., офиц. османская статистика занижала цифры жителей И., в т. ч. евреев, что отчасти объясняется учетом в переписи населения только османских подданных, многие же группы жителей И. имели иностранное подданство или статус «бератлы» (см. ст. *Берат*). Мусульмане и христиане, долгие столетия оспаривавшие Св. град друг у друга, стремительно превращались в меньшинство. На рубеже XIX и XX вв., по мере оформления сионистского движения и роста евр. иммиграции в Палестину, обозначились первые признаки арабо-евр. противостояния. Иерусалимские нотабли и палестинские депутаты османского парламента выступали за ограничение евр. присутствия в Св. земле и скупки земель сионистами.

В годы первой мировой войны Палестина оказалась в центре внимания воюющих держав. По настоянию России страны Антанты в 1916 г. постановили по окончании войны выделить И. и Палестину в особую зону под международным управлением. Однако Великобритания была заинтересована в контроле над Палестиной, к-рая находилась на подступах к Суэцкому каналу. В этих обстоятельствах произошло совпадение интересов брит. правительства и сионистского движения. Заявив о своей поддержке планов строительства евр. национального очага в Палестине (декларация Бальфура от 2 нояб. 1917), Великобритания получила основания претендовать на управление этой страной в послевоенный период. 11 дек. 1917 г. англ. войска ген. Э. Алленби, наступавшие из Египта, вошли в И.

К. А. Панченко, Л. К. Масиель Санчес
Архитектура. До сер. XIX в. застройка И. не выходила за пределы стен Старого города, увеличивалось население, ухудшались санитарные

условия: необходимость расширения была очевидной. Решающую роль на его 1-м этапе сыграли европ. благотворители, скупавшие араб. земли к западу от Старого города. Одним из первых стал лютеран. миссионер Йоханн Людвиг Шнеллер, построивший в 1856–1903 гг. комплекс зданий с детским приютом, мастерскими и церковью в стиле южнонем. барокко для местных христиан, а также для детей — жертв христ. погрома 1860 г. в Ливане. Первое евр. поселение за стенами Мишкенот-Шаананим (ср.: Ис 32. 18) было создано в 1860–1861 гг. на средства брит. евр. благотворителя сэра Мозеса Монтефьоре (1784–1885). Сначала из-за частых нападений бандитов поселение не пользовалось популярностью, но после эпидемии 1866 г., от к-рой пострадал только Старый город, ситуация изменилась и стали строиться новые евр. кварталы за городскими стенами. Нек-рые из них возникли при поддержке того же Монтефьоре, на средства к-рого были построены мельница, типография и текстильная фабрика. В его честь был назван квартал Йемин-Моше, сформировавшийся вокруг Мишкенот-Шаананима. Наиболее крупными кварталами стали окруженный стенами польско-литов. Меа-Шеарим (столитник; ср.: Быт 26. 12), построенный в 1874–1880 гг., и строившийся с 1891 г. бухарский Реховот-ха-Бухарим (ср.: Быт 26. 22). Они возводились по планам Шика (1822–1901), жившего в И. с 1846 г. и сыгравшего важную роль во внедрении новых строительных, инженерных и художественно-архитектурных решений. В 1873–1910 гг. члены секты темшлеров из Вюртемберга, мечтавшие создать на Св. земле небольшое «Божие царство», возвели квартал Эмек-Рефаим (ср.: 2 Цар 5. 22). Крупнейшим градостроительным начинанием стало возведение Русского комплекса для обслуживания паломников, число к-рых к 1914 г. достигало 14 тыс. в год. Основное строительство пришлось на 1860–1865 гг., когда по проектам М. И. Эппингера были возведены Троицкий собор в неовизант. стиле (освящен в 1872), здание РДМ с домовою ц. вмц. Александры (освящена в 1864), а также больница, рус. консульство, муж. (Елисаветинское подворье) и жен. (Маринское подворье) странноприимные дома. Позже были сооруже-

ны Сергиевское (1886–1889, архит. Г. Франгья) и Николаевское (1903–1905, архит. А. Е. Элкин) подворья.

Евреи, получив в 1836 г. соответствующее разрешение от Ибрагим-паши, восстанавливают комплекс сфардских синагог в Еврейском квартале (прор. Илии, бен Закая, Среднюю, Стамбульскую). С сер. XIX в. крупнейшими синагогами были Бейт-Яков (восстановленная из руин синагога ашкенази, по традиции продолжавшая называться Хурва) и Тиферет-Израэль, расположенные в Старом городе. Первая — внушительное купольное здание (1856–1864) по проекту придворного тур. архит. Асад-эфенди, уподобленное стамбульским мечтям XVI в. Она была превращена в руины в 1948 г. и восстановлена в 2005–2009 гг. Вторая — Тиферет-Израэль (1857–1872, архитекторы раввин Нисан-Бек и Асад-эфенди, также разрушена в 1948), центр хасидской общины И., — была выстроена в формах поздней османской архитектуры и сочетала монументальный кубический купольный объем с европ. ордерным декором.

Местные христ. общины практически не строили новых храмов, а ремонтировали уже существующие и возводили школы, гостиницы, магазины, доходные дома и проч. Иерусалимский Патриархат скупает и продает земли, особенно к западу от Старого города, где строятся новые кварталы. Греки возвели ряд зданий в стиле барочной эклектики, таких как семинария близ Патриархата, колокольня Крестового монастыря и комплекс обширного базара с фонтаном (т. н. рынок Афтимос) на участке Муристана, купленном патриархом Анфимием в 1903 г. Неподалеку было построено здание копт. караван-сарая (1838) для приема паломников. В Армянском квартале возвели большое здание семинарии (1843).

Единственной традиц. христ. конфессией, к-рая возвела в И. значительный новый храм, стали эфиопы. На средства имп. Иоанна IV (1872–1889) был приобретен земельный участок вне Старого города, где был создан комплекс построек, получивший название «Райский холм». Храм Богородицы «Завет милосердия» (освящен в 1893) — круглый, с полусферическим куполом над кубическим объемом Святая Святых в центре храма; широкий барабан





Эфиопская ц. Богоматери «Завет милосердия». Освящена в 1893 г. Фотография. 2008 г.

опирается на колонны внутреннего обхода. Декор выдержан в характерных для мн. традиц. зданий И. формах барочной эклектики. Вопреки расхожему мнению храм нетипичен для архитектуры Эфиопии, где ротонды в XVIII–XIX вв. были представлены скромными сооружениями с коническими крышами и открытым колонным обходом. Основное влияние на формы храма оказал образ ротонды Гроба Господня; этот тип храма получил дальнейшее развитие в 8-гранном в плане кафедральном соборе св. Георгия (заложен в 1896) в новой столице Эфиопии Аддис-Абебе.

Наиболее значимыми сооружениями И. 2-й пол. XIX — нач. XX в. стали многочисленные христ. храмы, возводившиеся на средства европ. держав, причем различные деноминации стремились закрепить за собой как участки в самом центре И., связанные с почитанием тех или иных святых, так и подобные им, но



Интерьер собора Вознесения Господня Елеонского мон-ря. Архит. архим. Антонин (Капустин), 1873–1881 г. Фотография. 2008 г.

при этом наиболее выигранные с градостроительной т. зр. позиции вне Старого города. Преобладающим стилистическим направлением был историзм. Нек-рые постройки во многом напоминали архитектуру

метрополит, но авторы большинства храмов не стремились привнести в И. свой архитектурный стиль. Они или старались имитировать формы местной архитектуры, или выбрали скромную позднеклассическую стилистику (характерна для франц. и рус. построек), к-рая легко уподоблялась местной за счет облицовки светлым камнем.

Помимо уже упоминавшегося Русского квартала в самом центре И. было возведено еще одно русское подворье (1887–1891, архитекторы Франгья и Н. Г. Вальсамаки) с ц. Александра Невского (освящена в 1896), включившее фрагменты стен эпохи Адриана, использованные при Константине для постройки зап. атриума базилики Гроба Господня. Здание подворья представляет собой скромное сооружение в духе барочной эклектики. Наибольшую известность приобрели рус. храмы, построенные на Елеонской горе. На ее вершине по инициативе архим. Антонина (Капустина) был куплен участок, на к-ром были возведены собор Вознесения (1873–1881, архит. архим. Антонин) и др. постройки Елеонского мон-ря, в т. ч. колокольня (Русская свеча), видная со мн. точек города. У подножия горы в память имп. Марии Александровны на средства царской семьи был построен храм св. Марии Магдалины (1885–1888, архит. Д. И. Гримм; см. *Гефсиманский Марии Магдалины мон-рь*). Он стал одной из наиболее заметных построек И., его золотые купола особенно выразительны на фоне темно-зеленых деревьев на склоне Елеонской горы. Если архим. Антонин (Капустин), выбрав для собора Елеонского мон-ря скромную, наполненную арм. и визант. реминис-

ценциями архитектуру, хотел связать ее с традициями И., то постройка Гримма, воспроизводившая тип посадского храма 2-й пол. XVII в., внесла рус. элемент в городской ландшафт. Помимо Елеонского архим. Антонин основал еще один мон-рь в Айн-Кареме — Горненский. По его проекту здесь были возведе-



Троицкий собор Горненского мон-ря. Архит. архим. Леонид (Сенцов). 1911–1914; 2003–2007 гг. Фотография. 2008 г.

ны скромная ц. Встречи Богородицы и св. Елисаветы, позже Казанской иконы Божией Матери (1880–1881, освящена в 1883), и небольшая колокольня. Незадолго до начала первой мировой войны здесь началось строительство Троицкого собора (1911–1914, архит. архим. Леонид (Сенцов)), доведенное до сводов; он строился в стилистике предшествующих зданий мон-ря. Построенные недавно (2003–2007) своды и пятиглавие придали собору, освященному в честь Всех Российских святых, национальный характер.

Одними из первых начали строительство в И. англичане. Первым иностранным христ. храмом в городе стала протестант. ц. Христа Мессии (1845–1849) в Старом городе, близ цитадели. Она строилась как кафедральная для совместного англиканско-лютеран. сп-ства (существовало в 1841–1887), учрежденного по инициативе прусского кор. Фридриха Вильгельма IV для поддержки местных христиан и для миссии среди иудеев. Просторное, но невысокое однонефное здание, перекрытое деревянной кровлей, является хорошим образцом англ. неоготики (Gothic Revival). В той же стилистике, но с большей монументальностью, обширным клуатром с надвратной башней, трансептом и башней над средокрестием был возведен (к северу от Старого города) англикан. собор св. Георгия (1895–1899,

архит. Джордж Джеффри) с колокольной (1912). Небольшая ц. св. Павла (1874, архит. К. Шик), расположенная близ Русского комплекса, по формам напоминает сельские романские храмы.

Наиболее многочисленными из построенных в И. в этот период храмов были католические. В 60–80-х гг. XIX в. они сооружались в Старом городе, затем вне его пределов. В 1872 г. на северо-западе Старого города была освящена церковь при лат. Иерусалимском Патриархате — в готическом стиле, со сводами, покрытыми росписями. Она не считается патриаршим собором, т. к. статус последнего имеет храм Гроба Господня. В Кустодии Св. земли был построен комплекс зданий, включающий адм. сооружения, странноприимный Новый дом (Casa Nova), здания монастыря и ц. Спасителя (1886–1888), оформленный в традициях неоклассицизма. Помимо того, строительство в Старом городе сосредоточилось вокруг Крестного



Церковь Страданий Богородицы. Освящена в 1881 г. Фотография. 2008 г.

пути, тем более что его зап. участок проходил по малонаселенной части Мусульманского квартала, где пустовало много земель. Первым был возведен австр. странноприимный дом (1857–1863, архит. Антон Эндлихер) с небольшой ц. Св. Семейства с элементами готики и мозаичным убранством. Неподалеку на руинах ранневизант. церкви был построен арм. католич. храм Страданий Богородицы (освящен в 1881) в романском стиле. Восточнее австр. до-



ванным 2 башнями, причудливо соединяет формы неоренессанса и неоготики. Рядом с ним бы-

Странноприимный дом с ц. Нотр-Дам-де-Франс. Архит. о. Э. Бубе. 1884–1904 гг. Фотография. 2008 г.

ма Альфонсом Ратисбоном в 1858 г. был основан франц. мон-рь жен. конгрегации Богоматери Сиона с неороманской ц. «Се человек», в апсиду к-рой была встроена одноименная

возведено П-образное здание мон-ря св. Венсана де Поля (1886), выдержанное в формах неоренессанса, с гигантской аркадой на фасаде. Сходную с архитектурой мон-ря св. Венсана, но более скромную



архитектуру имеет здание мон-ря и школы св. Иосифа (1887–1893) одноименного жен. орде-

Интерьер ц. св. Стефана. Освящена в 1900 г. Фотография. 2008 г.

на, построенное к северо-западу от Старого города. Еще более скромный, почти аскетический вариант неоренессансной эклектики представлен

рим. арка. Еще восточнее, ближе к воротам св. Стефана, участок Крестного пути (с купелью Вифезда) был подарен в 1856 г. султаном Абдул-Меджидом Наполеону III в благодарность за поддержку в Крымской войне. В 1862–1878 гг. здесь была восстановлена лежавшая в руинах ц. св. Анны, причем архит. Кристофу Эдуару Моссу в целом удалось сохранить подлинность этого замечательного произведения. С 1880 г. участок принадлежит миссионерскому центру Белых отцов, на нем было построено большое здание в неоренессансных формах, характерных для мн. франц. зданий И.

мон-рем св. Петра Сионского (1874), чаще называемым Ратисбон по имени основателя. Кармелитский мон-рь «Отче наш» на Елеонской горе (1870–1874) с недостроенным клуатром (архит. Ж. Леконт дю Нуи) и 3-нефной церковью (архит. Ж. Б. Гиймо?) выдержан в формах неоготики. Неороманские формы имеет комплекс доминиканского мон-ря св. Стефана к северу от Дамасских ворот (80–90-е гг. XIX в.); сейчас здесь находится Французская библейская и археологическая школа. Монастырский храм (освящен в 1900) — 3-нефная базилика с клуатром у зап. фасада — во многом построен по образцу ц. св. Марии Магдалены в Везле (20–30-е гг. XII в.).

Комплекс монументальных сооружений был построен французами у сев.-зап. угла Старого города, близ Новых ворот, прорубленных в 1887 г. для облегчения доступа в бурно растущие кварталы. Одним из наиболее крупных в И. стал странноприимный дом с небольшой ц. Нотр-Дам-де-Франс (1884–1904, архит. о. Этьен Бубе). П-образное 4-этажное здание с ризалитом входа, фланкиро-

Ряд монументальных и важных с градостроительной т. зр. построек был возведен немцами; особенностью нем. строительства было участие имп. семьи. Доминантой Старого города стала лютеран. ц. Искупителя (1893–1898, архит. Фридрих Адлер) с 50-метровой колокольной. Она была построена на участке в са-

мом центре Старого города, подаренном султаном Абдул-Азизом кронпринцу Пруссии Фридриху Вильгельму в 1869 г. На ее месте стояла ц. св. Марии Латинской, ее фрагменты (сев. портал, клуатр, отдельные колонны и капители) были включены в новую постройку. Храм был освящен в присутствии имп. Вильгельма II и его супруги Августы Викторини. Трехнефная купольная базилика построена в характерных для И. XII в. переходных от романских к готическим формам, сдержанных и благородных; образцом могла быть ц. св. Анны в И. Первоначальные росписи (за исключением мозаики в апсиде) были удалены при ремонте 1970 г. Увенчанная пирамидальным шатром колокольня имеет формы, характерные для ломбардского романского стиля. Здание лютеран. школы, примыкающее к храму с юга, с высокими 4-частными арочными окнами и облицовкой необработанным камнем представляет вариант неороманского стиля, отмеченный влиянием национально-романтического модерна. В том же 1898 г. Вильгельм II приобрел землю на горе Сион и передал ее в дар нем. католич. общине И. В 1900–1910 гг. по проекту кельнского архит. Генриха

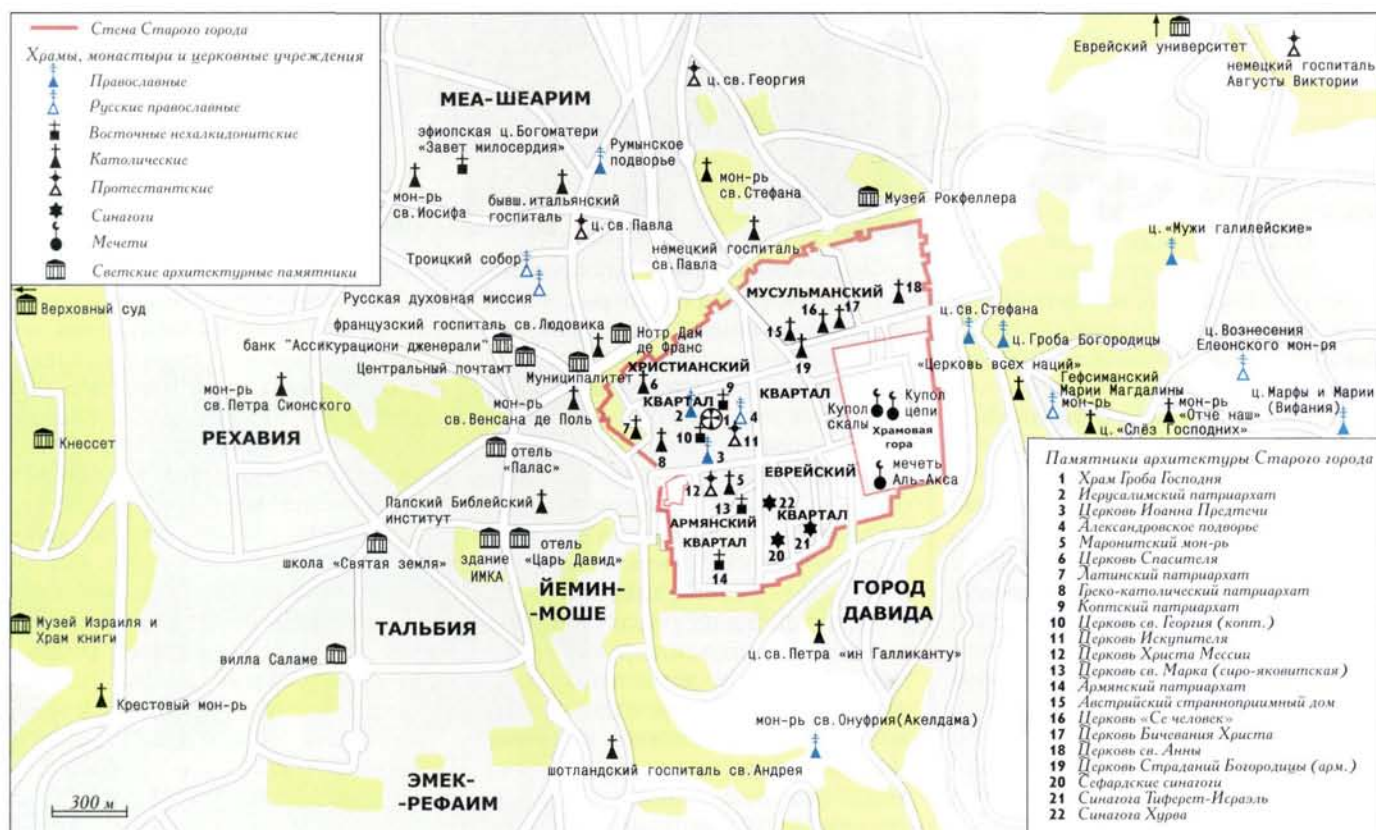
Ренарда здесь были возведены ц. Успения Богородицы и др. здания бенедиктинского мон-ря. Огромная ротонда храма и высокая колокольня, стоящие у стен Старого города, видны со мн. точек И. В интерьере подчеркнут контраст между плоскостями нештукатуренных стен и экседрами, украшенными мозаикой. Архитектура храма вдохновлена образцами позднероманской прирейнской архитектуры, в первую очередь ротондальной ц. св. Герона в Кельне (1219–1227), но трактована в формах национально-романтического модерна. Близкую архитектуру имеет и комплекс зданий госпиталя Августы Викторини (назван в честь супруги Вильгельма II) с лютеран. ц. Вознесения (1907–1910, архит. Роберт Лейбниц). На ее освящении присутствовал принц Эйтель Фридрих, 2-й сын имп. четы. Здание, по виду напоминающее романский мон-рь, расположено в сев. части Елеонской горы. Его монументальная колокольня видна со мн. точек города и является достойным архитектурным соперником Русской Свечи и колокольни франц. мон-ря «Отче наш» (1886). Здание нем. католич. странноприимного дома св. Павла (1910) у Дамасских ворот выстро-

но все в тех же формах неороманского модерна.

Архитектурное присутствие Италии в И. ограничивается одной значимой постройкой — итал. госпиталем (1913–1914, 1917, архитекторы Джулио и Антонио Барлуцци), расположенным недалеко от Русского комплекса. Он представляет собой пример эклектичного историзма: соединенные переходами здания с зубцами, башней и бельведером повторяют образцы флорентийской готики и Ренессанса, отдельно стоящая церковь — небольшое центрическое здание с куполом на высоком 8-гранном барабане — имитирует ломбардские романские формы с элементами готики.

И. в XX в. Английский протекторат (1917–1948). С началом первой мировой войны Палестина стала прифронтовой частью Османской империи, к-рой из Египта, а позже и из Аравии угрожали англ. войска и араб. формирования. В марте 1917 г. англ. экспедиционный корпус вторгся в Палестину, и 9 дек. 1917 г. ген. Э. Алленби взял И. 11 дек. генерал торжественно вступил в город, причем, уважая его святость, спустился с коня и вошел в него пешком. К этому времени И. и его население

ИЕРУСАЛИМ В XIX–XX ВВ.



находились в тяжелейшем положении. Отступающие тур. войска забрали из города почти всю провизию, топливо и медикаменты. Дороги были почти полностью разрушены, И. был отрезан от традиц. источников доходов и лишен большей части муж. населения. Наконец, разрушение канализации и нехватка воды поставили его на грань эпидемии.

Успешное решение большинства проблем связано с именем военного (с 28 дек. 1917), а затем гражданско-го (1921–1926) губернатора И. сэра Роналда Сторрса. При поддержке англ. войск ему удалось быстро наладить доставку зерна из Египта и воды из ближайших источников (до строительства водопроводов она доставлялась по восстановленной железной дороге), а также предотвратить эпидемию (вакцинация населения, ликвидация свалок, санация цистерн). Не менее существенной была его роль и в градостроительной истории И. Уже в 1918 г. по его заказу городской инженер Александри Уильям Мак-Лин создал план, в соответствии с к-рым И. в основном развивается до наст. времени. План строился на сочетании совр. развития и сохранения исторической ценности города. Старый город и Елеонскую гору было решено сохранить неприкосновенными, освободив от застройки также непосредственно прилегающие к стенам кварталы; строительство предполагалось развивать в зап. и сев. направлениях. План был существенно доработан в 1919 (Патрик Гедде), 1922 (Чарлз Эшби) и 1926 (Клиффорд Холлидей) гг. Также Сторрс издал указ об обязательной облицовке всех зданий И. местным камнем; закон действует и сейчас, играя исключительно важную роль в сохранении целостного облика И.

Население И. быстро увеличивалось: более 60 тыс. чел. в 1922 г., 90 тыс. в 1931 г., ок. 160 тыс. чел. в 1944 г. При этом пропорции численности религ. общин в целом сохранялись: мусульман и христиан было поровну, иудеев — в 3 раза больше. Араб. недовольство англичанами и резким притоком евр. репатриантов привело к возникновению антиевр. погромов и восстаниям в 1920, 1921, 1929 и 1936–1939 гг. Евреи в свою очередь укрепляли отряды самообороны; некоторые евр. экстремистские группы организовывали теракты

против англичан, обвиняя их в сотрудничестве с арабами и усложнении правил репатриации (с 1939 въезд евреев в Палестину был ограничен); одним из самых кровавых терактов был взрыв в отеле «Царь Давид» в 1946 г.

Несмотря на растущую напряженность, в период протектората удалось осуществить ряд градостроительных проектов. И. впервые за много столетий вернул себе столичный статус. Появились здания англ. администрации Палестины, евр. и араб. орг-ций, открылись Еврейский ун-т (1925), медицинский центр Хадасса, Музей Рокфеллера. Приток людей сделал необходимым строительство новых жилых кварталов. Финансовый кризис правосл. Иерусалимского Патриархата, лишившегося поддержки России, привел к массовой продаже принадлежавших ему земель, на к-рых выросли жилые кварталы Тальпийот, Рехавия и Тальбия. Большинство новых кварталов было распланировано приехавшим из Германии архит. Рихардом Кауфманом; они застраивались

в утверждении собственных претензий при помощи архитектуры. Только Правительство Франции в 1920 г. заложило грандиозный собор св. Сердца Иисусова на Елеоне, подобный парижскому Сакре-Кёр (1875–1914, освящен в 1919, архит. Поль Абади), но поздно начавшееся строительство (1927–1928) прекратилось из-за отсутствия средств. Единственными заказчиками католич. храмов остались монашеские ордены.

Традиционно доминировавшие в Св. земле францисканцы выдвинули талантливого итал. архит. А. Барлуцци, к-рый стал автором большого числа новых храмов И. и занимался реставрацией старых. В И. им была построена ц. Страданий Христовых (1919–1924) у Гефсиманского сада, известная как «Церковь всех наций», т. к. была выстроена при финансовом содействии 16 католич. стран. Стиль здания можно определить как своеобразное сочетание неогреч. и неовизант. историзма. Церковь построена на фундаменте ранневизант. базилики и в целом следует ее плану; в пол. включены фрагменты древних мозаик, а также



*Интерьер
ц. Страданий Христовых
(«Церковь всех наций»)
Архит. А. Барлуцци.
1919–1924 гг. Фотография.
2008 г.*

небольшими домами, окруженными садами. Кварталы имели различную социальную окраску. Так, в Бейт-ха-Кереме селились преподаватели, в Тальпийоте — банковские служащие, Рехавии — евр. гос. служащие, позже — преподаватели Еврейского ун-та, в Тальбии (одном из самых богатых) — арабы-христиане и армяне.

Отличительной чертой периода протектората стало резкое снижение роли религ. зданий в архитектуре города, что связано с резким сокращением финансирования религ. строительства европ. державами, ранее соперничавшими друг с другом в архитектуре И. Российская и Германская империи перестали существовать; Великобритания оказалась «хозяйкой» И. и потеряла необходи-

мость в утверждении собственных претензий при помощи архитектуры. Только Правительство Франции в 1920 г. заложило грандиозный собор св. Сердца Иисусова на Елеоне, подобный парижскому Сакре-Кёр (1875–1914, освящен в 1919, архит. Поль Абади), но поздно начавшееся строительство (1927–1928) прекратилось из-за отсутствия средств. Единственными заказчиками католич. храмов остались монашеские ордены. Традиционно доминировавшие в Св. земле францисканцы выдвинули талантливого итал. архит. А. Барлуцци, к-рый стал автором большого числа новых храмов И. и занимался реставрацией старых. В И. им была построена ц. Страданий Христовых (1919–1924) у Гефсиманского сада, известная как «Церковь всех наций», т. к. была выстроена при финансовом содействии 16 католич. стран. Стиль здания можно определить как своеобразное сочетание неогреч. и неовизант. историзма. Церковь построена на фундаменте ранневизант. базилики и в целом следует ее плану; в пол. включены фрагменты древних мозаик, а также камень, на к-ром, по преданию, молился Иисус Христос. Трехнефный храм с 3 полуциркульными апсидами разделен на 12 перекрытых купольными сводами ячеек. Тонкие колонны из красноватого полированного камня позволяют воспринимать пространство как цельное. Купольные своды и апсиды украшены мозаиками (художники Пьетро Д'Аркьярди и Марио Барберис), стилизованными под раннехристианские, боковые стены целиком заняты витражами. По замыслу Барлуцци, интерьер затемнен в память о страданиях Спасителя. Снаружи церковь облицована розоватым вифлеемским камнем. Зап. фасад на фоне зелени на склоне Елеонской горы оформлен 3-арочным портиком с мозаикой на фронтоне («Христос как посредник между Богом и человеком», худож. Джулио

Барджеллини), на приставных колоннах помещены статуи евангелистов. Барлуцци также построил небольшое здание мон-ря св. Антония жен. ордена Непорочного сердца Марии. По стилистике ему близко построенное по заказу миланского Об-ва св. Павла здание школы «Святая земля» (1924–1927), эффектно



Школа «Св. земля»,
1924–1927 гг. Фотография. 2008 г.

поставленное на углу 2 больших улиц и стилизованное под строгий вариант позднего Ренессанса. Попыткой модернизации церковной архитектуры видится построенная по заказу католич. ордена ассумпционистов ц. св. Петра «ни Галликату» (1928–1931, архит. о. Э. Бубе). В решении небольшого крестообразного здания доминирует обширный купол, интерьер украшен витражами и фресками, снаружи храм облицован необработанным камнем, под арками рукавов креста помещены мозаики. Единственным протестант. храмом, построенным в И. в это время, стала шотл. ц. св. Андрея (1927–1930, архит. Холлидей). Здание храма и подворья построено в формах сельской средневеков. архитектуры, одинаково аутентичной и для Шотландии, и для Св. земли. При скром-



Церковь св. Петра
«ни Галликату».
Архит. о. Э. Бубе. 1928–1931 гг.
Фотография. 2008 г.

выми крыльями сочетает ар-деко с визант., романскими и исламскими формами, воплощая замысел заказчиков о месте, где «будут забыты ре-



лигиозная и политическая зависть» (из речи Алленби на открытии здания). Эффектными объ-

Здание ИМКА.
Архит. А. Хармон. 1927–1933 гг.
Фотография. Сер. XX в.

емными построениями, сочетанием ар-деко и функционализма с элементами вост. колорита отличаются постройки

местных англ. архитекторов: Музей Рокфеллера (Остин Харрисон; 1927–1938) и резиденция Верховного комиссара Палестины (Харрисон, Холлидей; 1930), в меньшей степени здание муниципалитета (Холлидей; 1930–1932). В 30-х гг. XX в. в архитектуре И. стала преобладать стилистика Баухауса, в к-рой с 20-х гг. XX в. возводился г. Тель-Авив. Наиболее существенным в эту эпоху оказался вклад нем. архитекторов евр. происхождения, к-рые были вынуждены покинуть Германию. Еврейский ун-т на горе Скопус проектировался под рук. шотл. градостроителя Патрика Геддса; в 1934–1940 гг. участие в строительстве принял крупный мастер функционализма Эрих Мендельзон. Он был также автором университетского медицинского центра Хадасса (1934–1939), виллы и б-ки Залмана Шоккена (1934–1936) и здания Англо-Палестинского банка (1936–1939). Из произведений др. архитекторов выделяются здания страховой компании «Ассигурациони дженерали» (1936), построенное ведущим мастером итал. неоклассицизма Марчелло Пьячентини, а также Центральный почтамт (1934–1938, архит. Харрисон), в к-ром творческая манера архитектора изменилась под влиянием функционализма.

Если в религ. архитектуре И. намечился спад, то развитие светской отмечено резким ростом числа построек и участием в работах многочисленных архитекторов из Европы и США. Наряду с историзмом (гостиница «Палас», тур. архит. Нахасбей; 1928–1929) распространился стиль ар-деко в международном варианте, представленный камерными (вилла К. Саламе, франц. архит. Марсель Фавье; 1930) и монументальными (гостиница «Царь Давид», швейцар. архит. Эмиль Фогт; 1929–1931) зданиями.

Крупнейшей постройкой И. стало здание ИМКА, возведенное в 1927–1933 гг. по проекту амер. архит. Арчера Хармона, одного из авторов небоскреба «Эмнайр стейт билдинг» в Нью-Йорке. Здание с высокой центральной башней и охватывающими двор боко-

выми крыльями сочетает ар-деко с визант., романскими и исламскими формами, воплощая замысел заказчиков о месте, где «будут забыты ре-

И. после 1948 г. По решению Генеральной ассамблеи ООН от 29 нояб. 1947 г. о создании на территории Палестины евр. и араб. гос-в предполагалось, что город должен перейти под международный контроль, а его окрестности полностью должны быть включены в араб. территорию. В результате арабо-израильской войны 1948–1949 гг. И. оказался разделенным между Израилем (запад) и Иорданией (восток, включая весь Старый город). Доступ иудеев к святыням Вост. И. был прекращен; Еврейский квартал в Старом городе

подвергся разорению. Синагоги были заброшены, многие разрушены; мн. мусульм. мечети и кладбища Зап. И. также пришли в запустение. 23 янв. 1950 г. И. был провозглашен столицей Израиля; в том же году Западный берег р. Иордан с Вост. И. (включая Старый город) был официально присоединен к Иордании, а в 1960 г. И. даже был объявлен ее столицей. Разделение не привело к остановке развития Зап. И., в то время как в вост. части, отрезанной от традиц. торговых связей, наметились признаки упадка.

Крупное строительство в Вост. И. практически не велось. В 1949 г. был опубликован проект полной перестройки храма Гроба Господня (архитекторы Луиджи Марангони и А. Барлуцци), предполагавший объединить в комплексе просторные храмы всех традиц. христ. конфессий. Согласно проекту, сносилась часть окружающей храм городской застройки, ротонда Воскресения и Голгофа строились заново, возводились новые аркады, купола и напоминающие минареты башни. Целью плана была монументализация облика храма относительно Купола скалы и застройки Старого города в целом; проект остался неосуществленным. Единственной заметной церковной постройкой был небольшой храм «Слез Господних» (1954–1955; архит. А. Барлуцци) — последнее католич. сооружение города. Иная ситуация сложилась в Зап. И., где строились многочисленные светские здания в стиле интернационального модернизма, важнейшими из к-рых были кнессет (1958–1966; архит. Йосеф Кларвин) и Музей Израиля (1960–1965; архит. Альфред Мансфельд); дизайн интерьеров обоих зданий разработан Дорой Гад. Оригинальную конструкцию имеет Храм книги (1965; архитекторы Фредерик Кислер, Арманд Бартош; входит в комплекс Музея Израиля), завершенный куполом в форме крышек сосудов, напоминающих те, в к-рых в 1947 г. были найдены кумран. свитки. Храмы в Зап. И. не возводились.

В результате Шестидневной войны 1967 г. И. был полностью занят армией Израиля. В 1980 г. кнессет подтвердил его статус как «вечной и неделимой» столицы Израиля, что официально не признается большинством гос-в ООН.

После 1967 г. представители всех религ. групп получили доступ к свя-

тыням, за исключением части мусульман Западного берега р. Иордан и сектора Газа, лишенных права въезда в И., а также иудеев, к-рым запрещен (во избежание попрания места Святая Святых) доступ на Храмовую гору; последний запрет не касается евреев, посещающих ее с туристическими целями. Управляет Храмовой горой специальный мусульм. вакф. В целом религ. обстановка в И. спокойная. Возникающие нередко выступления различных общественно-политических движений и уличные беспорядки, как прави-



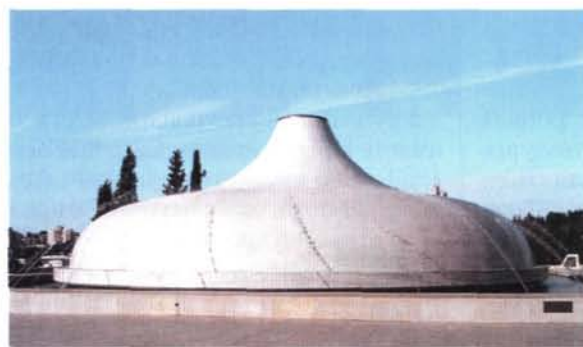
рост мусульм. населения с 90-х гг. XX в. обозначилась политика Израиля, направленная на значи-

*Витражи М. Шагала
в синагоге медицинского
центра Хабасса. 1960 г.
Фотография. 2008 г.*

ло, имеют социально-экономическую либо этническую подоплеку. Наиболее существенными нарушениями религ. стабильности были пожар в мечети Аль-Акса в авг. 1969 г., устроенный австрал. христианином-сектантом, а также провокационный визит лидера израильской партии «Ликуд» А. Шарона на Храмовую гору в сент. 2000 г., послуживший

поощрению и финансированию евр. строительства в вост. районах И. К наст. времени стало очень заметным плачевное состояние инфраструктуры и зданий Старого города, за исключением Еврейского квартала, а также араб. районов на юго-востоке И.

Основными направлениями развития города по-прежнему остаются запад и север. В Старом городе после разрушений периода иорданской ок-



*Храм книги в Музее Израиля.
Архитекторы Ф. Кислер
и А. Бартош. 1965 г.
Фотография. 2008 г.*

поводом для начала 2-й араб. интифады.

По переписи 1967 г., проведенной после аннексии Вост. И., Израиль гарантировал всем учтенным право на жительство и в случае присяги Израилю и отказа от иного подданства — на гражданство. На 2005 г. 93% араб. населения имеет вид на жительство в И. (дающий в т. ч. право голоса на муниципальных выборах), но лишь 5% получило граждан-

купации к нач. 80-х гг. XX в. был восстановлен Еврейский квартал. Марокканский квартал перед Стеной Плача был снесен, чтобы облегчить к ней доступ верующих иудеев; на месте квартала устроена самая большая в Старом городе площадь. После 1967 г. начались крупнейшие в истории И. археологические раскопки: они проводятся в Еврейском квартале, у юж. и зап. стен Храмовой горы, на территории города Давида.

В архитектуре на смену модернизму приходят различные формы пост-

модернизма. Интересными образцами последнего являются здание Верховного суда (1986–1992; архитекторы Рам Карми, Ада Карми-Меламед) и мормонского Иерусалимского центра ближневост. исследований (1987–1988; архитекторы Давид Резник и Фрэнк Фергюсон), построенного на склоне горы Скопус и оформленного аркадами. Крупнейшая в Израиле Большая Белзская хасидская синагога (1985–2000; архит. Ицхак Блатт) ориентируется на формы синагоги в Белзе (1828–1843; не сохр.). Среди построек последнего десятилетия выделяются спроектированные Моше Сафди части мемориала Яд Вашем (Информационный центр, Музей холокоста (открыт в 2005), мемориал Детей), а также мост Струны (2007–2009; архит. Сантьяго Калатрава) на северо-западе И.

Л. К. Масиель Санчес

Лит.: *Robinson E.* Biblical Rescarches in Palestine and the Adjacent Regions. L., 1856². 3 vol.; *Vogüé C. J. M., de.* Les Églises de la Terre Sainte. P. 1860; *Wilson Ch. W., Warren Ch.* The Recovery of Jerusalem. L., 1871; *Warren Ch.* Underground Jerusalem. L., 1876; *Маусуров Б. П.* Базилика Константина Великого в св. граде Иерусалиме. М., 1885; *Schick C.* Reports from Herr Baurath von Schick // PEFQSt. 1895. Vol. 27. P. 29–40, 108–110, 248–252, 321–330; *Clermont-Ganneau Ch.* Archaeological Researches in Palestine during the Years 1873–1874 // Transl. A. Stewart. L., 1896. Vol. 1; *Медников Н. А.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. СПб., 1897–1903. 2 т.; *Bliss F. J., Dickie A. C.* Excavations at Jerusalem, 1894–1897. L., 1898; *Vincent L.-H.* Underground Jerusalem. L., 1911; *Vincent L.-H., Abel F.-M.* Jérusalem: Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire: Jérusalem nouvelle. P. 1914–1924. T. 2. Fasc. 1–4; *Schmaltz K.* Mater Ecclesiarum: Die Grabeskirche in Jerusalem. Strassburg, 1918. Lpz., 1984²; *Weill R.* La cité de David: Compte rendu des fouilles exécutées d'Jérusalem sur site de la ville primitive: Campagne de 1913–1914. P., 1920; *idem.* Campagne de 1923–1925. P., 1947; *Enlart C.* Les Monuments des croisés dans le Royaume de Jérusalem: Architecture religieuse et civile. P., 1925–1928. 2 vol.; *Macalister R. A. S., Duncan J. G.* Excavations on the Hill of Ophel, Jerusalem, 1923–1925. L., 1926; *Crowfoot J. W., FitzGerald G. M.* Excavations in the Tyropoeon Valley, Jerusalem, 1927. L., 1929; *Sukenik E. L., Mayer L. A.* The Third Wall of Jerusalem. Jerusalem; L., 1930; *Johns C. N.* The Abbey of St. Mary in the Valley of Jehoshaphat, Jerusalem // The Quarterly of the Department of Antiquities of Palestine. Jerusalem, 1938. Vol. 8. P. 117–136; *idem.* The Citadel, Jerusalem: A Summary of Work Since 1934 // PEFQSt. 1950. Vol. 14. P. 121–190; *Hamilton R. W.* Excavations Against the North Wall of Jerusalem, 1937–1938 // QDAP. 1940. Vol. 10. P. 1–53; *idem.* Jerusalem in the 4th Cent. // PEFQSt. 1952. P. 83–90; *Saller S. J.* Discoveries at St. John's 'Ein Karim (1941–1942). Jerusalem, 1946. (SBF: Coll. Maior; 3); *Bagatti B.* Il Santuario della

Visitazione ad 'Ain Karim (Montana Judaeae): Esplorazione archeologica e ripristina. Gerusalemme, 1948. (SBF: Coll. Maior; 5); *idem.* The Church from the Gentiles in Palestine: History and Archacology. Jerusalem, 1971. (SBF: Coll. Minor; 2); *Kendall II.* Jerusalem, the City Plan: Preservation and Development During the British Mandate, 1918–1948. L., 1948; *Marangoni L., Barluzzi A.* Relazione del progetto di costruzione di una nuova basilica del S. Sepolcro // Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: Splendori, miserie, speranze. Bergamo, 1949. P. 133–145; *Benoit P.* Prétoire, Lithostroton et Gabbatha // RB. 1952. Vol. 59. P. 531–550; *Simons J. J.* Jerusalem in the Old Testament. Leiden, 1952; *Avi-Yonah M.* The Madaba Mosaic Map. Jerusalem, 1954. P. 50–60; *idem.* The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests. Grand Rapids, 1966; *idem.* Building History from the Earliest Times to the 19th Cent. // Urban Geography of Jerusalem / Ed. D. H. K. Amiran. N. Y.; B., 1973. P. 13–19; *idem.* The Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest. Oxf., 1976; *Parrot A.* The Temple of Jerusalem. L., [1957]; *Clark K. W.* Worship in the Jerusalem Temple after A. D. 70 // NTS. 1960. Vol. 6. N 4. P. 269–280; *Milik J. T.* Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes: Sanctuaires chrétiennes de Jerusalem à l'époque arabe (VII^e–X^e s.) // RB. 1960. Vol. 67. P. 354–367, 550–586; *idem.* La topographie de Jérusalem vers la fin de l'époque byzantine // MUB. 1960/1961. Vol. 37. P. 127–189; *Stavrou Th. G.* Russian Interests in Palestine, 1882–1914: A Study of Religious and Educational Enterprise. Thessal., 1963; *Madden D. M.* Monuments to Glory: The Story of A. Barluzzi, Architect of the Holy Land. N. Y., 1964; *Jeremias J.* The Rediscovery of Bethesda. Louisville (Ky.), 1966; *idem.* Jerusalem in the Time of Jesus. Phil., 1969; *Boase T. S. R.* Castles and Churches of the Crusading Kingdom. L., 1967; *Grabar O.* The Umayyad Palace of Khirbat al-Mafjar // Archaeological Discoveries in the Holy Land. N. Y., 1967; *Kenyon K. M.* Jerusalem: Excavating 3000 Years of History. L., 1967; *idem.* Digging Up Jerusalem. N. Y., 1974; *Hopwood D.* The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1914: Church and Politics in the Near East. Oxf., 1969; *Amiran R., Eitan A.* Excavations in the Courtyard of the Citadel, Jerusalem, 1968–1969: Preliminary Report // IEJ. 1970. Vol. 20. P. 9–17; *Hennessy J. B.* Prelim. Rep. on Excavations at the Damascus Gate, Jerusalem, 1964–1966 // Levant. L., 1970. Vol. 2. P. 22–27; *Hopkins I. W. J.* Jerusalem: A Study in Urban Geography. Grand Rapids, [1970]; *Ovadiah A.* Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land. Bonn, 1970; *Storme A.* Le Mont des Oliviers: Lieux Saints de Palestine. Jérusalem, 1971; *Lux U.* Vorläufiger Bericht über die Ausgrabung unter der Erlöserkirche im Muristan in der Altstadt von Jerusalem in den Jahren 1970 und 1971 // ZDPV. 1972. Bd. 88. S. 185–201; *Roberts J. J. M.* The Davidic Origin of the Zion Tradition // JBL. 1973. Vol. 92. P. 329–344; *Ben-Arieh S., Netzer E.* Excavations Along the «Third Wall» of Jerusalem, 1972–1974 // IEJ. 1974. Vol. 24. P. 97–107; *Broshi M.* The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manassch // Ibid. P. 21–26; *idem.* Along Jerusalem's Walls // BiblArch. 1977. Vol. 40. P. 11–17; *idem.* Estimating the Population of Ancient Jerusalem // BAR. 1978. Vol. 4. N 2. P. 10–15; *Conant K. J.* Carolingian and Romanesque Architecture, 800 to 1200. Harmondsworth, 1974; *Coüasson Ch.* The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem. L., 1974;

Lamirande É. Jérusalem céleste // DSAMDH. 1974. T. 8. Col. 944–958; *Miller J. M.* Jebus and Jerusalem: A Case of Mistaken Identity // ZDPV. 1974. Bd. 90. S. 115–127; *Prodomo A.* La Tomba della Regina Melisenda al Getsemani // LA. 1974. Vol. 24. P. 202–226; *Wilkinson J.* Ancient Jerusalem: Its Water Supply and Population // PEQ. 1974. Vol. 106. P. 33–51; *idem.* Jerusalem Pilgrims before the Crusades. Warminster; Jerusalem, 1977; *idem.* Jerusalem as Jesus Knew It. L., 1978; *Bahat D., Broshi M.* Excavations in the Armenian Garden // Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City, 1968–1974 / Ed. Y. Yadin; transl. R. Grafman. Jerusalem, 1975. P. 55–56; *Bagatti B., Piccirillo M., Prodomo A.* New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Gethsemane / Transl. L. Sciberras. Jerusalem, 1975. (SBF: Coll. Minor; 17); *Ben-Dov M.* The Area South of the Temple Mount in the Early Islamic Period // Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City, 1968–1974. Jerusalem, 1975. P. 31–55; *idem.* In the Shadow of the Temple. N. Y., 1985; *Mazar B.* The Mountain of the Lord. Garden City (N. Y.), 1975; *idem.* Herodian Jerusalem in the Light of the Excavations South and South-West of the Temple Mount // IEJ. 1978. Vol. 28. P. 230–238; *Rosen-Ayalon M.* The Islamic Architecture of Jerusalem // Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City, 1968–1974. Jerusalem, 1975. P. 92–96; *Tsafir Y.* Jerusalem // RBK. 1975. Bd. 3. Sp. 526–615; *idem.* The Maps Used by Theodosius: On the Pilgrim Maps of the Holy Land and Jerusalem in the 6th Cent. // DOP. 1986. Vol. 40. P. 129–145; *idem.* The Landscape of Byzantine Jerusalem around 600 CE // Archaeologia Abrahamica: Исследования в области археологии и худож. традиции иудаизма, христианства и ислама. М., 2009. С. 39–56; *Yadin Y., ed.* Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City, 1968–1974. Jerusalem, 1975; *Hamrick E. W.* The Third Wall of Agrippa I // BiblArch. 1977. Vol. 40. P. 18–23; *Buschhausen H.* Die süditalische Bauplastik im Königreich Jerusalem von König Wilhelm II. bis Kaiser Friedrich II. W., 1978; *Cohen A., Lewis B.* Population and Revenue in the Towns of Palestine in the 16th Cent. Princeton, 1978; *idem.* On the Realities of the Millet System: Jerusalem in the 16th Cent. // Christians and Jews in the Ottoman Empire. N. Y.; L., 1982. P. 7–18; *Avigad N.* The Jewish Quarter of the Old City // IEJ. 1979. Vol. 29. P. 123–124; *idem.* Discovering Jerusalem. Nashville, 1983; *Ben-Arieh Y.* The Rediscovery of the Holy Land in the 19th Cent. Jerusalem, 1979; *idem.* Jerusalem in the 19th Cent.: The Old City. Jerusalem; N. Y., 1984; *idem.* Jerusalem in the 19th Cent.: Emergence of the New City. Jerusalem; N. Y., 1986; *Narkiss B., Stone M. E.* Armenian Art Treasures of Jerusalem. Jerusalem, 1979; *Chiat M. J. S.* Corpus of Synagogue Art and Architecture in Roman and Byzantine Palestine. Ann Arbor, 1980. 4 vol. in 2; *Murphy-O'Connor J.* The Holy Land: An Oxford Archaeol. Guide from Earliest Times to 1700. Oxf., 1980; *Corbo V. C.* Il Santo Sepolcro: Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato. Jerusalem, 1981. 3 vol. (SBF: Coll. Maior; 29); *Schein B. E.* The Second Wall of Jerusalem // BiblArch. 1981. Vol. 44. P. 21–26; *Shiloh Y.* The City of David Archaeological Project: The Third Season, 1980 // Ibid. P. 161–170; *idem.* Excavations at the City of David, 1978–1985. Jerusalem, 1984. Vol. 1: 1978–1982; *idem.* Underground Water Systems in Eretz-Israel in the Iron Age // Archaeology and Biblical Interpretation: Essays in Memory of D. G. Rose / Ed. L. G. Perdue e. a. Atlanta,

1987. P. 203–244; *Bakht M. A.* The Christian Population of the Province of Damascus in the 16th Cent. // *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. N. Y.; L., 1982. P. 19–66; *Baldi D.* Enchiridion locorum sanctorum: Documenta S. Evangelii loca recipientia. Jerusalem, 1982²; *Baras Z.* The Persian Conquest and the End of the Byzantine Rule // *Eretz Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest* / Ed. Z. Baras et al. Jerusalem, 1982. P. 300–349 (иврит); *Hunt E. D.* Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460. Oxf., 1982; *Jacoby Z.* The Workshop of the Temple Area in Jerusalem in the 12th Cent.: Its Origin, Evolution and Impact // *Zschr. f. Kunstgeschichte*. Münch., 1982. Bd. 45. S. 325–394; *Plommer H.* The Cenacle on Mount Sion // *Crusader Art in the 12th Cent.* / Ed. J. Folda. Oxf., 1982. P. 139–166; *Stager L. E.* The Archaeology of the East Slope of Jerusalem and the Terraces of the Kidron // *JNES*. 1982. Vol. 41. N 2. P. 111–121; *Bahat D.* Carta's Historical Atlas of Jerusalem. Jerusalem, 1983, 1986; *Kaufman A. S.* Where the Ancient Temple of Jerusalem Stood // *BAR*. 1983. Vol. 9. N 2. P. 40–59; *Kroyanker D.* Jerusalem Architecture: Periods and Style. Jerusalem, 1983; *idem.* Adrikhalut birushalayim. Jerusalem, 1983–1993. 6 t. (иврит); *idem.* Jerusalem Architecture. N. Y., 1994; *Cohen A.* Jewish Life under Islam: Jerusalem in the 16th Cent. Camb. (Mass.), 1984; *Economopoulos A.* Fresh Data Resulting from the Excavation in the Church of the Monastery of the Holy Cross // *Actes du X^e Congr. intern. d'archéol. Chrétienne: Thessalonique*, 28 sept.–4 oct. 1980. Vat.; Thessal., 1984. Vol. 2. P. 377–390; *Pace V.* Sculpture italienne en Terre Sainte ou sculpture des croisés en Italie?: A propos d'un livre récent // *Cah. Civ. Méd.* 1984. Vol. 27. P. 251–257; *Williamson H. G. M.* Nehemiah's Walls Revisited // *PEQ*. 1984. Vol. 116. P. 81–88; *Maraval P.* Lieux saints et pèlerinages d'orient, histoire géographique des origines à la conquête arabe. P., 1985. P. 251–274; *Peters F. E.* Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets. Princeton, 1985; *Shanks H.* The City of David after Five Years of Digging // *BAR*. 1985. Vol. 11. N 6. P. 22–38; *idem.* The Jerusalem Wall That Shouldn't Be There // *Ibid.* 1987. Vol. 13. N 3. P. 46–57; *Tushingham A. D.* Excavations in Jerusalem 1961–1967. Toronto, 1985. Vol. 1; *Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. N. Y., 1986³; *Baldovin J. F.* The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy. R., 1987. (OCA; 228); *Burgoyne M. H., Richards D. S.* Mamluk Jerusalem: An Architectural Study. Jerusalem, 1987; *Kühnel B.* From the Earthly to the Heavenly Jerusalem: Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millennium. R., 1987; *eadem.* Crusader Art of the 12th Cent. B., 1994; *Mare W. H.* Archaeology of the Jerusalem Area. Grand Rapids, 1987; *Ovadiah R., Ovadiah A.* Mosaic Pavements in Israel. R., 1987; *Pringle D.* The Planning of Some Pilgrimage Churches in Crusader Palestine // *World Archaeology*. L., 1987. Vol. 18. N 3. P. 341–362; *idem.* The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Camb., 2007. Vol. 3: The City of Jerusalem; *Magen M.* Recovering Roman Jerusalem – The Entryway Beneath Damascus Gate // *BAR*. 1988. Vol. 15. N 3. P. 48–56; *Purvis J. D.* Jerusalem the Holy City: A Bibliogr. Metuchen (N. J.), 1988; *Wager E.* Illustrated Guide to Jerusalem. Jerusalem, 1988; *Ariel D. T.*

Excavations at the City of David, 1978–1985. Jerusalem, 1990. Vol. 2: Final Report: Imported Stamped Amphora Handles, Coins, Worked Bone and Ivory, and Glass; Jerusalem in History. N. Y., 1990; *Asali K. J.* Jerusalem under the Ottomans, 1516–1831 AD // *Jerusalem in History* / Ed. K. J. Asali. N. Y., 1990. P. 200–227; *Duri A. A.* Jerusalem in the Early Islamic Period: 7th–11th Cent. AD // *Ibid.* P. 105–129; *Hiyari M. A.* Crusader Jerusalem: 1099–1187 C. E. // *Ibid.* P. 130–176; *Little D. P.* Jerusalem under the Ayyubids and Mamluks. 1187–1516 // *Ibid.* P. 177–199; *Scholch A.* Jerusalem in the 19th Cent.: 1831–1917 // *Ibid.* P. 228–246; *Busse H.* Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension // *Jerusalem Stud.* in Arabic and Islam. 1991. Vol. 14. P. 1–40; *Большаков О. Г.* История халифата. М., 1993. Т. 2; *он же.* Средневековый город Ближ. Востока. М., 2001; Jerusalem // *NEAEHL*. 1993. Vol. 2. P. 698–804; *Reich R.* The Ancient Burial Ground in the Mamilla Neighborhood, Jerusalem // *Ancient Jerusalem Revealed* / Ed. H. Geva. Jerusalem, 1994. P. 111–118; *Folda J.* The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098–1187. Camb., 1995; *Schick R.* The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: Hist. and Archaeol. Study. Princeton, 1995; *City of the Great King: Jerusalem from David to the Present* / Ed. N. Rosovsky. Camb. (Mass.), 1996; *Hasson I.* The Muslim View of Jerusalem // *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period* / Ed. J. Prawer, H. Ben-Shammai. Jerusalem; N. Y., 1996. P. 349–385; *Murphy-O'Connor J. e. a.* Jerusalem // *Dicta*. 1996. Vol. 17. P. 487–507; *Walker P. W. L.* Jesus and the Holy City. Grand Rapids, 1996; *Ze'evi D.* An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s. Albany (N. Y.), 1996; *Thraede K.* Jerusalem II (Sinnbild) // *RAC*. Bd. 17. Sp. 718–764; *Kenaan-Kedar N.* Armenian Architecture in 12th-Cent. Crusader Jerusalem // *Assaph. Sect. B: Stud. in Art History*. Tel-Aviv, 1998. Vol. 3. P. 77–92; *она же (Кенаан-Кедар Н.)* Королева-покровительница // *Анив. Муиск; М.*, 2007. № 1(10). С. 85–89; *Limor O.* Holy Land Travels, Christian Pilgrims in Late Antiquity. Jerusalem, 1998 (иврит); *Parsons M. C.* The Place of Jerusalem on the Lukan Landscape: An Exercise in Symbolic Cartography // *Literary Studies in Luke-Acts: Essays in Honor of J. B. Tyson* / Ed. R. P. Thompson, Th. E. Phillips. Macon (Ga.), 1998. P. 155–171; *Elad A.* Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage. Leiden; N. Y., 1999²; Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam / Ed. L. I. Levine. N. Y., 1999; *Levin V.* Basic Features of the Development of Russian Architecture in the Holy Land // *Jews and Slavs*. Jerusalem; St.-Pb., 1999. Vol. 6. P. 351–371; *Reich R., Shukron E.* Light at the End of the Tunnel: Warren's Shaft Theory of David's Conquest Shattered // *BAR*. 1999. Vol. 25. N 1. P. 22–33; *idem.* The System of Rock-Cut Tunnels near Gihon in Jerusalem: Reconsidered // *RB*. 2000. Vol. 107. P. 5–17; *idem.* The History of the Gihon Spring in Jerusalem // *Levant*. 2004. Vol. 36. P. 211–223; *Tsafir Y., Safrai S., ed.* The History of Jerusalem: The Roman and Byzantine Periods (70–638 CE). Jerusalem, 1999 (иврит); The Madaba Map Centenary, 1897–1997: Travelling Through the Byzantine Umayyad Period: Proc. of the Intern. Conf. Held in Amman, 7–9 Apr. 1997 // Ed. M. Piccirillo, E. Alliata. Jerusalem, 1999; *Беляев Л. А.* Христианские древности: Ввел. в

сравн. изучение. СПб., 2000; *Мертерт Н. Я.* Очерки археологии библейских стран. М., 2000; Россия в Святой Земле / Сост.: Н. Н. Лисовой. М., 2000. Т. 1; *Amit D., Wolff S.* An Armenian Monastery in the Morash Neighborhood, Jerusalem // *Ancient Jerusalem Revealed* / Ed. H. Geva. Jerusalem, 2000. P. 293–298; *Cradle of Christianity* / Ed. Y. Israeli, D. Mevorah. Jerusalem, 2000; *Geva H., ed.* Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem: Conducted by N. Avigad, 1969–1982. Jerusalem, 2000, 2003, 2006. 3 vol.; *Ottoman Jerusalem: The Living City, 1517–1917* / Ed. S. Auld, R. Hillenbrand. L., 2000. 2 vol.; *Wohnout H.* Das Österreichische Hospiz in Jerusalem. W., 2000; *Boas A. J.* Jerusalem in the Time of the Crusades. L.; N.Y., 2001; *Etinghausen R., Grabar O., Jenkins-Madina M.* Islamic Art and Architecture, 650–1250. New Haven, 2001; *Kark R., Oren-Nordheim M.* Jerusalem and its Environs: Quarters, Neighborhoods, Villages, 1800–1948. Jerusalem; Detroit, 2001; *Peri O.* Christianity under Islam in Jerusalem: The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times. Leiden, 2001; *Stern E.* Archaeology of the Land of the Bible. N. Y., 2001. Vol. 2: The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods, 732–332 B. C. E.; *Пушар Ж.* Латинно-иерусалимское королевство. СПб., 2002; *Prag K.* Israel and Palestinian Territories. L.; N. Y., 2002; *Ямлицу-нец Б. Ф.* Россия и Палестина: Очерки полит. и культурно-религ. отношений (XIX – нач. XX в.). М., 2003; *Eliav Y. Z.* The Urban Layout of Aelia Capitolina: A New View from the Perspective of the Temple Mount // *The Bar Kokhba War Reconsidered* / Ed. P. Schäfer. Tübingen, 2003. P. 241–277; Jerusalem in the Bible and Archaeology: The First Temple Period / Ed. A. G. Vaughn, A. E. Killebrew. Leiden, 2003; *Idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del Medioevo*. Vat., 2003; *Mazar E.* The Temple Mount Excavations in Jerusalem 1968–1978 / Dir. by B. Mazar. Jerusalem, 2003. Vol. 2: The Byzantine and Early Islamic Period; 2007. Vol. 3: The Byzantine Period; *eadem.* Did I find King David's Palace? // *BAR*. 2006. Vol. 32. N 1. P. 16–28; *eadem.* The Stepped Stone Structure in the City of David in Light of the New Excavations in Area G // *New Studies on Jerusalem* / Ed. E. Baruch et al. 2008. Vol. 14. P. 25–40 (иврит; англ. рез.: P. 32); *One Land. Many Cultures: Archaeol. Studies in Honor of S. Loffreda OFM* / Ed. G. C. Bottini, L. Di Segni, L. D. Chrupcala. Jerusalem, 2003; *Крауцманникова Т. И.* Рус. архитектурное наследие в Иерусалиме 2-й пол. XIX – нач. XX в.: АКД / ВШИИТАГ. М., 2004; *Cahill J.* Jerusalem in David and Solomon's Time // *BAR*. 2004. Vol. 30. N 6. P. 20–31, 62–63; *Goldfus II., Arubas B., ed.* Excavations on the Site of the Jerusalem Intern. Convention Center (Binyanei Ha'uma). Portsmouth, 2005; *Kohler O.* Zwischen christlicher Zionssehnsucht und kaiserlicher Politik: Die Entstehung von Kirche und Kloster «Dormitio Beatae Mariae Virginis» in Jerusalem. St. Ottilien, 2005; *Christians and Christianity in the Holy Land: From Origins to the Latin Kingdoms* / Ed. O. Limor, G. G. Stroumsa. Turnhout, 2006; *Collins A. Y.* The Dream of a New Jerusalem at Qumran // *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The 2nd Princeton Symp. on Judaism and Christian Origins* / Ed. J. H. Charlesworth. Waco (Tex.), 2006. Vol. 3. P. 231–254; *Ousterhout R. A.* New «New Jerusalem» for Jerusalem // *Новые Иерусалимы: Перенесение сакральных пространств в христ. культуре: Мат-лы междунар. симп.* М., 2006. С. 114–115; *Беляев Л. А., Мертерт Н. Я.* От библейских древ-

постей к христианским: Очерки археологии эпохи формирования иудаизма и христианства. М., 2007; *Finkelstein I. e. a. Has King David's Palace in Jerusalem Been Found?* // *Tel Aviv*. 2007. Vol. 34. N 2. P. 142–164; *Weksler-Bdolah Sh. e. a. The Eastern Cardo of Roman Jerusalem and its Later Phases in Light of the Excavations in the Western Wall Plaza* // *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Region* / Ed. J. Patrich. D. Amit. Jerusalem, 2007. Vol. 1. P. 75–84 (иврит); *Ben Ami D., Чепановец Я.* «Праведные прозелиты»: Цари Адиабены в Иерусалиме // *Мнемон: Исслед. и публикации по истории античного мира* / Ред.: Э. Д. Фролов. СПб., 2008. Вып. 7. С. 311–320; *idem (Ben-Ami D., Tchekhanovets Y.) The Contribution of the Excavations at the «Givati Parking Lot» to the Study of the History of Early Settlement in the City of David* // *City of David: Studies of Ancient Jerusalem: The 9th Annual Conf.* / Ed. E. Meiron. 2008. Vol. 3. P. 97–112 (иврит); *Gibson Sh. The Final Days of Jesus: The Archaeological Evidence*. N. Y., 2009.

ИЕРУСАЛИ́М [греч. Ἱερὰ Μονὴ τῆς Ἱερουσαλήμ ἢ τῆς Ἁγίας Ἀρσαλῆς (Герσαλή)], в честь Успения Пресв. Богородицы женский действующий мон-рь. Принадлежит Фиванской и Ливадийской митрополии Элладской Православной Церкви. Расположен в Беотии, на высоте ок. 900 м в вост. части горного массива Парнас, в 8 км к западу от городка Давлия. Основан в кон. XI в. (1080 или 1088) как муж. мон-рь.

Название мон-ря происходит или от имени веррийской мц. *Иерусалим* (пам. греч. 4 сент.), проповедовавшей в этих местах, или от находившегося здесь подворья, принадлежавшего иерусалимским (святогробским) монахам.

Согласно надписи над сев.-вост. воротами, в 1710 г. была произведена реставрация соборного храма (кафоликона) или монастыря. В сер. XVIII в. И. находился в затруднительном положении и искал покровительства у *Екатерины вмц. мон-ря на Синае*, к-рый имел особую грамоту Мухаммада о неприкосновенности церковных имений и об освобождении от податей не только для себя, но и для своих подворий. Сохранились документы, свидетельствующие о переходе И. в подчинение Синайского мон-ря: прошение братии мон-ря к *Кириллу V*, архиеп. Синайскому, от 1 янв. 1766 г. и ответное письмо, написанное в К-поле 1 марта 1766 г.; греч. перевод постановления кади Ливадии о переходе И. под покровительство мон-ря Екатерины вмц. на Синае за 1766 г. (*Παπαμιχαλόπουλος Κ. Ν. Ἀνέκδοτα ἔγγραφα καὶ ἐπιγράφαί τῆς ἐν τῷ ὄρει*

Σινᾶ μονῆς // *ΔΙΕΕ*. Т. 5: [1910–1918]. Σ. 500–505).

В результате религ. нетерпимости турок после побед рус. флота под командованием А. Г. Орлова в 1770 г. И. был разрушен, и потребовались определенные усилия для получения султанских фирманов о восстановлении привилегий мон-ря и его скорейшей реконструкции. В духовном возрождении И. большую роль сыграл синайский мон. протосинкелл Герасим. Он поддерживал связь между К-полем, Екатерины вмц. мон-рем на Синае и И., заботясь о духовном развитии последнего. Герасим обладал поэтическим даром, изучал древние христ. тексты, составлял эпиграммы, перелагал святоотеческие сочинения и гномы Фокилида. Видимо, ему же принадлежат нек-рые переписанные им нравственные наставления в форме акростихов. В рукописи *Sinait. gr. 1719* содержатся стихотворные гимны, подписанные Герасимом и воспевающие Христа, Пресв. Богородицу, прор. Моисея, а также беседы и письма, касающиеся Екатерины вмц. мон-ря на Синае и И.

Со временем И. расширился, увеличилось число монахов и служащих; мон-рь стал очагом народного просвещения. В период Греческой национально-освободительной революции 1821–1829 гг. И. помогал повстанцам Центр. Греции. В 1823 г. И. был вновь разорен и сожжен турками. После явления Пресв. Богородицы главнокомандующему тур. армией Селим-паше тот отдал приказ возместить ущерб мон-рю. И. оказывал помощь греч. армии в ходе военных событий 1825–1826 гг., особенно при разгроме турок у Араховы Г. Караискакисом. К 1830 г. в И. проживало 27 монахов; мон-рю принадлежали поля, оливковые рощи, скот, пастбища, мельницы, пасеки и т. д.

Согласно надписи над сев. входом, кафоликон был разрушен землетрясением 20 июля 1870 г. и через 2 года заново отстроен на средства мон-ря. Четырехстолпный крестово-купольный храм освящен в честь Успения Пресв. Богородицы.

В 1884 г. франц. археолог Ш. Диль обнаружил в окрестностях И. камень с надписью: «Из Каны Галилейской, где Господь наш Иисус Христос сделал воду вином». По мнению ученого, этот камень действительно мог быть привезен из Палестины.

В 1922 г. значительная часть недвижимого имущества И. была передана бедным крестьянам и скотоводам из окрестных сел. Несмотря на обещание властей, мон-рь не получил возмещения и из-за экономического упадка фактически прекратил существование.

В 1967 г. монахини Христула, Феоклита и Ксения по благословению Фиванского и Ливадийского митр. Никодима (Грекоса) и при поддержке благочестивых жителей начали возрождать мон-рь. С 1981 г. митр. Иероним (впосл. архиеп. Афинский и всея Эллады *Иероним II*) оказывал значительную помощь И.; в результате были восстановлены или заново построены в традиц. монастырском стиле келлии и др. здания вокруг кафоликона.

Из драгоценных святынь, к-рые в течение веков были собраны в мон-ре, осталась малая часть: дароносица и кадильница 1752 г., потир, кресты, раки. Сохранились иконы работы критского худож. Николая Калергиса (XVII в.): «Христос Вседержитель», «Пресв. Богородица с Младенцем», «Св. Иоанн Предтеча, Архангелы и Пресв. Богородица Зиготская» (с монастырского подворья в окрестностях Дельф). Росписи в пещерной часовне Пресв. Богородицы Фанеромени к юго-востоку от монастыря были выполнены представителями критской школы в XVII в.

В мон-ре хранятся частица Честного Креста, честная глава сщмч. *Дионисия*, еп. Коринфского, и частицы мощей святых Ксении, Харитины, Параскевы, Марины, Пантелесмона, Георгия Победоносца, Ипатия, Елевферия, Харалампия и др.

В наст. время в мон-ре проживают 4 монахини и игум. Христула (Папафанасиу) (*Δίπτουχα*. 2008. Σ. 508). Сестры занимаются рукоделием и сельским хозяйством. Летом в И. открыт лагерь, куда приезжают дети из Румынии, Болгарии, Сербии, Боснии и др. стран.

Лит.: *Γριτσόπουλος Τ. Αθ. Δαυλείας Μονή* // *ΘΗΕ*. Т. 4. Σ. 974–975; *Κόκορης Δ. Θ. Ορθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια*. Ἀθήνα, 1997². Σ. 37; *Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ*. Πειραιάς, 1997. Т. 1. Σ. 294–296; *Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος*. Ἀθήνα, 1999². Σ. 148.

Э. П. А.

ИЕРУСАЛИ́МСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ — см. *Гелфсуманская (Иерусалимская) икона Божией Матери*.

ИЕРУСАЛИМСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ (ИПЦ; Иерусалимский Патриархат; греч. Πατριαρχεῖον τῶν Ἱεροσολύμων; араб. بطريكية الروم الأرثوذكس المقدسية الأورشليمية; англ. The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem; франц. Patriarchat Grec Orthodoxe de Jérusalem), древнейшая христ. Церковь. Возглавля-



монашеское сообщество, объединяющее монашествующих сотрудников управленческого аппарата Патриархата, а также насельников неск. наиболее важных мон-рей при святынях Палестины; глава братства — Иерусалимский Патриарх; главной обителью братства является монастырь святых Константина и Елены при Патриаршей резиденции. Святогробское братство — хранитель правосл. св. мест и собственник земельных участков, на ко-

Храм Гроба Господня в Иерусалиме. Вид с востока

торых расположены святыни; по офиц. данным, в 2009 г. в составе братства было 105 чел. (в т. ч. 10 митрополитов, 9 архиепископов и 52 архимандрита).

ет ИПЦ Его Божественнейшее Блаженство Патриарх Святого Града Иерусалима и Всей Палестины (греч. Ἡ Αὐτοῦ Θειοτάτη Μακαριότης, ὁ Πατριάρχης τῆς Ἁγίας Πόλεως Ἱεροσολῶν καὶ Πάσης Παλαιστίνης; араб. صاحب الغبطة بطريك المدينة المقدسة (وسائر فلسطين). Торжественный титул патриарха ИПЦ — «Блаженнейший и Всесвятейший Патриарх Святого Града Иерусалима и Всей Палестины, Сирии, Аравии, Заиордания, Каны Галилейской и святого Сиона». Богослужение совершается на греч. и араб. языках. Патриаршая резиденция располагается в Христианском квартале Старого города *Иерусалима* при храме *Гроба Господня* (Воскресения Христова). Она представляет собой обширный комплекс зданий, храмов и дворов, где находятся покои патриарха и помещения различных учреждений Церкви. Под председательством патриарха действует Свящ. Синод, постоянными членами к-рого в наст. время (2009) являются 5 митрополитов, 4 архиепископа и 7 архимандритов. Свящ. Синод осуществляет высшую власть в ИПЦ в вопросах вероисповедания, законодательства и управления. Патриаршая канцелярия состоит из 5 основных управлений (эпитропий), заведующих вопросами состояния св. мест, экономики, юридических дел и собственности, структур образования, погребения и поминовения усопших.

Большое значение в жизни ИПЦ имеет *Святогробское братство* —

члены братства могут быть удостоены архиерейского рукоположения.

Юрисдикция ИПЦ распространяется на Израиль, Палестинскую автономию, Иорданию, Синайский п-ов (Египет). В составе Патриархата действуют 3 епархии: митрополии Птолемаидская (кафедральный собор св. Георгия в Акко; 14 приходов) и Назаретская (кафедральный собор Благовещения в Назарете; 6 приходов) и автономная Синайская архиепископия (мон-рь в мц. *Екатерины*). Проч. архиереи ИПЦ носят титулы древних епархий и мон-рей ИПЦ и исполняют различные обязанности в структурах Патриархата. Существуют также 7 Патриарших территориальных управлений (эпитропий), к-рые возглавляют архиереи. Эпитропии расположены в *Вифлееме* (храм и мон-рь Рождества Христова), Аммане, Иопнии (Тель-Авив; храмы св. Архангелов, св. Георгия и св. Тавифы), *Газе* (мон-рь св. Порфирия), Ирбиде (ц. св. Георгия), *Мадабе* (ц. св. Георгия) и Катаре. Всего в ИПЦ насчитывается ок. 70 приходов, в т. ч. в Иордании — 37 (кафедральные соборы св. Иоанна Предтечи и Благовещения в Аммане), на зап. берегу Иордана — 10. Действуют 21 муж. и 2 жен. мон-ря (в т. ч. лавра св. Саввы Освященного, мон-ри св. Георгия Хозевита, св. Герасима Иорданского, св. Феодосия Киновиярха, прор. Елисея в *Иерихоне*, Марфы и Марии в *Вифании*, *Гефсимания*, Малая Галилея, гора *Фавор* и др.).

ИПЦ владеет подворьями в Афинах, в Стамбуле, в Никосии и в Москве (ц. Воскресения словущего и св. ап. Филиппа у Арбатских ворот; Филипповский пер., 20; подворье основано в этом же храме в 1817, закрыто советской властью; храм осквернен действующим; статус подворья ИПЦ восстановлен в 1989). ИПЦ принадлежат также 3 мон-ря в США: Св. Креста в Нью-Йорке, Вознесения в Рисаке (шт. Джорджия) и Воскресения во Фридли (шт. Миннесота).

Иерусалимская Патриархия содержит гимназию и лицей Св. Гроба, патриаршую школу св. Димитрия в Иерусалиме, гимназии и лицей в Аммане, Акабе, Рамле, Рамаллахе, Эт-Таййбе, Эль-Фухайсе, Мадабе, Газе и в районах проживания кочевников в Иордании; издает журналы «Новый Сион» (Νέα Σιών) на греч. и «Свет Христов» (نور المسيح; Нур аль-Масих) на араб. языках.

История. Начало ИПЦ и апостольский век. *Источники* по ранней истории ИПЦ крайне скудны. Единственное ее развернутое историческое описание содержится в кн. Деяний св. апостолов. Однако использование этого памятника затруднено в связи с отсутствием в совр. науке



Трон Патриарха Иерусалимского в храме Гроба Господня

единого мнения относительно авторства, времени, а также целей и обстоятельств его создания (подробнее см. в ст. *Деяния святых апостолов*). К числу самых ранних, но отрывоч-

ных свидетельств относятся упоминания ИПЦ в Посланиях св. ап. Павла. Традиционно они рассматриваются в прямой связи с кн. Деяний, но между этими источниками существует ряд расхождений, к-рые требуют применения разного рода экзегетических приемов для согласования (прежде всего это относится к обстоятельствам проведения *Иерусалимского Собора апостолов*). Иногда для реконструкции отдельных обстоятельств истории и богословского учения ИПЦ привлекаются проч. тексты НЗ (особенно Евангелия от Матфея и от Луки, Послание к Евреям, Послание Иакова), хотя их использование также затруднено из-за неясностей с датировками и локализацией мест написания и адресатов этих текстов.

Др. группа источников сохранилась лишь во фрагментах, в цитатах у церковных писателей IV в. (Евсевия Кесарийского, блж. Иеронима, свт. Епифания Кипрского). Наиболее важными источниками являются сочинения *Егесипта* и Аристана из Пеллы. Среди сохранившихся фрагментов встречается уникальная информация о жизни ИПЦ (в т. ч. список первых епископов Иерусалима) в период между 2 иудейскими восстаниями против рим. правления в Палестине (66–70 гг. по Р. Х. и 132–135 гг. по Р. Х.), но степень ее достоверности установить крайне сложно. Нек-рую роль играют также раннехрист. апокрифы (Псевдо-Климентины, апокрифические Деяния апостолов), они отражают преимущественно легендарные представления об ИПЦ. Наконец, особое место среди источников занимают сочинения Иосифа Флавия, в к-рых наиболее полно представлен исторический контекст, в к-ром развивалась ИПЦ.

Самоназвание общины. Для понимания ранней истории ИПЦ важно, как именно называли себя ее первые члены. На основании этого могут быть сделаны выводы о степени ее близости к совр. ей течениям в межзаветном иудаизме, поскольку главной особенностью первоначальной христ. общины в Иерусалиме было то, что ее члены продолжали соблюдать все обрядовые заповеди закона Моисеева. Восходящим ко времени земного служения Иисуса Христа является наименование членов ИПЦ «учениками» (Деян 1. 15; 6. 1, 2, 7; 9. 1 и др.). Понятие учени-

чества тесно связано с распространением в Палестине греч. культуры, но при этом сближает первых христиан с формировавшимся в эту же эпоху течением фарисеев (но если в раввинистическом иудаизме термин «ученики» закрепился в последующую эпоху, из христ. лексикона он был практически исключен уже в нач. II в.).

Др. возможными самоназваниями членов ИПЦ были такие выражения, как «нищие» (Рим 15. 26; Гал 2. 10; ср.: Мф 5. 3; 6. 19–21, 24–33; 19. 21; Лк 4. 18; 6. 20; 7. 22), «святые» (Рим 15. 26; 2 Кор 8. 4; 9. 1, 12; Деян 9. 13, 32, 41; 26. 10; ср. схожую терминологию в кумран. памятниках — 1QM 6. 6), «церковь Божия» или «церковь Господа» (1 Фес 2. 14; 1 Кор 15. 9; Гал 1. 13; Флп 3. 6; Деян 20. 28; Мф 16. 18; ср. в кумран. свитках — 1QM 4. 10; 1QSa 1. 25). Однако все эти варианты использовались не только в иерусалимской, но и в др. христ. общинах. Наименование «христиане», появившееся изначально в Антиохии (Деян 11. 26), вероятно, также очень рано стало использоваться и по отношению к членам др. общин, в т. ч., возможно, и по отношению к членам ИПЦ (ср.: Деян 26. 28).

Ряд ученых полагают, что исключительно к членам ИПЦ относилось наименование «назорей/назарей», а также употреблялось понятие «назорейская ересь». Выражение «назорейская ересь» не противостоит понятию «ортодоксия», но обозначает течение, подобное греч. философским школам, т. е. один из допустимых вариантов богословия или практики в рамках межзаветного иудаизма; Иосиф Флавий называет «ересями» учения фарисеев, саддукеев и ессеев; как именование христиан оно впервые использовано в Деян 24. 5, 14 и сохранилось в средние века за христианами, жившими в семито- и ираноязычных регионах; во II–V вв. также была известна иудеохрист. секта назореев, о преемственности к-рой по отношению к ИПЦ спорят.

Происхождение общины. Церковная традиция вслед за евангелистом Лукой связывает образование ИПЦ с явлениями Воскресшего Спасителя в Иерусалиме и Его наставлением ученикам не покидать Св. град, ожидая начала эсхатологических событий (Лк 24. 36–53; Деян 1. 4, 8, 12). Однако др. евангелисты говорят

о явлениях Христа в соответствии с Его пророчеством в Галилее (Мф 28. 16; Мк 16. 7). В Евангелии от Иоанна хотя и описывается явление Христа ученикам в Иерусалиме (Ин 20. 11–29), но затем повествование переносится в Галилею (Ин 21). Также обращает на себя внимание тот факт, что в греко-рим. традиции христиане долгое время (начиная с Эпиктета во II в. и заканчивая имп. Юлианом Отступником в IV в.) были известны под именем «галилеяне».

Управление и структура общины. Согласно кн. Деяния св. апостолов, управление ИПЦ изначально осуществлялось группой из Двенадцати (Деян 2. 42–43; 4. 33, 35, 37; 5. 1, 18, 29, 40; 6. 6; 8. 1, 14; 9. 27; 11. 1), среди к-рых особо выделялись ап. Петр, чаще всего выступавший от лица всей Церкви (Деян 1. 15; 5. 1–11, 15, 29), а также Иаков и Иоанн Зеведеевы. По словам автора Деяний, даже во время гонений эти апостолы оставались в Иерусалиме (Деян 8. 1). Кроме того, особую роль в общине играли «братья Господни», и прежде всего Иаков Праведный (в зап. традиции, к-рая следует за блж. Иеронимом, Иаков считается принадлежащим к 12, поскольку отождествляется с ап. Иаковом Алфеевым, тогда как вост. традиция относит его к числу апостолов от 70 либо ставит отдельно от апостолов).

По словам ап. Павла, во главе ИПЦ стояли «столпы» Иаков, Петр и Иоанн (Гал 2. 9) (вероятно, за этим образом кроется представление о христ. общине как об эсхатологическом храме (ср.: Притч 9. 1); в кумран. текстах лидеры общины также называются «основаниями» и «столпами» — 1QS 7. 17; 1QSa 1. 12; 4QpPs^a 1–10/3. 15–16). После убийства в 44 г. по Р. Х. ап. Иакова Зеведеева (Деян 12. 1–2) Иаков, брат Господень, становится главой ИПЦ (поэтому в более поздней традиции именуется 1-м епископом Иерусалима). Вокруг него формируется совет из «пресвитеров» (Деян 11. 30; 15. 2, 4, 6, 22, 23; 16. 4; 21. 18; ср.: Иак 5. 14), к-рых нельзя полностью отождествлять со священным чином последующей эпохи. Вероятно, пресвитеры были старейшинами, поскольку в результате смены поколений внутри общины наряду с группой тех, кто раньше обратились ко Христу и обладали большим опытом духовной жизни, появились и более молодые участники. Подобная модель управления

постепенно упрочилась и в др. Церквях, так что наименование Иакова Праведного «епископом» допустимо, если учитывать и дохрист. аналоги этого служения (в т. ч. в кумран. текстах; подробнее см. ст. *Епископ*).

Кроме того, в ИПЦ существовали служения «пророков» (Деян 15. 32) и 7 диаконов (Деян 6. 3–6). Сохранилась ли группа из 7 диаконов после казни одного из них (Стефана) и последовавшей за этим 1-й волны гонений или исчезла, неизвестно. Во всяком случае отождествлять этих диаконов со священным чином последующей христ. традиции не вполне правомерно (подробнее см. ст. *Диакон*).

Состав общины. В кн. Деяний приводятся значительные цифры роста численности ИПЦ (ок. 3 тыс. новокрещенных в Деян 2. 41; ок. 5 тыс. уверовавших в Деян 4. 4; неск. тысяч «ревнителей закона» в ИПЦ в Деян 21. 20), достоверность к-рых долгое время оспаривалась. Однако, если принять во внимание, что только постоянное население Иерусалима в ту эпоху могло составлять до 120 тыс. чел., цифры становятся вполне реальными (Reinhardt. 1995). Состав общины отличался весьма многообразной социальной стратификацией. Помимо галилейских рыбаков в нее входили бывшие домовладельцы (Деян 4. 36–37; 5. 1) средней руки (имевшие слуг) (Деян 12. 12–17), священники Иерусалимского храма (Деян 6. 7), левиты (Деян 4. 36), а также множество женщин (Деян 1. 14; 5. 14; 6. 1; 8. 3; 22. 4). Вероятно, с первых дней существования Церкви в христианство обращались целыми семьями (ср. «крещения домов» в кн. Деяния св. апостолов). Хотя одним из наименований состава ИПЦ могло быть определение «нищие», по свидетельству автора книги, «не было между ними никого нуждающегося» (Деян 4. 34).

В этническом отношении ИПЦ также не была единой. Выделялись 2 большие группы — «евреи» и «эллинисты» (Деян 6. 1). В наст. время общепризнано, что это различие относится прежде всего к языку, т. е. указывает на семито- и грекоязычных христиан общины (Hill. 1992). Рассказ о Пятидесятнице в кн. Деяний показывает, что в общине было множество паломников-евреев из диаспоры. Упоминаются и бывш. язычники (напр., Николай Антиохиец).

Общинная жизнь и богослужение. Согласно кн. Деяний, члены ИПЦ имели общее имущество и жили как одна большая семья (Деян 2. 44; 4. 32). Желавшие присоединиться к Церкви продавали свои земли и вырученные деньги приносили апостолам (Деян 2. 44–45; 4. 32–5. 11). На эти средства, а также за счет пожертвований, к-рые присылали христ. общины диаспоры (Деян 11. 29–30; 12. 25), устраивались ежедневные раздачи необходимого для жизни (Деян 6. 1). Хотя большинство ученых оценивают эти сведения как пример социальной утопии, идея обобществления имущества и ее практическое воплощение были известны в античном мире (см.: Plat. Crit. 110D; Idem. Resp. 3. 22. 416D; 5. 10. 462C, 464D; Idem. Leg. 5. 737C; Philo. Apol. 11. 4–11 (о ессеях); Epict. Diss. 3. 24. 68; Iambli. Pythag. 18. 30; 30. 167 (о пифагорейцах)). Напр., широкое хождение имели такие пословицы, как «У друзей все общее» или «Друзья — одна душа» (см.: Mitchell. 1992). Вероятно, под влиянием эллинистической культуры в Палестине еще в дохрист. эпоху идеал братской жизни нашел воплощение в практике кумранитов (ср.: 1QS 6. 13–23).

Церковная жизнь иерусалимских христиан строилась вокруг Иерусалимского храма, они участвовали в храмовых молитвах (Деян 3. 1; 22. 17; ср.: Деян 2. 42, 46–47; Лк 24. 53), жертвоприношениях и обрядах очищения (Деян 21. 15–26), проповедовали (Деян 5. 20–21, 42). При этом они держались обособленно от др. иудеев, регулярно собираясь в притворе (портике) Соломона (Деян 3. 11; 5. 12–13). Кроме того, важное значение имели собрания христиан по домам (Деян 4. 24–31; 12. 5, 12; ср.: Деян 1. 14, 24–25). Во время этих собраний совершалось «преломление хлеба» (Деян 2. 46; 20. 7 и след.), в котором традиционно видят таинство *Евхаристии*. Также известно о врачебательной практике и о совершении крещений (подробнее см. в статьях *Врачевания чины*, *Крещение*).

Отношения с иудеями и римскими властями. Члены ИПЦ, продолжавшие соблюдать закон Моисеев, видимо, вплоть до начала 1-го иудейского восстания (66 г. по Р. Х.) не отделялись полностью от иудеев, не принявших христианства, поскольку иудаизм эпохи Второго храма до-

пускал достаточно большую степень свободы в толковании закона Моисеева. Ключевыми для идентификации являлись культовые предписания (обрезание, соблюдение субботы, законов о чистоте и т. п.). По этой причине иерусалимские христиане не хотели вступать в общение с теми христианами, к-рые пришли в Церковь из язычников, не приняв закона Моисеева. Хотя на Иерусалимском Соборе апостолов (Деян 15. 2–12; Гал 2. 1–10) бывш. язычникам было позволено не соблюдать ритуальные заповеди закона в полном объеме, вопрос не получил окончательного разрешения. По всей видимости, иерусалимские христиане, признав, что христиане из язычников могут обрести спасение, не соблюдая ветхого закона, по-прежнему отказывались от полного общения с ними, чтобы самим не нарушать закона (см. рассказ о последнем визите ап. Павла в Иерусалим в Деян 22. 22). Т. е. ИПЦ на этом этапе, видимо, не разделяла представлений ап. Павла о едином избранном народе из евреев и язычников, считая, что 2 общины должны существовать по отдельности.

Кн. Деяний описывает 2 крупномасштабных гонения на ИПЦ, к-рые были санкционированы иудейскими религ. и светскими властями. Первое гонение произошло после убийства архидиака Стефана, вероятно в период правления рим. префекта Маркелла (36–37 гг. по Р. Х.). По свидетельству кн. Деяний, «в те дни произошло великое гонение на церковь в Иерусалиме; и все, кроме Апостолов, рассеялись по разным местам Иудеи и Самарии» (Деян 8. 1). Во время 2-го гонения, при царе Агриппе I Ироде (44 г. по Р. Х.), был убит ап. Иаков Зеведеев (Деян 12. 1–19), а ап. Петр, чудом спасшийся из темницы, «пошел в другое место» (Деян 12. 17) (то ли в Иерусалиме, то ли в Антиохии; хотя позже он присутствовал на Иерусалимском Соборе).

Причины этих гонений остаются до конца не раскрытыми, поскольку и до и после них ИПЦ существовала вполне открыто и даже увеличилась численно. Возможно, причиной гонений было не столько отвержение христ. учения как такового, сколько конфликт религиозно-политического или социального характера с отдельными партиями внутри иудаизма. Так, Иосиф Флавий и Егесипп упоминают об убийстве Иакова Пра-

ведного ок. 62 г. по решению синедриона, которое было принято под давлением первосвященника Анаана Младшего, но потом оспорено др. знатоками закона (*Ios. Flav. Antiq. XX 197–203; Euseb. Hist. eccl. II 23. 8–18; ср.: ННС. 2 Апок. Јас. V 44. 11–63. 2; Ps.-Clem. Recogn. 1. 66–70*). На основании этих рассказов может быть сделан вывод о том, что главным противником иерусалимских христиан было саддукейское окружение первосвященников, у которых помимо религ. мотивов для вражды были еще и социальные основания, — саддукеями были в основном крупные землевладельцы, которых Иаков Праведный, вероятно, обличал в немилосердии по отношению к нищим.

ИПЦ в период между иудейскими восстаниями 66–70 и 132–135 гг.

Согласно Евсевию, с началом боевых действий в Иудее в 66 г. по Р. Х. иерусалимские христиане бежали в г. Пеллу на сев. границе Перееи (*Euseb. Hist. eccl. III 5. 3; Epiiph. Adv. haer. 29. 7. 7–8; 30. 2. 7; Idem. De mensur. et pond. 15; ср.: Ps.-Clem. Recogn. 1. 37, 39*). Достоверность этого предания оспаривается некоторыми исследователями. Во-первых, в заповеди Спасителя (Мф 24. 15–18; Мк 13. 14–16; Лк 21. 20–22) о Пелле ничего не сказано (хотя в др. подобных случаях в Евангелиях говорится о конкретных местах — об Иерусалиме, о Галилее и т. п.), и в последующую эпоху этот город не стал центром христианства. Кроме того, Пелла была эллинизированным городом, к-рый входил в состав Десятиградия, так что весьма сомнительно, чтобы христиане, продолжавшие соблюдать закон Моисеев, бежали именно туда. Пелла была разорена восставшими иудеями (*Ios. Flav. De bell. 2. 18. 1–4 (458); Idem. Vita. 65 (341)*), римляне же перекрыли все пути выхода из Иерусалима, так что либо бегство произошло еще до начала осады, либо христианам удалось бежать, но не в Пеллу (*Lüdemann. 1980; Koester. 1989; Verheyden. 1990; Wehnert. 1991*). Единственным, хотя и косвенным свидетельством в пользу этой традиции может служить то обстоятельство, что, согласно свт. Епифанию Кипрскому, в среде христиан, бежавших в Пеллу, появилась ересь назореев (*Epiiph. Adv. haer. 29. 7. 7–8*), к-рые и в IV в. жили в той местности.

Проч. же христиане, возможно, вернулись в Иерусалим после окончания войны (70 г.). По крайней мере об этом говорится в «Анналах» патриарха Евтихия Александрийского (X в.; *PG. 111. Col. 985*). По свидетельству Аристона из Пеллы, к-рое приводит Евсевий (*Euseb. Hist. eccl. IV 4. 1–6. 4*), до времени имп. Адриана было известно 15 иерусалимских епископов. Их список есть у свт. Епифания, но вместо 11-го Иуста у него стоит имя Иуда (*Epiiph. Adv. haer. 66. 21–22; см. список предстоятелей ИПЦ*). Аристон отмечает, что даты служения этих епископов точно неизвестны. Более того, нельзя быть уверенными (несмотря на утверждение свт. Кирилла Иерусалимского — *Cyr. Hieros. Catech. 14. 15*), что эти лица последовательно сменяли друг друга во главе общины (некоторые из них могли быть пресвитерами).

Егесипп приводит рассказ о 2-м епископе Симеоне — сыне Клеопы и двоюродном брате Иисуса Христа (*Euseb. Hist. eccl. III 11; IV 22. 4*), а также о внуках Иуды, брата Господня, возглавлявших общину в правление имп. Домициана (81–96 гг. *Ibid. III 20*). На том основании, что Егесипп упоминает о принадлежности лидеров иерусалимских христиан к потомкам царя Давида, возникла теория, что власть в ИПЦ в эту эпоху переходила от одного родственника Христа по плоти к другому (*Kohlmeier, Stauffer. 1952*).

Во время 2-го иудейского восстания (132–135 гг.) ИПЦ была разгромлена иудеями. По словам спмч. Иустина Философа, *Бар-Кохба* приказал попытать христиан и заставлял их отречься от Христа (*Iust. Martyr. I Apol. 31. 6; Euseb. Hist. eccl. IV 8. 4*).

Западноевропейская наука о происхождении ИПЦ. В XIX в. стали появляться критические реконструкции раннехрист. истории, в которых ИПЦ постепенно стала терять значение «матери всех Церквей». Если церковная традиция всегда исходила из прямого преемства от первых учеников Христовых к ИПЦ и к последующей христ. традиции, то, напр., в новой тюрингенской школе была разработана теория, согласно к-рой христианство изначально существовало в 2 основных формах — языческо-христианской («паулинизм») и иудеохристианской («петринизм»), из их синтеза во II в. появилось «кафолическое» христианство. В 1-й пол.

XX в. сформировалось представление о многообразии раннего христианства, к-рое развивалось в неск. независимых центрах параллельно (напр., Х. Лицманн противопоставлял ИПЦ «галилейскому» христианству — *Lietzmann H. Messe und Herrenmahl. Bonn, 1926*). После публикации работы В. Бауэра (*Bauer W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tüb., 1934*) стала популярной теория, согласно к-рой раннее христианство представляло собой ряд довольно сильно отличавшихся друг от друга учений, среди к-рых «прото-ортодоксия» занимала отнюдь не доминирующее положение. Поэтому учение и практика первоначальной ИПЦ стали реконструировать с учетом свидетельств христ. сект II–V вв., прежде всего о назореев и об эбионитах (об этом писал еще А. Швеглер, сподвижник В. Бауэра; совр. варианты теории см.: *Goulder. 1994*). Получило распространение мнение, что большая часть аутентичных памятников ИПЦ, написанных на араб. или евр. языке, была утеряна в ходе 1-го иудейского восстания (*Brandon S. G. F. Jesus and the Zealots. Manchester, 1967*), греч. же тексты НЗ и раннехрист. традиции являются попытками собрать по крупицам то, что осталось, а потому заведомо искажают реальную историю ИПЦ.

После открытия рукописей Кумрана появились работы, связывавшие историю ИПЦ с иудейским течением ессеев. Р. Айзенман даже попытался отождествить главу ИПЦ Иакова Праведного с кумран. «Учителем праведности» (*Eisenman R. H. James, the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls. N. Y., 1996*). Некоторые на основании рассказа Егесиппа считали Иакова Праведного альтернативным есеевским первосвященником или одним из садокидов (см.: *Bauckham R. For What Offence was James put to Death? // James the Just and Christian Origins / Ed. V. Chilton, C. A. Evans. Leiden; Boston, 1999. P. 199–232; Hartin P. J. James of Jerusalem: Heir to Jesus of Nazareth. Collegeville (MN), 2004*). Др. исследователи отрицали не только исторический характер повествования кн. Деяний об ИПЦ (см., напр.: *Miller. 1995; Moreland. 2003*), но и сам факт ее существования (см.: *Smith. 2000*).

Наряду с подобной гиперкритичностью заметна и прямо противоположная тенденция: рост знаний о межзаветном иудаизме позволил ученым продемонстрировать гораздо большую, чем полагали ранее, обоснованность сведений об ИПЦ в историческом контексте I в. (*The Book of Acts in its Palestinian Setting* / Ed. R. Bauckham. Grand Rapids, 1995).

Лит.: *Cerfaux L.* La première communauté chrétienne à Jérusalem // *EThL.* 1939. Vol. 16. P. 5–31; *Kohlmeyer E., Stauffer E.* Zum Kalifat des Jacobus // *ZRG.* 1952. Bd. 4. N 3. S. 193–214; *Lüdemann G.* The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Crit. Evaluation of the Pella Tradition // *Jewish and Christian Self-Definition* / Ed. E. P. Sanders. Phil., 1980. Vol. 1. P. 161–173; *Koester C.* The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition // *CBQ.* 1989. Vol. 51. N 1. P. 90–106; *Verheyden J.* The Flight of the Christians to Pella // *EThL.* 1990. Vol. 66. N 4. P. 368–384; *Wehnert J.* Die Auswanderung der Jerusalemer Christen nach Pella — historisches Faktum oder theologische Konstruktion? // *ZKG.* 1991. Bd. 102. N 2. S. 231–255; *Hill C. C.* Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Earliest Church. Minneapolis, 1992; *Mitchell A. C.* The Social Function of Friendship in Acts 2. 44–47 and 4. 32–37 // *JBL.* 1992. Vol. 111. P. 255–272; *Gould M. D.* A Tale of Two Missions. L., 1994; *Miller M. P.* «Beginning from Jerusalem...»: Re-examining Canon and Consensus // *J. of Higher Criticism.* Montclair, 1995. Vol. 2/1. P. 3–30; *Reinhardt W.* The Population Size of Jerusalem and the Numerical Growth of the Jerusalem Church // *The Book of Acts in its Palestinian Setting* / Ed. R. Bauckham. Grand Rapids, 1995. P. 237–266; *Acquaviva G.* La chiesa-madre di Gerusalemme. Casale Monferrato, 2000²; *Smith D. E.* Was There a Jerusalem Church? // *Foundations and Facets Forum.* N. S. Bonner, 2000. Vol. 3. N 1. P. 57–74; *Moreland M.* The Jerusalem Community in Acts: Mythmaking and the Sociohistorical Functions of a Lukan Setting // *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse* / Ed. T. Penner, C. Vander Stichele. Atlanta, 2003. P. 285–310; *Horbury W.* Beginnings of Christianity in the Holy Land // *Christians and Christianity in the Holy Land: From Origins to the Latin Kingdom* / Ed. Ora Limor, G. S. Stroumsa. Turnhout, 2006. P. 239–256; *Eck W.* Rom und Judaea: Fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Palästina. Tüb., 2007; *Ashkenazi J.* The «Mother of All Churches»: The Church of Palestine from its Foundation to the Arab Conquest. Jerusalem, 2009 (иврит).

А. А. Ткаченко

Христианские общины в Палестине во II — нач. IV в. После подавления римлянами восстания Бар-Кохбы прежний Иерусалим, сложившийся еще в эпоху Ахеменидов и достигший расцвета при царе Ироде, перестал существовать. Город был разрушен почти до основания; оставшееся в живых население было продано в рабство либо бежало; эдиктом имп. Адриана иудеям было запрещено жить в Иерусалиме и его окрестностях. На месте разрушен-

ного города был основан новый рим. полис — колония Элия Капитолина. Новое население, состоявшее первоначально из рим. ветеранов и переселившихся сюда греков, не было связано с прежней историей Иерусалима, Палестины, с традициями и культурой иудеев.

Вместе с иудейским населением из Иерусалима исчезли и христиане; первоначальная община ИПЦ, состоявшая преимущественно из принявших крещение евреев, перестала существовать. Евсевий Кесарийский указывает, что вскоре в Элии из язычников сложилась новая Церковь и уже ок. 136 г. 1-м епископом новой общины ИПЦ стал Марк (*Euseb. Hist. eccl. IV 6; Idem.* 1956. S. 201). Однако, учитывая тяжелые последствия восстания и карательной кампании римлян, разрушение и полную перестройку города, на к-рую ушло время, это сообщение следует считать малодостоверным. О еп. Марке и времени его предстоятельства в ИПЦ ничего не известно. Вслед за «Хроникой» Евсевия традиционно датами его пребывания на престоле считаются 136–143 гг. (*Idem.* 1956. S. 201–203), однако их достоверность невозможно проверить по иным источникам. Евсевий приводит также имена неск. преемников еп. Марка и приблизительные сроки их пребывания на престоле, но к.-л. сведений о жизни общины Иерусалима до 80-х гг. II в. не сохранилось. Т. о., мы не можем установить время возрождения христ. общины в Иерусалиме (Элии). Известно лишь, что, когда в сер. II в. христиане вновь появились в этом городе, в их общине уже были выходцы из греч. или эллинизированной среды, ранее бывшие язычниками.

Первым епископом Иерусалима после возрождения общины, о к-ром мы располагаем значительными сведениями, был св. Наркисс, занявший престол в 80-х гг. II в. (*Idem. Hist. eccl. V 12; Idem.* 1956. S. 209). На период его епископства пришлось начало *пасхальных споров* в христ. Церквах всей империи. Римский еп. Виктор (189–199) выступил с требованием унификации традиций празднования на основе обычая рим. общины, где Пасха отмечалась в воскресенье после 14 ниссана. Как и большинство Церквей, палестинские общины во главе с Кесарией и Элией поддержали Виктора. Ок. 198 г. в Кесарии состоялся Собор

(один из древнейших известных в истории Соборов), на к-ром палестинцы заявили о том, что придерживаются тех же обычаев, что и Александрийская Церковь, к-рая праздновала Пасху согласно с рим. общинами (*Idem. Hist. eccl. V 22–25*). Тем не менее добиться единства в тот период не удалось, и разногласия в традициях празднования Пасхи оставались важным вопросом еще в IV в., когда в их разрешении участвовал Никейский Вселенский Собор 325 г. (*Idem. Vita Const. III 18–20*).

В нач. III в. престарелый еп. Наркисс, видимо тяготясь делами управления общиной, стремился уйти на покой и однажды неожиданно покинул Иерусалим и свою паству; возможно, он удалился в пустыню. Преемниками Наркисса в течение неск. лет были Дий, Германий и Гордий, избравшиеся епископским Собором Палестины. Однако при Гордии Наркисс вернулся в Иерусалим и вновь занял место предстоятеля общины по настойчивым просьбам как жителей города, так, вероятно, и христиан из др. городов (*Idem. Hist. eccl. VI 10*). Причины ухода и возвращения Наркисса неизвестны; Евсевий Кесарийский и авторы др. источников их не называют. Через неск. лет Наркисс окончательно отошел от дел. Его преемником стал Александр, епископ из Каппадокии, приехавший в Палестину, чтобы посетить св. места. Наркисс убедил Александра занять его место, а община Элии, по-видимому, согласилась с этим решением. Св. Наркисс умер ок. 212 г. в возрасте 116 лет (*Ibid. VI 8–11; Hieron. De vir. illust. 62*). С именем св. Наркисса связано одно из наиболее ранних свидетельств о почитании святых в Церкви. Для ранних христиан было характерно почитание мучеников и исповедников веры, но св. Наркисс, не будучи мучеником, почитался как чудотворец и праведник. Рассказы Евсевия о Наркиссе в «Церковной истории» скорее всего основаны на преданиях III в. и содержат ряд важнейших черт формирующегося лит. жанра агиографии.

Несмотря на славу Наркисса, община Иерусалима (Элии) в III в. оставалась лишь одним из центров христианства. Значительно большую роль в Церкви Палестины играла митрополия рим. провинции — Кесария. Историк ранней Церкви Евсевий Кесарийский, стремивший-

ся добиться возвышения Иерусалимского престола, не обратил столь же пристального внимания на историю своей кафедры, и мы не располагаем какими-либо списками епископов Кесарии раннехрист. эпохи. В «Апостольских постановлениях» первыми епископами Кесарии названы Закхей, Корнилий и Феофил (Const. Ap. VII 46). Однако на основании анонимного трактата V в. известно, что Закхей был епископом Кесарии ок. 160 г. (Praedestinatus. I 11, 13 // PL. 53. Col. 590–591). Кроме того, Феофил председательствовал на Кесарийском Соборе ок. 198 г. (Euseb. Hist. eccl. V 22, 25). Т. о., надежные сведения о епископии Кесарии появляются лишь во 2-й пол. II в. Тем не менее уже вскоре эта кафедра, поддерживавшая тесные связи с Александрией, выдвинулась на 1-й план как в истории ИПЦ, так и в делах всех христ. общин империи.

В 215 или 216 г. в Кесарию переехал *Ориген* и прожил здесь нек-рое время, переживая восстание и репрессии в Александрии. Ок. 231 г. Ориген вновь приехал в Кесарию и был возведен в сан пресвитера. Вскоре он окончательно переселился сюда, после того как еп. Димитрий Александрийский отказался признать его рукоположение (Ibid. VI 8, 19, 23, 26). С появлением Оригена в Кесарии начал складываться крупный центр христ. образования и учености. Ориген создал в Кесарии значительную часть трудов, в т. ч. «Текзаплы», «О молитве», «Призвание к мученичеству», «Против Цельса», возможно трактат «О началах» (Ibid. VI 16, 28, 32, 36). Оставаясь главой кесарийской школы ок. 20 лет, Ориген совершал поездки в Александрию, Афины, к св. местам Палестины, собирал материал для работы над толкованиями ВЗ. Он активно участвовал в жизни Церкви: занимался миссионерством среди бедуинов в Аравии, вел полемику с группами еретиков и присутствовал на 2 Соборах в Бостре Аравийской (Ibid. VI 19, 21, 32–33, 36). Обладая огромным влиянием на культуру христиан своей эпохи, Ориген, по-видимому, не стремился навязывать собеседникам и ученикам собственные взгляды как заранее определенную истину, но старался в основном способствовать их обучению и интеллектуальному росту. Возможно, в силу этого взгляды Оригена не определили вероучения Палестинской

и Александрийской Церквей и, несмотря на мн. спорные положения в его трудах, не породили заметных еретических движений среди его современников, а подверглись церковному осуждению лишь спустя столетия после его смерти. Среди его учеников в Кесарии были Кесарийские епископы Феохрист (ок. 216–257) и Домн (ок. 257–259), свт. Григорий (Феодор), принявший крещение в Кесарии и ставший вполн. епископом Неокесарии Понтийской († ок. 270), и его брат Афинодор (Ibid. VI 30). В переписке с Оригеном состоял ученый *Юлий Африкан*, 1-й христ. хронист, уроженец Палестины, живший и работавший при имп. дворе в Риме. В кон. 40-х гг. лекции Оригена слушал философ-неоплатоник Порфирий, позднее резко критиковавший его (Ibid. VI 19). В Кесарии главным продолжателем дела Оригена был пресв. Памфил из Берита, возглавивший школу после смерти учителя и собравший здесь одну из лучших б-к Римской империи. В 80-х гг. III в. учеником Памфила стал Евсевий, вполн. еп. Кесарийский (Ibid. VII 32).

До начала гонения имп. Декия в 250 г. общины Палестины почти не страдали от преследований рим. властей. Тем не менее в 250 г. широкомасштабные гонения на христиан были в ряду др. провинций и в Палестине. В это время в Кесарии был казнен еп. Александр Иерусалимский, долгие годы возглавлявший общину Элии после Наркисса, Ориген был брошен в тюрьму и перенес пытки, исповедуя христ. веру. После гибели Декия и отмены преследований Оригена освободили, но здо-

Последующие полвека были для общин Палестины относительно спокойными. В это время политическая власть в Римской империи существенно ослабла и христиане, так же как и большинство жителей различных провинций, не испытывали давления гос-ва. Христ. общины укреплялись; по-прежнему наиболее многочисленными они были в Кесарии и Элии, но к нач. IV в. христиане присутствовали уже во мн. городах. Богословская школа в Кесарии во главе с пресв. Памфилом продолжала процветать. Однако с восстановлением централизованной рим. власти при имп. Диоклетиане над христианами нависла новая угроза. В 303 г. Диоклетиан издал неск. эдиктов против христиан, согласно к-рым исповедание веры каралось смертью. Новое гонение продолжалось с перерывами ок. 8 лет и по масштабам превзошло все предыдущие; наиболее пострадала Церковь Палестины. Благодаря трудам Евсевия Кесарийского «Церковная история» (Ibid. VIII) и «О палестинских мучениках» (*Idem. De mart. Palaest.*) известны многочисленные подробности преследований. Христиане разыскивались чиновниками и солдатами, большинство задержанных доставлялось в Кесарию, где тысячи арестантов содержались в тюрьмах и ожидали суда наместника Флавиана. Почти все казни проводились в Кесарии. По именам известны 52 мученика, пострадавшие в Палестине в 303–311 гг. (см. *Палестинские мученики*). В 307 г. была разгромлена кесарийская школа; ее глава пресв. Памфил был брошен в тюрьму, а 16 февр. ок. 310 г. казнен вместе с 11 учениками (нам. 16 февр.). Тем не менее в рассказах Евсевия упоминаются далеко не все христиане,



Мозаика перед алтарем ц. Чуда умножения хлебов в Табге. IV в.

ровье его было подорвано, и в 253 г. он умер (Ibid. VI 38–39, 46; VII 1). Еще одна волна преследований прокатилась по Палестине в 258 г., при имп. Валериане; известно о мученической смерти Александра, Малха и Приска (нам. зап. 28 марта).

пострадавшие в этот период, поскольку Евсевий не стремился собирать полный каталог исповедников, но лишь представил своим читателям ряд примеров мужества и твердости веры своих сограждан. При этом Евсевий, писавший вскоре после этих событий и лично знакомый с их очевидцами и участниками, старался умалчивать о примерах

вероотступничества, слабости и малодушия, к-рые, конечно, тоже были многочисленны.

В 311 г. имп. Галерий издал эдикт, даровавший христианам право свободно исповедовать свою веру. В 313 г. эдикт был подтвержден Миланским эдиктом императоров равноап. *Константина I Великого* и *Лициния*. Последние кампании преследований в 312–313 гг., при имп. Максимиане Дайе, Палестину не затронули. Прекращение гонений было огромной победой христ. общин. Стойкость мучеников и преданность основной массы христиан своей вере во время гонений существенно повлияли на их положение в рим. обществе, вызвали симпатии и повысили их авторитет. В 324 г. имп. Константин, провозгласивший себя покровителем христиан, сумел победить и отстранить от власти всех соперников, став единоличным правителем. От политики преследований Рим перешел к политике сотрудничества с Церковью.

Становление автокефалии ИПЦ (313–451). Религиозное противостояние в Палестине. В результате адм. реформы имп. Диоклетиана на рубеже III и IV вв. из прежней территории Палестины и части Аравии были образованы 3 провинции. В Палестину Первую с центром в Кесарии была включена центральная часть территории страны с Иерусалимом, Иерихоном и Газой. Палестина Вторая с центром в Скифополе (ныне Бейт-Шеан) была сформирована из сев. районов страны: Галилеи, части Самарии и Заиорданья. В Палестину Третью с центром в Петре вошли юж. часть Иудейской пустыни и пространства между Мёртвым м. и зал. Акаба, населенные кочевниками. Развитие Церкви Палестины в течение последующих 300 лет происходило в основном в рамках этих адм. структур; в соответствии с ними постепенно сложилась церковная организация: Патриаршему престолу в Иерусалиме подчинялись митрополичьи кафедры в Кесарии, Скифополе и Петре, а им в свою очередь — проч. епархии.

Христиане долгое время (по крайней мере до кон. IV в.) не составляли большинства населения Палестины. Помимо них здесь сохранялись значительные общины язычников, иудеев и самаритян. При этом если число язычников постепенно уменьшалось, то общины иудеев и самаритян зачастую жили закрыто, не по-

зволяли своим членам принимать христианство и противостояли гос. политике, направленной на распространение новой веры. В силу особой значимости этого региона для самых разных традиций Палестина в эту эпоху оставалась ареной жесточайших религ. конфликтов.

В ходе реформ имп. Константина крупнейшие языческие храмы в главных городах, такие как храм Венеры (Астарты) в Элии, были закрыты или разрушены. Однако в сельских районах и во мн. провинциальных городах старые традиции еще долго сохранялись. Попытка имп. Юлиана Отступника в 361–363 гг. пересмотреть религ. политику империи и отказаться от поддержки христианства напрямую повлияла на ситуацию в Палестине. В 362 г. по всей стране прокатилась волна погромов, организованных язычниками и молчаливо поддержанных властью. Пострадали Скифополь, Газа, Аскалон, Севастия, Панаеда (Кесария Филиппова). В Газе мученики Евсевий, Нестав и Зинон были растерзаны толпой; было разорено неск. мон-рей под Газой и Аскалоном, поругана гробница св. Иоанна Крестителя в Севастии. В Панаеде была разбита особо почитавшаяся статуя Христа; в Скифополе осквернена могила умершего незадолго до этого еп. Патрофила (*Philost. Hist. eccl. VII 3–4; Sozom. Hist. eccl. V 9–11, 21; Theodoret. Hist. eccl. III 6–7; Chron. Pasch. P. 546–547; Theoph. Chron. P. 47–49; Georg. Mon. Chron. P. 539–541*). В то же время нет достоверных сообщений о погромах в Иерусалиме и Кесарии. Одновременно в рамках политики веротерпимости, провозглашенной имп. Юлианом, были начаты работы по восстановлению Иерусалимского храма, к-рый должен был стать центром иудеев всей империи. Однако, как указывают церковные писатели, из-за землетрясения в Иерусалиме весной 363 г. и смерти имп. Юлиана строительство было прекращено (*Greg. Nazianz. Or. 5 // PG. 35. Col. 668–669; Ephraem Syr. Contr. Julian. 4. 18–23; Rufin. Hist. eccl. X 37–38; Socr. Schol. Hist. eccl. III 20; Sozom. Hist. eccl. V 22; Theodoret. Hist. eccl. III 20; Brock S. P. A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple // BSOAS. 1977. Vol. 40. N 2. P. 267–286*). Долгое время язычество сохраняло сильные позиции в Газе и ее округе. В 362 г. имп. Юлиан лишил порт Газы Маюму статуса по-

лиса за то, что ее жители в предшествующие годы почти все перешли в христианство (*Sozom. Hist. eccl. V 3*). Такая поддержка должна была повысить популярность местных языческих традиций. На рубеже IV и V вв., уже после закрытия всех основных языческих храмов в империи Феодосием I, в Газе, по-видимому, еще не существовало общегородского христ. храма. Свт. Порфирий Газский, став епископом этого города, должен был вести миссионерскую работу среди населения и нуждался в поддержке гос-ва. В 402 г. имп. Аркадий издал эдикт о закрытии всех языческих храмов города; в 408 г. на месте храма Марса была выстроена базилика Евдоксиана, названная по имени имп. Евдоксии, пожертвовавшей средства на ее возведение (*Marc. Diac. Vita Porph.*).

В Палестине существовали территории компактного расселения разных религ. общин. Так, Галилея и др. районы, смежные с Сирией и Финикией, были заселены иудеями, и образование там христ. общин происходило крайне медленно. Уже в правление имп. Константина некий Иосиф, иудей, принявший христианство, попытался начать строительство церкви в Тивериаде (Тиверии, на зап. берегу Галилейского м.), но местные жители изгнали его из города и заставили переселиться в Скифополь, где проживало больше христиан (*Epiph. Adv. haer. [Panagion] I 30. 11–12*). В 352 г. произошло крупное восстание иудеев, которые стремились уничтожить все др. общины: христиан, язычников и самаритян. В ходе подавления восстания войсками цезаря Галла был разрушен г. Диокесария (Сенфорис; *Socr. Schol. Hist. eccl. II 33; Sozom. Hist. eccl. IV 7; Theoph. Chron. P. 40*). Епископские кафедры в Галилее появились очень поздно. Епископ Тивериады впервые упомянут среди участников Эфесского Собора 449 г., епископ Сенфориса — на Иерусалимском Соборе 518 г. О почитании св. мест в Назарете и Капернауме впервые упоминает лишь паломник из Пьяченцы, посетивший их ок. 570 г. Несомненно, вплоть до персид. и араб. нашествий VII в. среди населения Галилеи преобладали иудеи, и в период захвата Палестины персами и затем арабами они поддерживали завоевателей.

Самаритяне проживали в центральных районах Палестины, осо-



бенно в окрестностях Кесарии и Скифополя. Их главным религ. центром оставалась гора Гаризим, рядом с Неаполем (ныне Наблус). В то же время в Неаполе с очень ранних времен существовала христ. община. Еп. Неаполя Герман участвовал уже в Анкирском (314) и I Никейском (325) Соборах. Взаимоотношения христиан и самаритян особенно обострились со 2-й пол. V в. В 484–486 гг., после того как христиане заняли Гаризим, самаритяне подняли восстание по всей Палестине, провозгласив некоего Юстаса «царем Иудеи»; община Неаполя во главе с еп. Теревинфом погибла. Восстание было подавлено, после чего гора Гаризим и христ. храм на ней были обнесены стеной и охранялись гарнизоном (*Procop. De aedificiis. V 7; Ioan. Malal. Chron. P. 382–383; Chron. Pasch. P. 603–604*). В 529 г., когда самаритяне нашли поддержку персид.

центра паломничества для всех христиан. После прекращения гонений на Церковь в Палестине, как и на Ближ. Востоке в целом, наступил период стремительного роста численности христ. общин и их влияния на жизнь рим. общества. Вместе с тем уже к кон. 10-х гг. IV в. споры вокруг *арианства* вышли за пределы Александрийской Церкви и охватили прежде всего Палестину. Ок. 323 г., после того как *Арий* был осужден Александрийским Собором, объявлен лишенным сана и был вынужден покинуть Египет, он прибыл в Кесарию и вскоре установил контакты со мн. епископами Палестины и Сирии. С ним вели переписку Евсевий Кесарийский, Макарий Иерусалимский, Аскланий Газский, Лонгин Аскалонский, Макрин Ямнийский и др.; некоторые епископы поддержали Ария (*Epiaph. Adv. haer. [Panarion]. II 69. 4; Sozom. Hist. eccl. I 15*). С этого момента на долгие десятилетия проарианские взгляды получили широкое распространение во мн. общинах Палестин-

ние. Церковным большинством Собора арианство было осуждено и был принят Никейский Символ веры, но при этом среди противников соборных постановлений оказались 2 епископа из Палестины: Евсевий Кесарийский и Патрофил Скифопольский. После колебаний они согласились подписать принятый Собором Символ веры.

Несмотря на вовлеченность Палестины в арианский спор, ход и результаты Никейского Собора показали огромное значение Палестины для Церкви и рост влияния общин этого региона. Седьмым канонам Собора было утверждено право епископской кафедры Элии пользоваться почетом митрополии. Тем самым создавался зыбкий баланс между 2 церковными центрами; епископы Кесарии и Элии должны были пользоваться равным почетом. Однако на практике управление делами Церкви Палестины еще долгое время сохранялось за Кесарией. Тем не менее этим решением Собор добился необходимого компромисса между планом возвышения кафедры Иерусалима, к-рый всеми принимался и поддерживался, и огромным влиянием, к-рым в то время пользовались во всей Церкви кафедра Кесарии и ее предстоятель Евсевий (*Mansi. T. 2. Col. 672; ДВС. T. 1. С. 73*).

Возвышение кафедры Элии стало частью общей программы возрождения Иерусалима, к-рый, по всей видимости, с этого момента рассматривался имп. Константином как одно из важных направлений в политике христианизации империи. Скорее всего идея воссоздания Иерусалима и превращения его в центр паломничества для всех христиан возникла и была обсуждена в ходе соборных заседаний. До 325 г. нет свидетельств о к.-л. инициативах имп. Константина или его соправителей в отношении Иерусалима и Св. земли. На быстрое оформление плана деятельности в Св. земле и у светской власти, и у Церкви указывает как само появление 7-го канона, так и письмо имп. Константина еп. Макарию Иерусалимскому, составленное во время Собора или сразу после него (*Euseb. Vita Const. III 25–30; Socr. Schol. Hist. eccl. I 9; Theodoret. Hist. eccl. I 17*). Возможно, письмо было передано Константином лично Макарию как грамота, к-рую можно было использовать для получения поддержки от местных светских властей



Синагога в Капернауме.
IV–V вв.

шаха Кавада, произошло еще одно восстание с центром в Неаполе, затем охватившее всю страну; пострадали мон-ри и храм Рождества Христова в Вифлееме (*Cyr. Scyth. Vita Sabae. S. 172–173; Ioan. Malal. Chron. P. 445–447; Chron. Pasch. P. 619–620; Theoph. Chron. P. 178*). В 556 г. было совместное восстание самаритян и иудеев в Кесарии Палестинской (*Ioan. Malal. P. 487–488; Theoph. Chron. P. 230*). Так же как и иудеи, общины самаритян сохранили свою идентичность до эпохи персид. и араб. завоеваний.

Эпоха Константина Великого. Ок. 313 г. на кафедру Кесарии был избран Евсевий, к тому времени уже ставший знаменитым христ. ученым и богословом. В 314 г., после смерти еп. Ермона, епископский престол Элии занял Макарий. Эти иерархи заботились о возрождении общин, пострадавших от гонений, о развитии Палестины как Св. земли и

активно участвовали в церковно-политической борьбе, зачастую выступая на стороне ариан. Евсевий Кесарийский занял двусмысленную позицию: формально он не поддерживал взглядов Ария, но выступил и против его осуждения, считая, что богословский спор должен решаться лишь в ходе ученых консультаций и не требует юридически обязывающих постановлений от всей Церкви.

На I Вселенском Соборе в Никее в 325 г. делегация от общин Палестины была сравнительно малочисленна и состояла из 17 епископов: Кесарии, Элии, Скифополя, Газы, Иерихона, Лидды, Никополя, Ямнии, Азота, Аскалона, Элевтерополя, Севастии, Максимианополя, Завуллона, Капитолиады, Неаполя, Айлы (*Mansi. T. 2. Col. 692–702; Bagatti. 1971. P. 92–95*). Наиболее известными представителями были епископы Евсевий Кесарийский и Макарий Иерусалимский. На Соборе позиция Евсевия по арианскому вопросу и связи палестинцев с Арием в предыдущие годы осложнили их положение



и проведения согласованных с имп. канцелярией мероприятий. В письме имп. Константин предлагал немедленно возродить почитание св. мест Распятия и погребения Спасителя и начать строительство храма, к-рый должен был стать одним из крупнейших и богатейших в империи. Светским властям Палестины предлагалось всячески содействовать еп. Макарию и предоставлять ему необходимые средства для строительных работ.

В 326 г. Элии было официально возвращено историческое название Иерусалим. Вслед за этим еп. Макарий начинает программу развития св. мест как буд. центров паломничества. Для дополнительной офиц.



Место обретения Креста
в храме Гроба Господня

поддержки этой программы в Св. землю отправляются мать имп. Константина равноап. Елена и его теща. Скорее всего присутствие членов имп. фамилии должно было продемонстрировать палестинцам офиц. поддержку Церкви со стороны имп. власти, а также воспрепятствовать возможному сопротивлению деятельности еп. Макария со стороны др. религ. общин. Ок. 327–328 гг. еп. Макарий готовит и в присутствии августы Елены проводит раскопки на Голгофе, где были обнаружены место Распятия, погребения и Воскресения Спасителя, кресты, на к-рых претерпели смерть Христос и 2 разбойника, и ряд др. реликвий. На месте Голгофы был заложен обширный комплекс — храм Гроба Господня (Воскресения). Главными реликвиями храма стали Голгофа, место Распятия Спасителя, Св. пещера, где Он был погребен, и Животворящее Древо Креста Господня. В это же время по поручению имп.

Константина закладываются базилики на Елеонской горе в вост. окрестностях Иерусалима (место Вознесения Христа), в Вифлееме (здесь уже по крайней мере в III в. почиталась пещера Рождества Христова), у Мамврийского дуба в окрестностях Хеврона (на месте явления Аврааму Св. Троицы) (*Euseb. Vita Const.* II 46; III 25–30, 41–43, 51–53; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 9, 18; *Sozom. Hist. eccl.* II 1, 4; *Theodoret. Hist. eccl.* I 15, 17). Там, где создавались христ. храмы, были уничтожены или закрыты святилища. В центре Иерусалима был разрушен языческий храм Венеры (Астарты), в Вифлееме — храм Адониса, у Мамврийского дуба — «жертвенник Авраама». Благодаря поддержке гос-ва работы по организации новых религ. центров продвигались быстро. Елеонская базилика была построена уже к 333 г.; в сент. 335 г. был освящен храм Гроба Господня. В память об этом событии и о начале почитания Св. Креста, к-рое символизирует принятие христианства всей Римской империей, в ИПЦ был установлен праздник *Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня*. Вифлеемский храм Рождества был освящен 31 мая 339 г. С этого времени Иерусалим и мн. места Палестины становятся центрами регулярных паломничеств множества христиан со всех концов империи. Приток верующих, многие из к-рых остаются в Палестине на долгие годы, способствует быстрому развитию ИПЦ, а соприкосновение христиан из регионов с разными культурами и традициями постепенно делает Палестину одним из важнейших центров общения для христиан всего мира.

Имп. Константин скончался, не успев осуществить свое желание посетить св. места. Но среди известных людей позднерим. эпохи многие совершали паломничества в Палестину. В Св. земле неоднократно бывал свт. Афанасий Великий, как правило во время многочисленных поездок по разным областям Римской империи в борьбе за Православие, а также за свои права на Александрийский престол. Ок. 357 г. Иерусалим и св. места посетил свт. Василий Великий (*Basil. Magn. Ep.* 223. 2 // PG. 32. Col. 824). В 382–383 гг. в Иерусалиме был свт. Григорий Нисский, к-рый участвовал здесь в выборах епископа для Бостры Аравийской и в прениях о вере с мелкими



Пещера обретения Креста Господня
в храме Гроба Господня

сектами коллиридиан и антидикомарианитов (*Greg. Nyss. Ep.* 2 // PG. 46. Col. 1009–1016; *Idem. De vita Macr.* 1 // *Ibid.* Col. 960). При этом свт. Григорий выступал с критикой традиции паломничества в Св. землю, считая, что посещение св. мест не приносит к.-л. духовной пользы человеку, если он еще не открыл свое сердце Христу. Существует также предание о том, что Иерусалим однажды посетил имп. Феодосий I Великий (379–395), переодевшись простым путешественником. Однако рассказ об этом содержится лишь в поздней визант. хронике Георгия Кедрина (XII в.) и, безусловно, недостоверен (*Cedrenus G. Comp. hist.* Vol. 1. P. 567). В 438–439 гг. Иерусалим посетил свт. Кирилл Александрийский.

Некоторые из путешественников позднеантичной эпохи оставили более или менее подробные итинерарии — описания своих поездок и сведения о состоянии святынь, к-рые они видели. Наиболее ранний итинерарий принадлежит неизвестному паломнику из Бурдигалы (ныне Бордо, Франция), к-рый посетил Палестину в 333–334 гг. и застал базилики эпохи имп. Константина еще в процессе строительства (*Itiner. Burdigal* // PL. 8. Col. 783–796). Важнейший памятник этого жанра — описание путешествия Эгерии, знатной дамы и диакониссы из Испании, в 381–384 гг. (*Eger. Itiner.*). Сведения о святынях и об их почитании содержит «Послание Евстохию» блж. Иеронима, посвященное жизнеописанию

санию св. Павлы (*Hieron. Ep. 108 // PL. 22. Col. 878–906*). Известны также трактат архидиака Феодосия ок. 530 г. (*Theodos. De situ Terrae Sanctae*), итинерарии анонимного паломника из Пьяченцы ок. 570 г. (*Anon. Placent. Itinerarium*), монаха (или епископа) Аркульфа из Галлии ок. 670 г. (записан Адомнаном — *Adamn. De locis sanctis*).

Догматические споры IV — 1-й пол. V в.; возвышение кафедры Иерусалима. В 333 г., по смерти свт. Макария, престол Иерусалима занял Максим, один из последователей Евсевия Кесарийского. В IV в. Церковь Палестины активно принимала



Основание колонны храма на месте Вознесения Господня. XII в.?

участие в арианских спорах. В 30–60-х гг. большинство епископата Палестины составляли безусловно не ариане, но иерархи, готовые присоединиться к общегос. политике того времени по поддержке арианства. Подобной позиции придерживались и епископы главных городов — Максим Иерусалимский (333–348) и Акакий Кесарийский (339–359, 363–366). После реабилитации ариан имп. Константином в кон. 20-х гг. Патрофил Скифопольский смог вернуться на свою кафедру и возглавлял общину христиан еще долгие годы, поддерживая проарианскую политику имп. Константина и его наследника имп. Констанция II. В 359 г. на Селевкийском Соборе Патрофил был вновь объявлен низложенным, поскольку выступал в поддержку богословия крайних ариан (еп. Урсакия Сингидунского и Валента Мурсийского). Но решения Собора не были исполнены, поскольку офиц. власть в тот момент настаивала на принятии арианской «Никской формулы» и вскоре объявила низложенными оппонентов Патрофила (свт. Василия Анкирского, Евстафия Севастийского и др.). Патрофил умер вскоре после 359 г., оставаясь на своей кафедре. В 362 г., во время антихрист. погромов, инспирированных на Востоке имп. Юлианом,

могила Патрофила была разорена язычниками, а из его черепа сделали светильник (*Chron. Pasch. P. 546*).

С кон. 20-х гг. IV в. в Палестине наиболее влиятельной стала группа священнослужителей, ориентированных на еп. Евсевия Кесарийского. Сомнения Евсевия в осуждении Ария должны были считаться оправданными после возвращения Ария и его сторонников из ссылки. В 30-х гг. еп. Евсевий выступал уже как один из лидеров антиникейского движения в Церкви и гонителей свт. Афанасия Александрийского. Особая роль Евсевия в конфликте ариан с Афанасием подтверждается, в частности, решением имп. Констан-

тина в 334 г. созвать Собор в Кесарии Палестинской для рассмотрения дела свт. Афанасия и его низложения. Соборный суд не состоялся, поскольку свт. Афанасий отказался принимать в нем участие (*Sozom. Hist. eccl. II 24*).

В 335 г. Палестина стала местом всеобщего внимания в связи с проведением крупного церковного Собора в Тире и Иерусалиме. Поддержанный гос. властью, Собор официально принял Ария в церковное общение, закрепив тем самым временную победу арианской партии в Вост. Церкви, и низложил свт. Афанасия Александрийского. Решения были поддержаны и епископатам Палестины, в т. ч. Евсевием Кесарийским и Максимом Иерусалимским. По окончании Собора его участники переехали из Тира в Иерусалим (очевидно, по уже устоявшемуся пути паломников), где в сент. 335 г. состоялось торжественное освящение храма Гроба Господня (*Euseb. Vita Const. IV 41–48; Sozom. Hist. eccl. II 1–2, 4, 26; Theodoret. Hist. eccl. I 31; Chron. Pasch. P. 531. 7–12*).

В 339 или 340 г., по смерти Евсевия Кесарийского его престол занял Акакий, к-рый, подобно предшественнику, продолжал играть роль одного из ведущих иерархов Церкви на Востоке, активно участвовал в ряде Соборов, поддерживал проарианскую политику имп. Констанция II (337–361). В 348 г. епископами Ака-

кием Кесарийским и Патрофилом Скифопольским на Иерусалимский престол был возведен свт. Кирилл (*Socr. Schol. Hist. eccl. II 38*). Первоначально он выступал в Иерусалиме как ставленник арианской партии и солидарного с нею большинства вост. епископата, однако вскоре резко критиковал политику имп. Констанция II. Поводом для выступления свт. Кирилла послужила гражданская война в империи в 350–353 гг., в к-рой мн. современники должны были увидеть кару за грехи правительства перед Богом и свидетельство провала политики Констанция. В письме императору ок. 353 г. свт. Кирилл описывал видение Св. Креста на небе в Иерусалиме; он ставил в вину императору то, что при Константине Церковь и мир увидели Крест торжествующим на земле, теперь же он вернулся на небеса (*Cyrrillus Hierosolymitanus. Epistola ad Constantium Imperatorem // PG. 33. Col. 1165–1176; Sozom. Hist. eccl. IV 5; Theoph. Chron. P. 41–42*). Вскоре свт. Кирилл, вступивший в конфликт с Акакием Кесарийским, был низложен и переехал в Таре Киликийский. Несмотря на апелляцию свт. Кирилла к имп. суду, ему не удалось добиться справедливости ни у имп. Констанция, ни на Селевкийском Соборе 359 г. После низложения Кирилла ок. 25 лет на Иерусалимском престоле почти непрерывно находились епископы-ариане Ириней (Арриний), Иракий и Иларий, строго подчинявшиеся кафедре Кесарии Палестинской. За исключением их имен, об этом периоде истории ИПЦ ничего не известно, что также указывает на временное падение значения Иерусалимской кафедры в общецерковной жизни. В 362 г., после издания эдикта имп. Юлиана о возвращении всех ранее низложенных епископов на свои кафедры, свт. Кирилл вернулся в Иерусалим. Однако утвердиться на престоле ему не удалось, и вскоре, когда имп. Востока Валент (364–378) встал на сторону арианства, Кирилл вновь был изгнан. Окончательное возвращение свт. Кирилла в Иерусалим состоялось только в 378 г., после того как имп. Валентом был издан новый эдикт о церковной амнистии и возвращении сосланных епископов.

К кон. 70-х гг. IV в. позиции арианства на Востоке ослабели. В Палестине уже с 367 г. престол Кесарии

занимал племянник свт. Кирилла Геласий († после 394), к-рый постепенно стал сторонником Православия. Он известен как церковный историк, впервые подробно описавший I Вселенский Собор и перипетии дальнейшей борьбы в Церкви IV в. за правосл. вероучение. История Геласия сохранилась лишь в небольших фрагментах, но послужила делу торжества Никейского Символа веры, а в дальнейшем использовалась всеми церковными историками V в. Правосл. вероисповедание было закреплено II Вселенским Собором в К-поле в 381 г., где присутствовали 9 епископов из Палестины во главе со свт. Кириллом и с еп. Геласием Кесарийским (*Mansi*. Т. 3. Col. 568; ДВС. Т. 1. С. 120). К этому времени свт. Кирилл талантом проповедника и многолетней борьбой за веру завоевал большой авторитет среди церковных общин своей провинции; на Соборе 381 г. и в последующие годы он, безусловно, являлся фактическим главой Церкви Палестины. Авторитет свт. Кирилла способствовал и росту значения епископской кафедры Иерусалима. В 80-х гг. IV в. Иерусалим окончательно вышел из подчинения кафедре Кесарии Палестинской и стал подлинным центром и для христиан Палестины, и для все увеличивающегося потока паломников. В то же время следует отметить, что положение Иерусалима и Церкви Палестины в рамках Вселенской Церкви в этот период было еще малозаметно. Так, по итогам II Вселенского Собора имп. Феодосий I издал эдикт, к-рым для каждого диоцеза Вост. империи определялись «хранители веры» — епископы, мнение к-рых в дальнейшем становилось решающим во всех вопросах толкования христ. вероучения. Для диоцеза Восток, в состав к-рого входили в т. ч. Палестина и Иордания, «хранителями веры» были объявлены епископы Диодор Тарсийский и Пелагий Лаодикийский (*Sozom. Hist. eccl. VII 9*).

После смерти свт. Кирилла в 386 г. Иерусалимский престол занял Иоанн II. На рубеже IV и V вв. в ИПЦ под влиянием соседнего Египта, как десятилетиями ранее арианство, переместились споры об отношении к наследию Оригена, о верном исповедании Лиц Св. Троицы и о движении *антропоморфитов*. Вновь общины ИПЦ находились под угрозой раскола. В 90-х гг.

IV в. эта проблема привлекла внимание лучших богословов того времени. Свт. Епифаний Кипрский совершил ряд поездок в Палестину и Иерусалим, где вел беседы с клиром и монахами, многие из к-рых в тот период склонялись к ереси. Свт. Иоанн Иерусалимский также выступал за допустимость антропоморфизма и спорил с Епифанием. В 397 г., после ряда консультаций и переписки, в Иерусалиме состоялось примирение святых Иоанна и Епифания. Подробности встречи 2 иерархов неизвестны, однако сдержанная позиция и предстоятелей общин, и их сторонников позволила избежать раскола в общинах Палестины и, возможно, уличных беспорядков с участием монахов, подобных тем, что имели место в Египте в кон. IV — нач. V в.

В нач. 10-х гг. V в. в Палестину с Запада прибыл известный проповедник Пелагий, осужденный Карфагенской Церковью за еретические взгляды, и вступил в спор с блж. Августином по вопросу о свободе человеческой воли. Новые богословские



Церковь в Курси. Сер. V в.

споры начались в ИПЦ. В Палестине против Пелагия выступили блж. Иероним, Орозий; в 415 г. на Соборе в Диосполе (Лидде) Пелагий был принят в общение с Церковью, после того как осудил ряд положений своего учения (*Mansi*. Т. 4. Col. 311–320). В 431 г. на III Вселенском Соборе в Эфесе осуждение пелагианства принималось уже без возражений.

Со времени правления имп. Константина Великого и Констанция II Иерусалим и Св. земля в течение более полувека не привлекали пристального внимания имп. власти. Во 2-й пол. IV — нач. V в. развитие традиции паломничества в Св. землю и рост общин ИПЦ продолжались без

существенного участия гос. властей. С утверждением на визант. престоле имп. Феодосия II Младшего (408–450) для святынь Палестины и как следствие для ИПЦ начался новый период. Феодосий, его сестра Пульхерия и жена Евдокия стремились продолжать политику христианизации империи, начатую имп. Константином, и воплощать на практике идеалы благочестия в придворной жизни. Важные направления деятельности имп. власти — установление тесных контактов с общинами и церковными иерархами Палестины и поддержка развития св. мест. В 415 г. из Иерусалима в К-поль были переданы мощи прав. Иосифа (сына праотца Иакова) и прав. Захарии (отца св. Иоанна Крестителя) и положены в соборе Св. Софии. В том же году под Элевтерополем состоялось обретение мощей архидиака Стефана Первомученика (*Vanderlinden S. «Revelatio Sancti Stephani» // REB. 1946. Vol. 4. P. 178–217; Sozom. Hist. eccl. IX 16–17; Marcellinus Comes. Chronicon / Ed. Th. Mommsen // MGH. AA. T. 11. P. 72–73; Theoph. Chron. P. 86*). Мощи св. Стефана были положены в базилике на горе Сион в Иерусалиме и вскоре обрели славу чудотворной реликвии. Затем частицы мощей были вывезены Орозием из Иерусалима в карфагенскую Африку. В 424 г. частица мощей была доставлена в г. Гиппон, где после ряда исцелений в их чудотворной силе убедился блж. Августин, ранее скептически относившийся к подобным реликвиям. Ок. 427 г. в К-поль была передана десница Стефана Первомученика и положена в специально построенной церкви в Большом имп. дворце. С этого времени десница архидиака Стефана Первомученика играла важную роль в идеологии Византийской империи. Имп. Феодосий и его родственники воспринимали Стефана Первомученика как покровителя своей династии. Впосл. мн. имп. коронации проводились в храме Стефана Первомученика; св. реликвия использовалась в церемониале как чудесное благословение вступавшего на престол, как подтверждение свыше законности власти нового императора и его правоверия. В это же время имп. Феодосий прислал в Иерусалим большой золотой крест, украшенный драгоценностями, к-рый установили на Голгофе (*Theoph. Chron. P. 86*).

В 438–439 г. Палестину посетила имп. Евдокия в сопровождении свт. Кирилла Александрийского. Она прожила в Иерусалиме ок. года, и ее присутствие ознаменовалось богатыми приношениями мн. храмам и монастырям и распоряжением о строительстве новых храмов в почитаемых местах Св. земли. С 443 г. Евдокия окончательно поселилась в Иерусалиме и до смерти в 460 г. покровительствовала Церкви, организуя строительство храмов и своей деятельностью привлекая паломников. Имп. Евдокия была похоронена в ц. архидиак. Стефана Первомученика, к-рую построила недалеко от Дамасских ворот города (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 47; Marcellinus Comes. Chronicon // MGH. AA. T. 11. P. 80; Evagr. Schol. Hist. eccl. I 20–22; Ioan. Malal. Chron. P. 358; Theoph. Chron. P. 92, 109; Georg. Mon. Chron. P. 609–610*). Кроме того, постройками времени имп. Евдокии в Иерусалиме считаются церкви у Силоамской купели и св. Иоанна Предтечи на городском форуме. Тесные взаимоотношения к-польских властей и Иерусалима поддерживались и в последующие десятилетия. Императоры и двор Византии проявляли неизменный интерес к святыням и реликвиям Палестины, стремились развивать их почитание в столице. Со своей стороны, Иерусалим должен был передавать нек-рые из почитаемых реликвий в К-поль, а взамен получал новые возможности в решении насущных вопросов для христиан Палестины, тем самым поддерживая авторитет Церкви и среди своей паствы, и во всей империи. Так, в 469 г. в К-поль из Назарета была перенесена риза Пресв. Богородицы (*Georg. Mon. Chron. P. 617*); в память об этом событии 2 июля установлен церковный праздник *Положения ризы Пресвятой Богородицы* (*Theod. Lect. Eccl. hist. I 1; Niceph. Callist. Hist. eccl. XV 14*).

Предстоятельство на престоле Иерусалима свт. *Иувеналия* (422–458) ознаменовалось окончательным оформлением Церкви Палестины в автокефальный Иерусалимский Патриархат. На это время пришлось кульминация христологических споров в Вост. Церкви, формирование богословских доктрин халкидонского православия, несторианства и монофизитства. Участвуя в спорах и в больших церковных Соборах того времени, ИПЦ

стремилась добиться независимого положения и достойного места в христ. ойкумене.

На III Вселенском Соборе в Эфесе в 431 г. присутствовало 14 епископов ИПЦ (*Mansi. T. 4. Col. 1124–1128; ДВС. Т. 1. С. 215–217; Bagatti. 1971. P. 92–95*). Их делегация выступила на стороне свт. Кирилла Александрийского, неизменно присутствовала на соборных заседаниях его партии. Свт. Иувеналий, безусловно, надеялся, что его поддержка свт. Кирилла будет способствовать получению ИПЦ автокефального статуса (подобная автокефалия на Соборе была утверждена за Кипрской Церковью) и переподчинению Иерусалимскому престолу, помимо трех Палестин, церковных общин провинций Финикия и Аравия. Свт. Иувеналий обсуждал этот вопрос на личных встречах со свт. Кириллом, но тот по неизвестной причине отказался от вынесения вопроса об автокефалии ИПЦ на соборное рассмотрение (*Mansi. T. 5. P. 802*).

На «разбойничий» Собор 449 г. в Эфесе свт. Иувеналий прибыл с 16 епископами (*Mansi. T. 6. Col. 927–936; ДВС. Т. 2. С. 77; Bagatti. 1971. P. 92–95*). В ходе разбирательств по поводу конфликта между архиеп. Флавианом К-польским и архим. Евтихием свт. Иувеналий и все представители ИПЦ выступили на стороне председателя Собора, архиеп. Диоскора Александрийского. Иувеналий признал православным, а Флавиана подлежащим низложению (*Mansi. T. 6. Col. 615–618, 833–862*). Поддержка действий Диоскора Иувеналием, как и большинством участников Собора, означала не столько признание правоты его вероучения, сколько согласие с офици. позицией власти по расследованию конфликта Флавиана и Евтихия. Имп. Феодосий II и его приближенные давали понять участникам Собора, какое именно решение должно быть принято. В этих условиях для делегации ИПЦ было сложно выступать против гос. линии, в то время когда Иерусалим был столь многим обязан имп. двору, правящей фамилии и лично Феодосию II.

В 450 г., после внезапной смерти Феодосия II, политическая обстановка в империи изменилась; требовалось срочно вернуться к разбору запутанного церковного конфликта и добиться твердого решения богословской проблемы соотношения

божественной и человеческой природы во Христе.

В 451 г. имп. Маркианом и Пульхерией был созван IV Вселенский Собор в Халкидоне, на к-ром свт. Иувеналий Иерусалимский присутствовал во главе делегации 19 епископов (*Mansi. T. 6. Col. 565–580; ДВС. Т. 2. С. 57–65; Bagatti. 1971. P. 92–95*). При открытии Собора 8 окт. свт. Иувеналий занял место рядом с Диоскором, но на 1-м заседании он, видя неминуемый разгром партии монофизитов, демонстративно вновь поддержал позицию гос. власти. Тем не менее ему не удалось избежать обвинения в свой адрес, поскольку его роль в осуждении Флавиана в 449 г. была весьма заметной. На том же заседании Иувеналий вместе с Диоскором и неск. иерархами был признан виновным в незаконном суде над православными, объявлен низложенным и от последующих заседаний отстранен (*Mansi. T. 6. Col. 935–938; ДВС. Т. 2. С. 219–220*). После суда над Диоскором на заседании 17 окт. Собор постановил вернуть в число участников большинство ранее удаленных епископов, в т. ч. и Иувеналия. При условии покаяния и полной поддержки ими новых соборных постановлений с Иувеналия и др. прежних сторонников Диоскора обвинения были сняты. В последующие дни Иувеналий участвовал в комиссии, составлявшей соборный уроч. Наконец, после разрешения важнейших богословских вопросов на одном из последних заседаний Собора (26 окт.) были определены границы юрисдикции Антиохийской и Иерусалимской Церквей. По соглашению свт. Иувеналия Иерусалимского и патриарха Максима Антиохийского в юрисдикции Иерусалимской кафедры были окончательно закреплены провинции Палестина Первая, Вторая и Третья с митрополиями в Кесарии, Скифополе и Петре; проч. провинции диоцеза Восток оставались в юрисдикции Антиохии (*Mansi. T. 7. Col. 34–47; ДВС. Т. 3. С. 70–73*). Это решение стало завершением почти полуторавеского пути ИПЦ — от скромной общины близ вост. грани империи к одному из 5 наиболее значимых церковных престолов христианской ойкумены. Иерусалим окончательно был отделен от Антиохийской Церкви и теперь канонически приобрел одинаковые права с Патриаршими

престолами Рима, К-поля, Александрии и Антиохии.

Одновременно с ростом влияния Иерусалимского престола в 1-й пол. V в. происходит быстрый упадок кафедры Кесарии Палестинской. В нач. V в. еп. Кесарии Евлогий († после 415) еще принимал деятельное участие в спорах о пелагианстве, но затем предстоятели этой кафедры почти не упоминаются в источниках. Ничего не известно об участии епископов Кесарии в Эфесских Соборах 431 и 449 г. Лишь в актах Халкидонского Собора 451 г. встречается имя еп. Кесарии Гликона, к-рый не присутствовал на Соборе, и его интересы представлял еп. Зосим Меноидский.

Начало палестинского монашества. Одной из характерных черт христ. жизни в Палестине уже с IV в. стало быстрое развитие мона-



Прп. Иларион Великий.
Миниатюра
из греко-груз.
рукописи. XV в.
(РНБ. О.1.58. Л. 46 об.)

шества. В 1-й пол. IV в. отшельничество, а затем и общежительное монашество получили распространение в Египте, и близость этой страны к Палестине, по-видимому, сы-

грала решающую роль в развитии монашеских общин в ИПЦ и в распространении славы палестинских мон-рей. Сведения о начале монашества в Палестине содержатся в Житии прп. Илариона Великого, написанном блж. Иеронимом на рубеже IV и V вв. Прп. Иларион, уроженец Газы, в нач. IV в. нек-рое время подвизался в мон-ре прп. Антония Великого в Египте, а вернувшись на родину, поселился отшельником в окрестностях Маюмы. К 30-м гг. IV в. вокруг него уже сложилась монашеская община, находившаяся близ совр. дер. Дейр-эль-Балах (араб. — монастырь пальм). Ок. 356 г. прп. Иларион покинул Палестину, отправившись сначала в Египет, а в конце концов поселился на Кипре. В 362 г. его мон-рь был разрушен язычниками, но затем восстановлен (*Hieron. Vita Hilar.; Sozom. Hist. eccl. III 14; V 10, 15; Theodoret. Hist. eccl. III 7*).

Одним из основателей монашества в Палестине может считаться прп. Харитон, к-рый уже при имп. Константине основал мон-ри Фаран к северо-востоку от Иерусалима, Дукка близ Иерихона и Сука (Старая лавра; ныне Хирбат-Хурайтун) в окрестностях Вифлеема (*Муравьев. 1844. С. 68–69*). В 40-х гг. IV в. св. *Епифаний Кипрский*, уроженец с. Бесандука под Элевтерополем, основал мон-рь в окрестностях родного города и стал его настоятелем. Придерживаясь строгого никейского вероисповедания, свт. Епифаний принимал активное участие в богословских спорах сер. IV в. и был заметной фигурой в церковной жизни Палестины. Он оставался игуменом до сер. 60-х гг. IV в., когда был избран архиепископом Кипра, но и позднее поддерживал связи с палестинским монашеством и епископами Иерусалима, неоднократно приезжал на родину.

Во 2-й пол. IV в. новые условия для развития монашества были созданы растущим количеством паломников. Ряд мон-рей возник усилиями образованных паломников, представителей элиты позднерим. общества. В 60-х гг. IV в. некий Иннокентий, бывший сановником при дворе имп. Констанция II, оставивший службу, основал мон-рь на Елеонской горе под Иерусалимом при храме-реликварии мощей св. Иоанна Предтечи (*Rufin. Hist. eccl. II 28; Palladius. Lausiac. 44*). В 375 г., когда армянин *Лукий* захватил Александ-



Прп. Мелания Римляныня.
Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в.
(РНБ. О.1.58. Л. 93)

рийский архиепископский престол, из Египта в Палестину были высланы 12 правосл. епископов и более 100 монахов из различных мон-рей. Многие из них осели в Св. земле навсегда, и, по-видимому, эти события повлияли на развитие монашеского движения в этом регионе. В 378 г. жен. мон-рь на Елеонской горе основала знатная рим. матрона прп. *Мелания Римляныня Старшая*, к-рая неск. лет провела среди паломников егип. обителей и отправилась в Палестину за высланными правосл. отцами. В 380 г. в Иерусалим из Египта прибыл *Руфин Аквилейский* и поселился в уже существовавшем мон-ре на Елеонской горе. Ок. 383 г. в этом мон-ре принял монашество *Евагрий Понтийский*, но вскоре после этого он ушел в знаменитый Скит в Египте (*Palladius. Lausiac. 38*). В 386 г. в Палестине поселился блж. Иероним, к-рый основал мон-рь при базилике Рождества Христова в Вифлееме. Рим. паломницы прп. Павла и прп. Евстохия создали там же жен. мон-рь. Об истории этих паломнических мон-рей на рубеже IV и V вв. сохранилось больше сведений, чем о др. обителях, благодаря сочинениям

блж. Иеронима и «Лавсаику» Палладия, еп. Еленонольского (*Hieron. Ep. 108; Idem. Adv. Rufin. III 22; Palladius. Lausiac. 37, 44, 46, 54*). Одними из основных направлений деятельности этих общин, состоявших гл. обр. из благочестивых чужестранцев, на рубеже IV и V вв. были размещение и духовное окормление растущего числа паломников, прибывавших в Св. землю. Возможно, этим объясняется и сосуществование рядом муж. и жен. обителей.

В 397 г. Руфин вернулся в Италию († 410). Блж. Иероним продолжал подвизаться в Вифлееме, где и скончался в 419/20 г. и был погребен в Св. пещере, поблизости от места Рождества Христова. Прп. Мелания Старшая скончалась в 405 г., но история мон-рей на Елеонской горе получила продолжение, когда там поселились ее внучка прп. *Мелания Младшая* († 439) и ее муж прп. Пиниан. В 30-х гг. V в. они основали муж. и жен. мон-ри, поскольку, вероятно, к этому времени мон-ри Мелании Старшей и Руфина пришли в упадок (*Vita Sanctae Melaniae Junioris // AnBoll. 1889. Vol. 8. P. 19–63*).

В V в., по мере развития кризиса Зап. Римской империи и ее крушения, приток в Св. землю паломников из Зап. Средиземноморья постепенно сокращался. Мон-ри, основанные латиноязычными подвижниками и рассчитанные на прием пилигримов с Запада, неизбежно должны были прийти в упадок. Тем не менее жизнь в этих обителях продолжалась еще не одно столетие; могилы блж. Иеронима и его духовных учениц в Вифлееме сохранились до наст. времени. Паломники же из Вост. Римской империи продолжали прибывать. Обустройство странноприимных домов и монастырей, где они могли бы остановиться, — одна из главных забот имп. Евдокии, которая так же, как ранее благородные рим. дамы, приехала в Иерусалим паломницей, но затем осталась здесь навсегда.

Важнейшее значение для дальнейшей истории монашества Палестины имела подвижническая деятельность прп. *Евфимия Великого* (ок. 377–473), к-рый пришел в Палестину как паломник в нач. V в. и некоторое время жил в мон-ре Фаран под Иерусалимом. В 411 г. Евфимий и его спутник прп. Феоктист из Каппадокии поселились в пещере у Вадн-эль-Мукаллик, недалеко от Иерихона. Через неск. лет вокруг их пе-

щеры сложился новый общежительный мон-рь, настоятелем к-рого стал Феоктист. В нач. 20-х гг. IV в. Евфимий отправился в странствие по окрестным пустынным местам, но через неск. лет вернулся и поселился в пещере недалеко от мон-ря Феоктиста и дал основание новому мон-рю — лавре (араб. Хан-эль-Ахмар). В 428/9 г. свт. Иувеналий Иерусалимский освятил для лавры Евфимия монастырский храм. За свою долгую жизнь прп. Евфимий стал духовным отцом для монахов, пастырей и всей христ. общины ИПЦ (*Cyr. Scyth. Vita Euthym.*). Со времени становления его лавры монашество начинает во многом определять жизнь Церкви Палестины. Из числа монахов вышли большинство известных нам Иерусалимских патриархов, епископов и церковных писателей 2-й пол. V–VII в.

Расцвет христианства в Палестине (451–636). Монашеское восстание 451–453 гг. Первые известия о принятии постановлений Халкидонского Собора в нояб. 451 г. вызвали возмущение в массе палестинского монашества. Монахи не желали разбираться в богословских тонкостях и, увидев в решении Собора отступление от Православия, подняли восстание. Они захватили Патриаршую резиденцию, не допустили на престол возвратившегося из столицы свт. Иувеналия и поставили патриархом из своей среды некоего мон. Феодосия, к-рый присутствовал на Халкидонском Соборе и первым объявил о «вероотступничестве» свт. Иувеналия. Антихалкидонское движение было поддержано августой Евдокией; среди приверженцев Феодосия был *Петр Ивер*, в 452 г. он был рукоположен Феодосием во епископа Маюмы. В то же время мн. христиане и значительная часть монахов Феодосия не поддержали. Прп. Евфимий Великий, стремясь уклониться от настойчивых просьб присоединиться к осуждению Халкидонского Собора, удалился на некоторое время из лавры с частью братии в пустыню Рува. Свещские власти долго не решались вмешаться в ситуацию, но летом 453 г. наместник Палестины Дорофей ввел войска против восставших. В Иерусалиме и ряде монастырей значительное число монахов было подвергнуто заключению и насилию. Предводители движения бежали большей частью в Египет; Феодосий скрылся на Си-

нае. Свт. Иувеналий возвратился на престол (8 янв. 454).

Преодоление угрозы раскола в ИПЦ. Восстановление законного патриарха не означало полного преодоления кризиса ИПЦ. После восстания во 2-й пол. V — нач. VI в. в Палестине сосуществовали группировки сторонников и противников Халкидонского Собора, и окончательная победа Православия стала возможна лишь благодаря многолетним усилиям лучших представителей Церкви. В 456 г. было заключено т. н. 1-е соглашение. Прп. Евфимий Великий прибыл в башню на горе под Иерусалимом (совр. название Эль-Мунтар (Эль-Минтар)), где жила августа Евдокия, и уговорил ее восстановить общение со свт. Иувеналием. Евдокия прибыла в Иерусалим в сопровождении множества мирян и монахов; состоялись ее встреча и примирение с патриархом. После этого большинство участников восстания 451–453 гг. были помилованы особым распоряжением имп. Маркиана; поддерживавшие и ту и др. партию монахи теперь могли встречаться на совместных богослужениях, и напряженность в жизни Церкви спала (*Ibid. S. 48–49*). Т. о., при сохранении разномыслия и продолжавшейся борьбе крайних представителей обеих партий Церковь сумела найти способ сберечь единство, к-рое сыграло благотворную роль в истории отношений палестинцев к Халкидонскому Собору. В последующие десятилетия общественное мнение в Церкви постепенно менялось — от открытого противостояния его решению к его полному признанию и бескомпромиссному отстаиванию. В отличие от Александрийской и Антиохийской Церквей, где со временем неоднозначное отношение к халкидонскому богословию лишь усиливалось, а в сер. VI в. привело к расколам, в Иерусалиме Патриаршая власть, монашеское и мирское сообщество постепенно добились признания Православия.

Новым шагом на этом пути стало т. н. 2-е соглашение, заключенное между патриархом Мартирием Иерусалимским (478–486) и сообществом монахов, собравшихся в Вифлееме (точная дата неизв.). В условиях гражданской войны в Византии (475–476) и обострения борьбы православных и монофизитов патриарх Мартирий убедил большинство

ИЕРУСАЛИМСКАЯ ЦЕРКОВЬ В I–VI ВВ.



населенников мон-рей Иерусалима и Иудейской пустыни придерживать-ся общих взглядов с епископатом ИПЦ. Из мон-рей Елеонской горы и из башни Евдокии на горе Эль-Мунтар были изгнаны последние противники Халкидонского Собора (Zach. Rhet. Hist. eccl. V 6; Cyr. Scyth. Vita Euthym. S. 66–67; Idem. Vita Sabae. S. 127). Деятельность патриарха Мартирия соответствовала общей политике имп. Зинона, к-рый в 482 г. провозгласил «Энотикон» основой церковных взаимоотношений; скорее всего патриарх Мартирий должен был признать «Энотикон». Тем не менее с этого момента ИПЦ сначала в завуалированной форме признания «Энотикона», а затем и открыто почти полностью перешла к поддержке халкидонского вероучения и в спорах о вере, к-рые вели на Ближ. Востоке в последующие столетия представители разных христ. конфессий, неизменно выступала оплотом православия.

Во 2-й пол. V–VI в. монашество играет ведущую роль в жизни ИПЦ, а монастыри достигают наибольшего развития. В этот период, когда егип. мон-ри сильно пострадали от набегов кочевников, а Каппадокия находилась под угрозой нападений гуннов и исавров, Палестина превратилась в крупнейший центр монашества в Римской империи. В Иудейской пустыне, Иерусалиме и Вифлееме с окрестностями, в долине Иордана от Мёртвого м. до Скифополя существовали десятки обителей. Часть их являлась лаврами, где некоторое число келлий (иногда значительное) было объединено вокруг храма, другие были общежительными монастырями. При этом в деятельности Патриархии Иерусалима прослеживается стремление к развитию именно общежительных монастырей. В нач. 80-х гг. V в., когда вскоре после смерти при. Евфимия Великого его лавра под Иерихоном, в то время наиболее знаменитый монастырь Палестины, была преобразована в киновию. Игум. Фида, проводивший эту реформу, получил благословение патриарха Макария (Idem. Vita Euthym. S. 62–65). В 495 г. патриарх Илия I свел все монашеские общины и келлии в границах Иерусалима в единый патриарший монастырь при храме Гроба Господня, положив начало совр. Святотробскому братству (Idem. Vita Sabae. S. 116).

В кон. V в. новыми лидерами монашества и духовными учителями Палестины стали преподобные *Савва Освященный* (438/9–532) и *Феодосий Великий* (Киновиарх; ок. 424–529). Прп. Савва, выходец из Каппадокии, перебрался в Палестину в 456/7 г. и поселился сначала в лавре



Прп. Феодосий Великий.
Фрагмент иконы-
таблетки «Преподобные
Феодор Студит,
Феодосий Великий
и Ефрем Сирий».
Кон. XV – нач. XVI в.
(ИГОМЗ)

св. Евфимия Великого, затем в монастыре Сука, где игуменом был прп. Феоктист, сподвижник прп. Евфимия. Мон-рь был тесно связан с лаврой св. Евфимия и считался подготовительной ступенью для тех, кто хотели войти в число ее подвижников. В 474 г. Савва ушел в пустыни Рува и Кутила, в 478 г. поселился в пещере на склоне Кедронского ущелья, юго-восточнее Вифлеема, где к нач. 80-х гг. возле его пещеры сформировалась монашеская община. 12 дек. 490 г. патриарх *Саллюстий* (486–494) освятил соборный храм мон-ря и поставил игуменом

прп. Савву. Образованная т. о. лавра св. Саввы Освященного (араб. Мар-Саба) со временем приобрела славу во всем христ. мире. Уже в ранневизант. период здесь подвизались выходцы из разных христ. стран; среди насельников было много грузин, позже получивших право иметь в обители свой храм. В завещании св. Саввы, а также в Житии прп. Феодосия Великого указано, что грузины в лавре и в мон-ре прп. Феодосия совершали богослужения на родном языке (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 222–223; ЖСв. Янв. Ч. 1. С. 320) (см. *Саввы Освященного лавра*).

Прп. Феодосий также был родом из Каппадокии и в 457 г. отправился в паломничество по Сирии и Палестине. Под Антиохией он посетил прп. *Симеона Столпника* и получил благословение на подвижническую жизнь. Неск. лет он провел в мон-ре у башни Давида в Иерусалиме, затем переселился в лавру у пещеры Волхов близ Вифлеема и, наконец, в мон-рь, основанный учениками прп. Евфимия Великого. Собственный мон-рь он основал ок. 479 г. восточнее Вифлеема, на месте, где, по преданию, в пещере ночевали волхвы (араб. Дейр-Доси). Ко времени кончины прп. Феодосия его мон-рь был крупнейшим в Палестине; в нем подвизалось до 400 монахов (*Cyr. Scyth. Vita Theod. S. 235–241*). Ок. 493 г. патриарх Саллюстий поставил прп. Феодосия архимандритом всех киновиных мон-рей Иудейской пустыни, а прп. Савву — архимандритом лавр и отшельнических келлий (*Idem. Vita Sabae. S. 115; Idem. Vita Theod. S. 239*).

Единственная значительная община монофизитов в Палестине сложилась в неск. мон-рях в районах Газы и Элевтерополя, где особенным влиянием пользовался еп. Петр Ивер. После изгнания в 453 г. он вернулся в Палестину в 70-х гг. V в., жил в разных мон-рях и келлиях и собрал вокруг себя в Маюме и Газе учеников (*Vita Petri Iberi. 1895; [Захарий Лаз]. Житие Петра Ивера / Изд. и пер.: Н. Я. Марр. СПб., 1896. (ППС; Т. 16. Вып. 2(47)); Zacharia Mitylenensis. Vita Petri Iberi // Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum / Ed. E. W. Brooks. P.; Lpz., 1907. (CSCO; 8. Syr. Ser. 3; 25)*). Среди них были буд. церковные писатели и иерархи *Иоанн Руф* (впосл. епископ Маюмский), *Захария Ритор* (впосл. епископ Митилинский), *Севир* (впосл.

патриарх Антиохийский). На рубеже V и VI вв. политика имп. Анастасия I (491–518) долгое время сдерживала религиозного противоречия, предоставляла определенную свободу радикальным партиям всех исповеданий. В частности, это не позволяло Иерусалимским патриархам Саллюстию и Илию I (494–516) искоренить монофизитство в Палестине.

Борьба ИПЦ против монофизитства в нач. VI в. Находясь почти в полной изоляции в Палестине, группа монахов-монофизитов Газы и Элевтерополя попыталась изменить свое положение с помощью гос. власти. В 508 г. они отправили депутацию в К-поль во главе с Севиром, и это событие спровоцировало крупнейшее столкновение между право-



Прп. Савва Освященный.
Фрагмент иконы-таблетки
«Преподобные Евфимий
Великий, Антоний Великий
и Савва Освященный».
Кон. XV – нач. XVI в. (ГТТ,
Музей-квартира П. Д. Корина)

славными и монофизитами в нач. VI в. В К-поле монахи-монофизиты не были допущены до общения с патриархом Македонием, но были приняты императором. По всей



видимости, Севир стал одним из ближайших советников Анастасия в вопросах веры и, оставаясь в К-поле ок. 3 лет (508–511), влиял на принятие гос. решений в этой сфере. Тем самым был существенно нарушен тонкий баланс сил и интересов в Церкви, к-рый с трудом поддерживался после принятия «Энотикона». Император Анастасий потребовал от вост. иерархов подтвердить свое правоверие и лояльность к «Энотикону». В 509 г. Антиохийский патриарх Флавиан на Поместном Соборе признал решения 3 Вселенских Соборов и «Энотикон». В Иерусалиме же патриарх Илия I открыто заявил о поддержке Халкидонского Собора. В то же время обострились отношения императора Анастасия и К-польского патриарха Македония, к-рый в 511 г. был низложен по приказу императора, что сопровождалось многочисленными беспорядками в столице. В том же году состоялся представительный Собор в Сидоне, где под давлением светской власти Антиохийский патриарх Флавиан был вынужден открыто осудить дифизитство и Халкидонский Собор. В этих обстоятельствах осенью 511 г. в К-поль отправилось посольство правосл. монахов Палестины от имени патриарха Илии во главе с прп. Саввой Освященным. Вопреки ожиданиям прп. Савва был принят императором и ок. полгода прожил в столице, пользуясь почетом. Вероятно, ему удалось за это время сплотить правосл. партию в К-поле, подготовить ее к дальнейшей борьбе, но изменить общее направление политики Анастасия он не мог. 512 год прошел почти в непрерывных уличных беспорядках, к-рые устраивались правосл. главными и монофизитами в К-поле, Антиохии и во мн. городах империи. В нояб. 512 г. в К-поле произошло крупнейшее восстание, в ходе к-рого Анастасий едва не был свергнут с престола. Одновременно с этим патриарх Флавиан был низложен с Антиохийского престола и на его место (с одобрения императора) был избран Севир. Иерусалимский патриарх Илия отказался признать Севира, хотя большинство епископата вост. провинций было вынуждено войти с ним в общение.

20 июля 516 г. по приказу Анастасия патриарх Илия был низложен, и в Иерусалим были введены войска под командованием наместника Олимпия. Новым патриархом был

избран Иоанн III, один из диаконов Илии, к-рый согласился признать «Энотикон». Тем не менее вскоре после этого состоялось собрание монахов и епископата в большой базилике первомч. Стефана в окрестностях Иерусалима. На нем преобладали Савва Освященный и Феодосий Киновиярх, выйдя на амвон, провозгласили анафему всем, кто не признают 4 Вселенских Соборов, а также прошлым ересархам и Севиру (*Cyr. Scyth. Vita Sabae. S. 148–152*). Эта позиция вызвала всеобщее одобрение палестинцев, и тем самым ИПЦ вновь заявила о своей приверженности к православию. Патриарх Иоанн III, очевидно втайне согласный с архимандритами, не считал нужным противодействовать этому. Со своей стороны император Анастасий также решил временно прекратить дальнейшее давление на ИПЦ.

Смерть императора Анастасия 9 июля 518 г. положила конец успехам монофизитов. Новый император Юстин I объявил о поддержке православия, и уже 20 июля в К-поле состоялся Собор, признавший вероучение 4 Вселенских Соборов и объявивший о низложении Севира Антиохийского. Для ИПЦ офици. восстановление православия стало едва ли не формальностью. После того как возврат к поддержке Халкидонского Собора был провозглашен в К-поле, 6 авг. 518 г. в Иерусалиме был созван Собор из 33 епископов во главе с патриархом Иоанном III, к-рый подтвердил приверженность Церкви к халкидонскому вероучению (*Mansi. T. 8. P. 1065*). Изгнанный император Анастасием патриарх Илия I не успел узнать о торжестве своего дела — он умер 19 июля 518 г. (*Cyr. Scyth. Vita Sabae. S. 161–162*).

ИПЦ в эпоху имп. Юстиниана; оригенистские споры. После победы православия, в к-рой столь большую роль сыграли иерархи и монашество ИПЦ, получила новый импульс традиция тесного сотрудничества христиан Палестины и гос. власти Вост. Римской империи. Визант. императоры Юстин I (518–527) и Юстиниан I (527–565) на протяжении десятилетий уделяли большое внимание взаимоотношениям с ИПЦ, неизменно поддерживали св. места, строительство и проведение ремонта зданий для паломников. В кон. 20-х гг. император Феодора прислала в дар храму Гроба Господня золотой крест, украшенный дра-

гоценностями (*Joan. Malal. Chron. P. 423*). В 534 г., после освобождения ромеями Сев. Африки от вандалов, в Иерусалим были отосланы т. н. реликвии храма Соломона, к-рые, как считалось, были увезены в Рим императором Титом после разрушения Иерусалима в 70 г., а в 455 г. попали к разграбившим Рим вандалам (*Ios. Flav. De bell. VII 5; Procop. Bella. II 9; Ioan. Malal. Chron. P. 478–479; Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 17*).

Пресмником патриарха Иоанна III на Иерусалимском престоле стал Петр (524–552), происходивший из Элевтерополя. В 528–529 гг. Палестину потрясло крупнейшее восстание иудеев и самаритян. Подстрекаемые персами, к-рые в то время вели войну против Византии, восставшие обрушили свой гнев на мн. храмы и мон-ри. После того как восстание было подавлено, в 531 г. по поручению патриарха Петра прп. Савва Освященный, уже глубокий старец, отправился в К-поль ходатайствовать перед императором Юстинианом о денежной помощи для восстановления пострадавших святынь. Император поддержал реставрационную деятельность ИПЦ, а также распорядился выделить средства на укрепление важнейших палестинских монастырских стен и на завершение строительства большой базилики Пресв. Богородицы, к-рая была заложена в центре Иерусалима еще патриархом Илией I в нач. VI в. Базилика, получившая наименование «Новая», была освящена в 543 г. (*Cyr. Scyth. Vita Sabae. S. 173–179, 187–188; Procop. De aedificiis. V 6*). В это же время в числе проч. зданий была перестроена и базилика Рождества во Вифлееме, сильно пострадавшая от пожара в ходе восстания.

В мае—июле 536 г. в К-поле состоялся Собор, на к-ром под председательством патриарха Мины было достигнуто примирение между делегацией Римского престола и частью епископата с одной стороны и императором Юстинианом и его единомышленниками, к-рых рим. легаты подозревали в поддержке монофизитства, — с другой. Собор вновь осудил ересь Евтихия и Диоскора, Севира Антиохийского, Петра Апамейского, мон. Зооры, а также патриарха Анфима I К-польского, незадолго до этого низложенного за монофизитство. 19 сент. 536 г. в Иерусалиме состоялся еще один церковный Собор. В Иерусалим съехались 49 епископов и во





тиниана. Влияние Феодора позволяло оригенистам сравнительно успешно распространять

*Базлика
Рождества Христова
в Вифлееме. 30-е гг. VI в.*

свои взгляды и в т. ч. присутствовать в среде палестинского монашества. В нач. 537 г. борьбу с ними повел новый игу-

мене лавры св. Саввы Геласий, к-рый сумел изгнать оригенистов из своего и ряда др. мон-рей. Однако их оплотом оставалась Новая лавра, куда в это же время переехал из К-поля *Леонтий Византийский* († ок. 543), также сочувствовавший оригенизму, собравший вокруг себя значительное число последователей. В 542 г. Собор в Антиохии под председательством патриарха св. Ефрема осудил ряд сочинений Оригена, но в Палестине оригенисты принуждали патриарха Петра Иерусалимского порвать отношения со свт. Ефремом. Патриарх Петр совместно с игуменами лавры св. Саввы Геласием и мон-ря св. Феодосия Софронием на-

правили имп. Юстиниану прошение осудить оригенистов. В 543 г. император издал эдикт против оригенизма, поддержанный К-польским Собором. Архиеп. Феодор Аскида и др. столичные сторонники ереси были вынуждены согласиться с официальной позицией имп. власти. После 543 г. оригенисты Палестины на некоторое время покинули Новую лавру и ушли в пустыню, но через неск. лет, по-видимому, вернулись. Скорее всего их возвращение было связано с тем, что в сер. 40-х гг. VI в. положение Иерусалимского патриарха Петра и его архимандритов пошатнулось, поскольку в очередном прошении к Юстиниану они дерзнули выступить против осуждения «Трех Глав», к-рого император добивался от

В Палестине, где монашество жило напряженной аскетической и интеллектуальной жизнью, сложилась группа последователей учения Оригена о предсуществовании душ и об *апокатастасисе* (всеобщем спасении). Их прибежищем стал мон-рь Новая лавра, основанный прп. Саввой Освященным ок. 506 г. В 536 г. его игум. *Феодор Аскида* был отправлен в К-поль как представитель ИПЦ на Соборе, организованном патриархом Миной К-польским. Феодор остался в столице, быстро сделал карьеру при дворе и был рукоположен во архиепископа Кесарии Каппадокийской; ок. 20 лет он был одним из советников имп. Юс-

ном лавры св. Саввы стал оригенист Георгий, причем часть монахов, сторонников православия, покинула лавру. Георгий вскоре был обвинен в нечестии и смещен, но и его преемники по-прежнему благоволили к оригенизму.

В окт. 552 г. скончался патриарх Петр и оригенисты избрали из своей среды его преемником Макария, не согласовав кандидатуру с императором. В это же время депутация монахов — сторонников православия находилась в К-поле и предложила имп. Юстиниану избрать патриархом Евстохия, заведомо лояльного к властям. Юстиниан принял предложение православных, и Макарий был изгнан из Иерусалима, пробыв на Патриаршей кафедре менее 3 месяцев. В нач. 553 г. уже при полной поддержке светских властей патриарх Евстохий изгнал оригенистов из всех мон-рей. 21 февр. 553 г. в Новую лавру на их место были поселены 120 правосл. монахов (в т. ч. Кирилл Скифопольский).

На V Вселенском Соборе в 553 г. в К-поле патриарха Евстохия представлял еп. Дамиан Созусский; помимо него из ИПЦ присутствовали епископы Кесарии, Рафии и Тивериады, а также архимандриты мон-рей св. Феодосия и св. Саввы Руф и Конон (*Mansi*. Т. 9. Col. 191–194; ДВС. Т. 3. С. 294–298; *Bagatti*. 1971. P. 92–95). Собором были окончательно осуждены «Три Главы» и учение Оригена, что в тот момент было особенно важно для ИПЦ. Вскоре все решения V Вселенского Собора были подтверждены на Поместном Соборе в Иерусалиме.

Начало упадка Палестины во 2-й пол. VI — нач. VII в. С 40-х гг. VI в. Палестина и все страны Вост. Средиземноморья вступили в период экономического кризиса. В 542–543 гг. эпидемия чумы в регионе привела к резкому сокращению населения, а неск. последующих волн эпидемии сделали упадок необратимым (*Barsan. Quaest.* 569(566)). В этот период постепенно начинается запустение ряда городов и селений, некие прежде заселенные районы Палестины и Заиордания стали превращаться в пустыни. В 551 г. Палестина, как и большая часть районов вост. берега Средиземного м., пострадала от сильнейшего землетрясения. Многочисленные города и селения после него уже не восстанавливались. С сер. VI в. сокращается число известных



*Церковь св. Иоанна Предтечи
в Иерусалиме. V–VI вв.*

всей Церкви. В 545–546 гг. игум. Геласий совершил поездку в К-поль, чтобы оправдаться, но не был принят; он умер на обратном пути. В 547 г. игумен-

нам епископских кафедр ИПЦ. Если в Соборе 536 г. участвовали 59 епископов, то в связи с V Вселенским Собором 553 г. упоминались лишь 7 кафедр, включая Иерусалим. После сер. VI в. нет сведений о большинстве рядовых епархий ИПЦ, к-рые образовались в ранневизант. эпоху. С этого времени в течение неск. столетий в ИПЦ не проводилось общецерковных Поместных Соборов, поскольку, судя по всему, было 4–5 действующих епископов, и все вопросы церковной жизни могли быть решены на частных встречах или по переписке.

Тем не менее в сер. VI – нач. VII в. христ. культура Палестины сохраняла свое значение. В сер. VI в. в мон-ре аввы Сериды в Газе подвизался прп. *Варсонофий Великий*, к-рый не покидал своей келлии, но пользовался огромным авторитетом как среди монахов, так и среди мирян.



Мон-рь прп. *Георгия Хозевита* в Иудейской пустыне

В своих наставлениях он отвечал на множество вопросов самого разного рода, к-рые присылали ему паломники (Ibidem). Учеником прп. Варсонофия был прп. *Дорофей Газский* (2-я пол. VI в.), составивший сб. «Вопросы и ответы» преподобных Варсонофия Великого и Иоанна, послания, поучения и др. тексты, необходимые в жизни монашеских общин. Он выписывал правила монашеской жизни у отцов Церкви святителей Афанасия Великого, Василия Великого, Иоанна Златоуста. В 40–50-х гг. VI в. монахом лавры св. Саввы и Новой лавры был Кирилл (ок. 525 – после 557), уроженец Скифополя, свидетель борьбы Церкви с оригенизмом. Его перу принадлежат лучшие описания истории подвижничества в Палестине: Жития преподобных Евфимия Великого, Сав-

вы Освященного, Феодосия Великого, Иоанна Молчальника и др. Среди подвижников нач. VII в. наиболее известен прп. *Георгий Хозевит* (*Antonius Chozibita*. Vita S. Georgii Chozibitae / Ed. C. Houze // AnBoll. 1888. Vol. 7. P. 97–114, 336–359). С 80-х гг. VI до нач. VII в. мон-ри Палестины и св. места неоднократно посещал блж. *Иоанн Мосх* (ок. 550–619), подвизавшийся в Египте и на Синае. Его кн. «Луг духовный» (*Ioan. Mosch. Prat. spirit.*), посвященная подвижникам всего этого региона, имеет большое значение для традиций как палестинского монашества, так и всего христ. мира.

О патриархах ИПЦ этого периода сохранилось мало сведений. После того как в 563 или 564 г. Иерусалимский патриарх Евстохий был заперозрен имп. Юстинианом в оригенизме и низложен, на престол вернулся патриарх Макарий (564 – ок. 575), к-рый должен был публично отречься от связей с еретиками. Патриарх Амос (594–601) был, вероятно, монахом с Синае. При нем возник новый церковный конфликт: игум. Новой лавры Афанасий по неизвестной причине долго не хотел признавать Амоса патриархом, но после письменного увещевания, полученного от папы Римского св. Григория I Великого, примирился с ним (*Nau F. Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinaï? // Oriens Chr. 1902. Bd. 2. S. 87–88*). Взаимоотношения патриарха Амоса с нек-рыми др. монашескими общинами, видимо, так и не сложились. После его смерти имя патриарха не поминалось в диптихах среди Иерусалимских патриархов. Два следующих патриарха в отличие от большинства своих предшественников были выходцами не из Палестины, а из К-поля: Исихий (601–609) до Патриаршества был игуменом столичного мон-ря акимитов, а Захария (609–614) – одним из пресвитеров и скевофилаксом собора Св. Софии. Сведения о причинах их поставления на Иерусалимский престол отсутствуют.

VII век принес христианам Палестины невиданные ранее бедствия. В ходе продолжительной византийско-персид. войны (602–628) персы на нек-рое время овладели большими территориями на Ближ. Востоке (Сирией, Палестиной, Египтом, частью М. Азии). В кон. 613 г. персид. армия полководца Шахрбараза,

продвигаясь из Сирии на юг, овладела Кесарией Палестинской и рядом др. приморских портов. В нач. весны 614 г. Шахрбараз подошел к Иерусалиму и предложил жителям сдать город. Горожане во главе с патриархом Захарией согласились при условии сохранения их жизни и имущества, и в Иерусалим был введен персид. гарнизон. Однако затем последовали восстание части населения и резня персов. 15 апр. город был осажден персами и вскоре взят штурмом; население подверглось



Деталь колонны базилики (нач. V в.) у Овечьей купели (*Вифезовы*) в Иерусалиме

избиению. Большинство оставшихся в живых, в т. ч. патриарх Захария, были уведены в плен и расселены в Персидской Месопотамии; храм Гроба Господня был сожжен; мн. храмы и святыни сильно пострадали и впосл. более не восстанавливались. В Персию, ко двору шаха Хосрова II, были отправлены сокровища и церковные реликвии, в т. ч. Животворящее Древо Креста Господня (*Антиох Стратум.* 1909; Chron. Pasch. P. 704–705; *Antonius Chozibita*. 1888. P. 129–130; *Себеос.* 1862. С. 91; Chron Edess. P. 21–23; *Theoph.* Chron. P. 300–301). Две христ. реликвии, Св. копы и Св. губка, были вывезены из Иерусалима в К-поль и положены в соборе Св. Софии (Chron. Pasch. P. 705).

Вместе с Иерусалимом были разорены все мон-ри. Насельники большинства монастырей в окрестностях Иерусалима бежали в Заиорданье и Сиро-Аравийскую пустыню. Те, кому не удалось спастись в пустыне, погибли; их тела лежали непогребенными долгое время. Оставшаяся братия лавры св. Саввы 2 года жила в мон-ре аввы Афанасия и опасалась возвращаться в свою обитель. Братия мон-ря Хозива во главе с игум. Дорофеем жила в странноприимном доме в Иерихоне, в то время как прп. Георгий Хозевит переселился в Иеру-

салим, хотя затем воссоединился с братией и решил вернуться в лавру (*Antonius Chozibita*. 1888. P. 129–134; *Antiochus Sabbaita*. Epistola ad Eustathium // PG. 89. Col. 1424–1425; *Чумми*. 2007. С. 254–255).

В отсутствие патриарха управление ИПЦ взял на себя архим. Модест, настоятель мон-ря св. Феодосия, ранее бывший помощником патриарха Захарии. Одновременно персы доверили Модесту управление полуразрушенным Иерусалимом, поскольку гражданской светской администрации в городе к тому моменту не осталось. В последующие годы Модест постарался сделать все возможное для возрождения Иерусалима. Среди персов далеко не все приветствовали жестокое разграбление Св. града, а также участие в нем иудеев. Йездин, один из приближенных Хосрова II и казначей Персии, склонил шаха к тому, чтобы разрешить христианам восстановление храмов и издать запрет иудеям проживать в Иерусалиме. Из Персии на возрождение города поступили значительные денежные жертвования. Помощь пострадавшим жителям Палестины и ИПЦ оказывал Александрийский патриарх св. Иоанн III Милостивый, к-рый принял в Египте большое число беженцев из Палестины, организовывал выкуп пленников через епископов Ринокоруры, Синая и Амафунта Кипрского, отправлял в Иерусалим караваны со съестными припасами для разоренных войной жителей (*Leontios' von Neapolis* Leben des hl. Iohannes des Barmherzigen Erzbischofs von Alexandrien / Hrsg. H. Gelzer. Freiburg i. Br.; Lpz., 1893. S. 112; *Eutychn. Annales* // PG. 111. Col. 1084). Поддержку Модесту оказала также Армянская Апостольская Церковь через общины армян в Иерусалиме и в др. городах Ближ. Востока. Католикос армян Комитас вел переписку с Модестом по этим вопросам. В годы персид. оккупации Палестины мн. святые Иерусалима, и прежде всего храм Гроба Господня, были восстановлены.

В 628 г. визант. имп. Ираклий одержал победу над Персией. В 629–630 гг. в соответствии с условиями мирного договора персы вывели свои гарнизоны со всех оккупированных территорий, в т. ч. из Палестины. В 630 г. по договору с Шахрбаразом византийцам была возвращена святая — Животворящее Древо Крес-

та Господня; передача состоялась в г. Иераполе, где, возможно, присутствовал и имп. Ираклий. 21 марта 630 (или 631) г. в Иерусалиме состоялась торжественная церемония возвращения Креста Господня в храм Св. Гроба. Имп. Ираклий в сопровождении имп. Мартины прибыл в Св. град и возложил святыню на Голгофу. Жители Иерусалима приветствовали освобождение с пальмовыми ветвями в руках (*Georgio di Pissidia*. Poemi / Ed. A. Pertusi. Ettal, 1959; *Себеос*. 1862. С. 111–112; *Theoph. Chron.* P. 328; *Антиох Страпуз*. 1909. С. 65). Модест умер 17 дек. 631 г. в Созусе, по пути на новую встречу с имп. Ираклием.

30-е годы VII в. были омрачены для ИПЦ развитием споров вокруг ереси *моноэнергизма* и выросшего из него *монофелитства*. С 632 г. в эти споры был активно вовлечен ученый мон. Софроний из Дамаска, к-рый встречался с патриархами Киром Александрийским и Сергием К-польским и убеждал их отказаться от использования идеи моноэнергизма. В 634 г. Софроний неожиданно для сторонников ереси был избран на Патриарший престол ИПЦ. В Иерусалиме под его председательством был созван Собор, к-рый осудил моноэнергизм и утвердил соборное послание патриарха Софрония, где излагались богословские аргументы против моноэнергизма (*Sophr. Hieros. Ep. synod.*; *Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles*. Т. 3. Pt. 1. P. 365–376). Послание патриарха Софрония 634 г. в дальнейшем служило одним из главных обоснований православия в длительной борьбе с монофелитством; оно использовалось на Вселенском VI Соборе в К-поле в 681 г. (*Mansi*. Т. 11. Col. 461–510; ДВС. Т. 4. С. 140–163).

Ист.: *Euseb. Hist. eccl.*; *idem. De mart. Palaest.*; *idem. Chronici canones* // *Idem. Werke*. В., 1956². Т. 7: Die Chronik des Hieronymus / Hrsg. R. Helm; *idem. De laudibus Const.*; *Rufin. Hist. eccl.*; *Philost. Hist. eccl.*; *Socr. Schol. Hist. eccl.*; *Sozom. Hist. eccl.*; *Theodoret. Hist. eccl.*; *Theod. Lect. Eccl. hist.*; *Ioan. Malal. Chron.*; *Evagr. Schol. Hist. eccl.*; *Chron. Pasch.*; *Theoph. Chron.*; *Zach. Rheth. Hist. eccl.*; *Epiph. Adv. haer. [Panarion]*; *Себеос, en. История имп. Иракла / Пер. с арм. и примеч.*: К. П. Патканьян. СПб., 1862; *Ioan. Mosch. Prat. spirit.* (рус. пер.: *Иоанн Мосх. Луг духовный*); *Eutychn. Annales*; *Hieron. Ep.* 108 // PL. 22. Col. 878–906; *idem. Vita Hilar.*; *idem. Contr. Ioan. Hieros.*; *idem. Adv. Rufin.*; *idem. De vir. illustr.*; *idem. Dial. contr. Pelag.*; *Itiner. Burdigal.*; *Antonius Chozibita. Vita S. Georgii Chozibitae* / Ed. C. Houze // *AnBoll.* 1888. Т. 7. P. 95–144, 336–359; Паломничество по св. местам кон. IV в. / Изд., пер., предисл. и объясн.:

И. В. Помяловский. СПб., 1889. (ППС; Т. 7. Вып. 2(20)); Подвиги св. Модеста, архиеп. Иерусалимского / Изд.: Х. М. Лопарев. СПб., 1892. С. 15–55. (ЦДП; Вып. 91); *Vita Petri Iberi* // *Raabe R. Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kircheng- und Sittengeschichte des 5. Jh. Lpz.*, 1895. S. 3–146; *Iohannes Rufus. Plérophories* / Ed., trad. F. Nau. P., 1911. (PO; Т. 8. Fasc. 1); *Narratio de obitu Theodosii Hierosolymorum et Romani monachi* // *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum* / Ed. E. W. Brooks. P.; Lpz., 1907. Vol. 2. P. 18–27. (CSCO; 8. Syr. Ser. 3; 25); *Itinera Hierosolymitana saeculi IV–VIII* / Ed. P. Geyer. Vindobona, 1898; *Palladius. Lausiac.* 1904 (рус. пер.: *Палладий*. Лавсаик. СПб., 1873); *Antioch Strategius. La Prise de Jérusalem par les Perses en 614* / Ed. G. Garitte. Louvain, 1960. 2 vol. (CSCO; 202–203. Iber.; 11–12) (рус. пер.: *Антиох Страпуз*. Плениние Иерусалима / Изд.: Н. Я. Марр. СПб., 1909); Сборник палестинской и сирийской агиологии / Изд.: А. И. Паладиолу-Керамевс, пер.: В. В. Латышев. СПб., 1907. (ППС; Т. 19. Вып. 3(57)); *Athanasius Werke* / Hrsg. H.-G. Opitz. В.; Lpz., 1934–1935. Bd. 3. Tl. 1: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streitens, 318–328. Lfg. 1–2; *Cyr. Scyth. Vita Cyriaci.* *idem. Vita Euthym.*; *idem. Vita Sabae*; *idem. Vita Theod.*; *La vie prémetaphras-tique de S. Chariton* / Ed. G. Garitte // *Bull. de l'Inst. historique belge de Rome*. R.; Brussels, 1940/1941. Vol. 21. P. 5–50; *Le Calendrier Palestino-Géorgien du Sinaiticus 34 (X^e s.)* / Ed. G. Garitte. Brux., 1958; *Theodos. De situ Terrae Sanctae*; *Anon. Placent. Itinerarium*; *Dorothee de Gaza. Oeuvres spirituelles* / Éd. L. Regnault, J. de Préville. P., 1963; *Eger. Itiner.*; *Тер-Мкртчян Л. Х. Армянские источники о Палестине V–XVIII вв. М., 1991.*

Лит.: *Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles*; *Муравьев А. Н. История св. града Иерусалима от времен апостольских и до наших*. СПб., 1844. Ч. 1; *Couret A. La Palestine sous les empereurs grecs*, 326–636. Grenoble, 1869; *Bidez J., Parmentier L. La tradition manuscrite de la Vie de St. Théodore par Théodore, d'après le Patmiacus 273* // *BZ.* 1897. Bd. 6. S. 357–374; *Diekamp F. Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh. Münster*, 1899; *Génier R. Vie de St. Euthyme le Grand (377–473)*. P., 1909; *Латышев В. В. Заметки по палестинской и сирийской агиографии* // СИПШО. 1914. Т. 25. Вып. 1. С. 6–29; Вып. 2. С. 149–168; Вып. 3/4. С. 305–325; *Vincent L.-H., Abel F.-M. Jérusalem. P.* 1914–1926. Т. 2: Jérusalem Nouvelle. Fasc. 1–4; *Har-nack A., von. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jh. Lpz.*, 1924¹. Bd. 2. S. 630–655; *Chitty D. J. Monastery of St. Euthemius* // *PEFQSt.* 1932. Vol. 64. P. 188–203; *Abel F.-M. Géographie de la Palestine. P.* 1933–1938. 2 vol.; *idem. Histoire de la Palestine. P.* 1952; *Smith G. A. The Historical Geography of the Holy Land. L.* 1935²⁶; *Honigmann E. Journal of Jerusalem* // *DOP.* 1950. Vol. 5. P. 209–279; *Ehrhardt A. Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church. L.* 1953; *Jones A. H. M. The Later Roman Empire, 284–602. Oxf.*, 1964. 2 vol.; *Ovadiah A. Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land. Bonn.* 1970; *Bagatti B. The Church from the Gentiles in Palestine: History and Archaeology. Jerusalem*, 1971; *Simonetti M. La crisi ariana nel IV sec. R.*, 1975; *Пигулевская Н. В. Из истории социальных и религиозных движений в Палестине в римскую эпоху* // *Она же. Ближний Восток, Византия, славянс. Л.*, 1976. С. 94–110; *Wilkinson J. Jerusalem Pilgrims before the Crusades. Jerusalem*, 1977; *Gray P. T. R. The Defense of*

Chalcedon in the East (451–533). Leiden, 1979; Grant R. M. Eusebius as Church Historian. Oxf., 1980; Perrone L. La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Brescia, 1980; Hunt E. D. Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460. Oxf.; N. Y., 1982; Baldovin J. F. The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy. R., 1987. (OCA; 228); Williams R. Arius: Heresy and Tradition. L., 1987. P. 48–59; The Blessings of Pilgrimage / Ed. R. Ousterhout. Urbana, 1990; Hirschfeld Y. The Judean Desert Monasteries in Byzantine Period. New Haven, 1992; Флоровский. Вост. отцы IV в. 1992². С. 45–56; Clark E. A. The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate. Princeton, 1993; Taylor J. E. Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins. Oxf., 1993; Binns J. Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine (314–631). Oxf., 1994; Карпов. Соборы; Patrich J. Sabas — Leader of Palestinian Monasticism. Wash., 1995. (DOS; 32); Caesarea Maritima: A Retrospective after Two Millennia / Ed. A. Raban, K. G. Holm. Leiden; N. Y., 1996. (DMOA; 21); Кулаковский. История; Kalavrezou I. Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court // Byzantine Court Culture (829–1204). Wash., 1997. P. 53–79; Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, 1–XV Cent. / Ed. A. Kofsky, G. G. Stroumsa. Jerusalem, 1998; Грушевой А. Г. Нессанские папирусы: Оси, проблемы соц.-экономической и полит. истории Юж. Палестины IV–VII вв. // ППС. 1998. Т. 96(33). С. 5–118; он же. Обращение арабов в христианство у церковных авторов IV–VI вв. // Там же. Т. 98(35). С. 27–38; Belayche N. Iudaea-Palaestina: The Pagan Cults in Roman Palestine (II–IV Cent.). Tübingen, 2001; Беллев Л. А. Христ. древности: Введ. в сравн. изучение. СПб., 2000²; Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg i. Br., 2002. Bd. 2: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien von 451 bis 600; Klein H. A. Constantine, Helena and the Cult of the True Cross in Constantinople // Byzance et les reliques du Christ / Ed. J. Durand, B. Flusin. P., 2004. P. 31–60; Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms / Ed. O. Limor, G. G. Stroumsa. Turnhout, 2006; Чумми Д. Град Пустыни: Введ. в изуч. егип. и палест. монашества в христ. империи: Пер. с англ. СПб., 2007.

И. Н. Попов
Раннеарабская эпоха (634–1099).
Сохранение византийской традиции в Палестине VII–VIII вв. С 632 г. арабы-мусульмане начали завоевание Палестины, быстро продвигаясь в глубь визант. провинций. Уже в февр. 634 г. они прошли через Вадии-Араба, Негев и появились под Газой. Весной они принудили к сдаче Бостру. В июле арабы разбили визант. армию при Аджнадаине (локализация спорна, предположительно Юж. Палестина) и, передвигаясь по территории Палестины, разоряли незащищенные селения. В кон. 634 г. новая визант. армия вошла в долину Иордана у Скифополя (Бейсана) и стала теснить арабов, но в янв. 635 г. византийцы потерпели поражение

под Пеллой (Фихлем). После этого арабам сдались Тивериада и городки по берегам Иордана и Тивериадского оз. Часть сил арабов осадила Иерусалим, а их главные силы двинулись на Дамаск. Мобилизовав все силы гос-ва, имп. Ираклий весной 636 г. двинул навстречу арабам многочисленную армию. Мусульмане, оставляя занятые города, отошли в Заиорданье, к долине р. Ярмук, где в авг. 636 г. произошло решающее сражение, в к-ром византийцы вновь были разгромлены и потеряли возможность отстаивать свои владения в Сирии и Палестине.

Осенью 636 г. Иерусалим был снова осажден мусульманами; оборону города возглавил Иерусалимский



Купол скалы
 (Куббат-эс-Сахра)
 на Храмовой горе.
 Фотография. 1882 г.

патриарх свт. Софроний I, но положение Иерусалима, оставшегося без доставки продовольствия и помощи извне, было безнадежным. Зимой 637 г. Софроний принял решение сдать Иерусалим мусульманам. Примерно в это время в Палестину прибыл халиф Умар ибн аль-Хаттаб; иерусалимцы воспользовались случаем и потребовали, чтобы халиф принял капитуляцию и дал гарантии неприкосновенности жителей, их имущества, городских стен и церквей (*Eutych. Annales. Pars 2. P. 17–19; Медников. 1897. Т. 2. С. 268–270; Большаков. 1993. С. 72–74*). Пребывание Умара в Иерусалиме, встречи халифа с патриархом Софронием впоследствии упоминались во множестве легенд в христ. и мусульм. лит-ре. В частности, халифу приписывали формулировку т. н. договора Умара, определявшего права и обязанности иноверцев под мусульм. владычеством. В действительности текст «договора» является апокрифом, к-рый отражает реалии межконфессиональных отношений зрелого средневековья (*Медников. 1903. Т. 1. С. 519–525, 556–600*).

К кон. 30-х гг. VII в. в Палестине под властью византийцев оставалось лишь несколько прибрежных крепостей, к-рые благодаря поддержке с моря долго сопротивлялись арабам. В 638 г. арабы после длительной осады захватили Газу, причем ими были казнены 60 визант. солдат, упорно оборонявшихся и отказавшихся перейти в ислам (см. *Газские мученики*). Кесария Палестинская пала только в 640 г., Аскалон — в 644 г. Под мусульм. владычеством христиане получили статус *зиммиев* (покровительствуемых). Они сохранили свободу вероисповедания и значительную внутреннюю автономию своих общин в обмен на политическую лояльность к новым властям и уплату подушной подати (см. *Джизья*). В течение нескольких столетий после араб. завоевания хри-

стиане преобладали в населении Палестины. По приблизительным оценкам, даже к началу крестовых походов (кон. XI в.)

немусульмане составляли не более половины жителей Ближ. Востока. В то же время исламизация была серьезной проблемой для восточно-христ. общин: значительная часть христиан переходила в ислам, чтобы повысить свой социальный статус или избежать дискриминационного налогообложения. Др. фактором исламизации были смешанные браки, дети от к-рых также должны были становиться мусульманами.

Археологические изыскания последних десятилетий, проведенные в Палестине и Иордании, подтвердили почти повсеместное присутствие христиан в городах региона в VII–VIII вв.; в неизменном виде оставались визант. традиции градостроительства, ремесла, быт и культура. Сохранялись церковная организация и иные формы самоуправления христ. общин; строились и обновлялись храмы, к-рые украшали мозаики, почти неотличимые от визант. аналогов. Араб. завоевание с т. зр. археологии было незаметным. Известно неск. церквей в Заиорданье, освященных во 2-й пол. 30-х гг. VII в., т. е. в разгар мусульм. вторжения.



место Крещения на Иордане, и там, где более поздние паломники уже не отмечали христ. присутствия. Данные палом-

Октагон (II в.), включенный в структуру церкви (VI в.) в Гадаре

Христ. общины демонстрировали творческий потенциал и способности к экономическому развитию (MacAdam. 1994. P. 51; Zeyadeh. 1994. P. 118; Piccirilo. 1995. P. 48, 53–54). Наиболее известные архитектурные памятники Иордании. Так, в Герасе (Джараше) в нач. VII в. действовало свыше 15 церквей, к к-рым в эпоху Омейядов (до сер. VIII в.) добавилась только 1 мечеть. Мн. церкви Сев.-Зап. Иордании (в Капитолиаде, Ясиле) перестраивались в эпоху Халифата и продолжали использоваться до айюбидско-мамлюкского времени (XIII–XIV вв.). В Хирбат-эс-Самра под Герасой мозаики 3 церквей датируются нач. VIII в. Там же сохранилось ок. сотни христ. надгробных стел с надписями на греч. и араб. языках. В Гадаре найдена украшенная крестом греч. надпись 662 г. о восстановлении общественных терм, проведенном местным правителем-христианином Иоанном по воле халифа Муавии. В Мадабе греч. надписи с упоминанием епископов и строительной деятельности известны до 663 г. В Рамле, основанной араб. наместником в 717 г. в качестве новой столицы Палестины, христианами возвели 2 церкви (Griffith. 1992. Chap. 10. P. 357; MacAdam. 1994. P. 57–59, 72–74, 76, 82; Zeyadeh. 1994. P. 121–124).

Данные археологии об относительно благополучном положении христиан подтверждают свидетельства паломников из Зап. Европы, посещавших Св. землю: еп. Аркульфа (ок. 670), св. Виллибальда (20-е гг. VIII в.), Бернарда (60-е гг. IX в.). Паломники описывают богатые украшения храма Гроба Господня, золотые лампы над Св. Гробом и золотой крест, венчавший Кувуклию, церкви и монастыри в священных местах Палестины, включая Вифанию, Мамре, Елеонскую гору,

ников вместе с агиографической лит-рой ближневост. христиан свидетельствуют о продолжении традиций пустынножительства, сохранении в Св. земле мн. обителей.

Наряду с этим уже в VII — нач. VIII в. заметны черты упадка христ. общин. Мн. храмы, мон-ри, селения, включая епархиальные центры, прекратили существование после персид. или араб. завоеваний. В некоторых городах церкви были заброшены или переделаны в мечети и хозяйственные объекты. Так, в Фихле, столице араб. пров. Урдун, запущенность церквей контрастирует с данными о процветании города в целом. Наиболее отчетливо черты деградации проявились в районах у границ пустыни. При Омейядах резко падает плотность населения в Центр. Иордании. К кон. VII в. были заброшены селения в Негеве — Бир-эс-Саба (Беэр-Шева), Элуса, Нессана, знаменитая своим папирусным архивом, где сохранились греч. и араб. документы, последние из к-рых датируются 80-ми гг. VII в. (MacAdam. 1994; NEAENL. T. 1. P. 380; T. 3. P. 1145–1148).

После араб. завоевания ИПЦ пережила неск. сложных десятилетий. Патриарх Софроний умер вскоре после сдачи Иерусалима, и Патриарший престол, по свидетельству хрониста патриарха Евтихия Александрийского, 29 лет оставался вакантным (Eutychn. Annales. Pars. 2. P. 19). На пост местоблостителя претендовал еп. Ионнии (Яффы) Сергей, к-рый для укрепления своих позиций вступил в церковное общение с К-полем (где господствовало монофелитство). Это вызвало смущение среди палестинских христиан, в большинстве придерживавшихся православия. Ученик патриарха Софрония Стефан, еп. Доры, от имени палестинских епископов обратился за поддержкой в Рим и получил сан папского викария Палестины с правом низлагать епископов, поставлен-

ных еп. Сергием, если они не присоединятся к православию, и т. о. на некоторое время стал фактическим местоблостителем Иерусалимского престола. Делегация палестинских епископов и монахов во главе со Стефаном участвовала в Латеранском Соборе 649 г. в Риме, где было осуждено монофелитство. Соборным решением на пост местоблостителя Иерусалимского престола был поставлен Иоанн, еп. Филадельфии (Аммана), в помощь которому были назначены епископы заорданских городов Бакаты и Есевона и Георгий, игум. лавры св. Феодосия (Муравьев. 1844. Ч. 1. С. 302–305; Потулава. 1910. С. 40).

По сообщению летописи Евтихия, первый после долгого перерыва Иерусалимский патриарх был поставлен на 7-м году правления халифа Муавии (ок. 668) (Eutychn. Annales. Pars. 2. P. 38; Медников. 1897. Т. 2. С. 272), что соответствовало политике возвышения Иерусалима в противовес святыням недовольного к ним Хиджаза (Мекка и Медина), характерной для Омейядов. Евтихий ошибочно отождествил этого патриарха с Иоанном V; большинство историков считают, что это был Феодор. Однако статус Феодора остается неясным, т. к. в актах VI Вселенского Собора, состоявшегося в 681 г. в К-поле, он назван только «местоблостителем» Иерусалимского престола. На этом Соборе ИПЦ представляли священноинок Георгий (впосл. патриарх Антиохийский) и диак. Андрей (впосл. архиепископ Критский), к-рый принял монашество и до 685 г. подвизался в Иерусалиме. Делегация поддержала осуждение монофелитства. В 691–692 гг. Иерусалимский патриарх Анастасий II участвовал в Трулльском Соборе в К-поле.

ИПЦ, как и др. Церкви на территории Халифата, пользовалась относительной благосклонностью первых халифов династии Омейядов. В Дамаске при дворе халифов сложилась влиятельная группировка правосл. чиновников во главе с высокопоставленным чиновником Серджуном (Сергием) ибн Мансуром, которого агиографическая традиция считает отцом прп. Иоанна Дамаскина. В тот период светская элита христиан имела большее влияние, чем церковные иерархи. По сообщению визант. хрониста прп. Феофана Исповедника, когда халиф

Абд аль-Малик (685–705) ок. 690 г. захотел взять колонны Гефсиманской базилики в Иерусалиме для украшения одной из мечетей, Серджун и некий патрикий Клавсис, глава палестинских христиан, уговорили его не делать этого (*Theoph. Chron.* P. 365; *Муравьев*. 1844. Ч. 1. С. 310).

В нач. VIII в. отношение халифов к христианам ухудшилось. В этот период при постройке мечети в Рамле мусульмане изыали колонны, приготовленные христианами соседней Лидды для одной из церквей (*Медников*. 1903. Т. 1. С. 701). В правление халифа Умара II (717–720) произошло 1-е целенаправленное гонение на христиан. Им было запрещено строительство новых церквей, для них была введена особая одежда, поощрялись переходы зиммиев в ислам (Там же. С. 704–719). При халифе Язиде II в 724 г. уничтожили св. иконы в церквях (*Theoph. Chron.* P. 401–402). Открытые археологами мозаики нек-рых иорданских церквей носят следы иконоборческих повреждений, вполн. исправленных (*Piccirillo*. 1995. P. 48).

Начавшееся в 726 г. иконоборческое движение в Византии вызвало резкое неприятие на правосл. Ближ. Востоке. В Палестину бежали визант. монахи, спасаясь от гонений иконоборцев. В 50-х гг. VIII в., вероятно после иконоборческого Иерийского Собора 754 г., в Иерусалиме состоялся Собор под председательством патриарха Феодора I, на к-ром ИПЦ осудила иконоборчество (*Heffele, Leclercq. Hist. des Conciles.* Т. 3. Pt. 2. P. 676). В день Пятидесятницы 764 г. патриархи Александрии, Антиохии и Иерусалима по предварительному согласованию каждый в своем городе предали анафеме еп. Косму Епифанийского, примкнувшего к иконоборцам (*Theoph. Chron.* P. 433–434). В актах VII Вселенского Собора 787 г. сохранилось послание патриарха Феодора I Иерусалимского († после 767) к патриархам Александрии и Антиохии, в к-ром обосновывалось почитание мощей и икон (*Mansi.* Т. 12. Col. 1136 sq.; ДВС. Т. 4. С. 406–411). На Соборе присутствовали представители 3 вост. патриархов синкелл Иоанн и игум. Фома, поддержавшие соборные решения о восстановлении иконопочитания (*Муравьев*. 1844. Ч. 1. С. 319–322, 330, 334–337).

В VII–VIII вв. палестинские христиане еще сохраняли культурные

связи с Византией. Хотя большинство православных св. земли были не греками, а эллинизированными арамеями и арабами, языком христ. лит-ры оставался преимущественно греческий. Богослужение также велось на греческом и при необходимости дублировалось на сирийском. Мозаики палестинских церквей VIII в. представляют собой редкие образцы визант. изобразительного искусства, совр. иконоборческой эпохе, не оставившей аналогичных памятников в самой Византии. С Па-



военнопленными, не входившими в категорию зиммиев, либо мусульманами, принявшими христианство, что по законам шариата каралось смертью, либо в редких случаях добровольными мучениками, сознательно провоцировавшими мусульман, чтобы обрести мученический венец. Подобные примеры свидетельствуют о религ. сознании ближневост. христиан VII–VIII вв., намеренно шедших на смерть за правосл. веру. Это подтверждается и развитием монашеского движения, ко-

Лавра
прп. Саввы Освященного
в Иудейской пустыне

торое не многим уступало ранневизант. эпохе. Судя по письменным источникам, в Палестине сохранялось значительное

число монастырей (точные данные установить невозможно). Наряду с монастырями, находившимися в городах и густонаселенных сельских районах (в Лидде, Вифании, Самарии, Кане Галилейской, на горе Фавор, под Вифлеемом (мон-рь Пастырей) и др.), особое внимание паломников и агиографов привлекали удаленные обители Иудейской пустыни и долины Иордана. Центральное место среди них занимала лавра св. Саввы (Мар-Саба). Упоминаются также мон-ри св. Евфимия, св. Феодосия Киновиярха, св. Харитона и др., расположенные в том же горном массиве, между Иерусалимом и Мёртвым м. В долине Иордана известны мон-рь Иоанна Крестителя, где в нач. VIII в. насчитывалось до 20 монахов (*The Travel of Willibald.* 1969. P. 19), мон-рь св. Герасима, мон-рь Хозива в Вади-Кельг. Значительная часть иноков, в т. ч. группировавшихся вокруг лавры св. Саввы, жила уединенно в пещерах и келлиях и лишь по воскресеньям собиралась в монастырском храме. Основной источник по истории палестинского монашества VIII в. — Житие прп. Стефана Савваита (Старшего, или Чудотворца) (725–794), написанное его учеником Леонтием Савваитом в нач. IX в. Среди упоминаемых им монахов Иудейской пустыни фигурируют выходцы из Палестины, Заиордания, Египта, Юж. Сирии. Отдельную общину со своим пресвите-

лестинной связана значительная часть жизни прп. *Анастасия Синаита*, визант. богослова кон. VII в. Свт. Андрей Критский (ок. 660–740) 1-ю половину жизни провел на Ближ. Востоке, был секретарем местоблж. Иерусалимского престола. В лавре св. Саввы и в Иерусалиме прошли наиболее плодотворные годы жизни прп. Иоанна Дамаскина († ок. 750). Сводный брат прп. Иоанна Дамаскина прп. *Косма Маюмский*, также монах лавры св. Саввы Освященного и вполн. епископ Маюмы, оставил огромное поэтическое наследие. Прп. *Стефан Савваит* (Младший) и *Леонтий Савваит* на рубеже VIII и IX вв. создали ряд агиографических произведений о палестинских подвижниках и мучениках своего времени.

В VIII — нач. IX в. за веру пострадали и впоследствии были прославлены святые Михаил, монах лавры св. Саввы, казненный при халифе Абд аль-Малике, Христофор († 789), также монах лавры св. Саввы, Петр Капитолийский († 743), *Антоний-Равах* († 799 или 805) и др. Появление Сиро-Палестинских мучеников в эту эпоху в целом не противоречит тезису о веротерпимости властей Халифата. Большинство казненных христиан были либо византийскими



ром в лавре св. Саввы составляли сирозычные монахи. Житие св. Стефана содержит также сведения о конфликтах внутри монашеского сообщества, о выступлении новоначальных монахов против руководства лавры. Несмотря на отдельные нападения бедуинов, жизнь пустынных была относительно безопасна и выгодно отличалась от положения мирян, страдавших от поборов мусульм. властей (Лопарев. 1912. Т. 19. С. 17–18; Piccirillo. 1995. Р. 49). Сир. христиане свободно совершали паломничества в Иерусалим и на Синай, поддерживали торговые и культурные связи с Византией и даже с Зап. Средиземноморьем.

В VIII–IX вв. в лавре св. Саввы сложилась также крупная община груз. монахов, на основе к-рой выросла т. н. сабацминдская лит. школа. Ее видными деятелями стали представители рода Двали, прп. Иларион Грузин, Иоанн-Зосим, прп. Прохор Грузин, еп. Иона (Гедеванишвили), прот. Петр Кончовили и др. Сведения о деятельности грузин на Св. земле в период араб. господства сохранились в Житиях прп. Григория Хандзтийского (Ханцтели) (951; Hieros. Patr. 2, XII в.— Георгий Мерцале. 1911; ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 248–319) и прп. Илариона Грузина (991; Афонский сб.: НЦРГ. А 558, 1074 г.— ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 9–37). В лавре св. Саввы в этот период подвизались также ученики прп. Григория Ханцтели: Арсений (возможно, католикос Картли свт. Арсений I Великий) и Макари Летецели, к-рый в 864 г. переписал наиболее раннюю датированную груз. рукопись, *Синайский Многоглав* (Sinait. iber. 32–57–33). Груз. центры письменности существовали также в мон-рях св. Харитона (Старая лавра), Голгофа, прор. Самуила в Гефсимании и др.

С сер. VIII в. в жизни ближневост. христиан стали нарастать кризисные явления. Катастрофическое землетрясение в янв. 749 г. привело к разрушению мн. городов и мон-рей, к-рые более не восстанавливались. Жители покинули Герасу, Гадару и др. города и ряд селений. Сократилось храмовое строительство, понизился художественный уровень мозаик и «портится» язык надписей (MacAdam. 1994. Р. 57, 74–81; Zeyadeh. 1994. Р. 120). С нач. IX в. почти не появляется новых лит. произведений, выходит из употребления греч.

язык. Попытки объяснить упадок палестинского христианства фактом араб. завоевания в наст. время отвергнуты наукой ввиду очевидных свидетельств динамичного развития христ. общин в VII–VIII вв. Крайне негативную роль сыграли эпидемии, землетрясения, а также перенос столицы Халифата в Багдад в сер. VIII в., экспансия кочевых племен, экологический кризис на Ближ. Востоке, вызванный наступлением пустыни на плодородные районы. Однако все эти факторы также не могут рассматриваться как основные причины деградации христ. социума; упадок христ. общин, по всей видимости, связан с некими внутренними изменениями, однако совр. наука пока не в состоянии их определить (Piccirillo. 1995. Р. 53–55). Но можно утверждать, что кризис наступил неодномоментно. Еще во 2-й пол. VIII в. есть примеры строительной деятельности заиорданских христиан: обновление церквей в Умм-эр-Расасе в 756 г., в Мадабе в 767 г. (Ibid. Р. 47). После VIII в. подобных примеров уже не найти. Положение христиан усугубили политическая нестабильность в Халифате, неспособность властей поддерживать порядок и безопасность. Так, в сер. 90-х гг. VIII в. Палестина была опустошена междоусобной войной бедуинских племен. В марте 796 г. мятежные бедуины захватили лавру св. Саввы. 20 монахов были замучены, но не отдали грабителям сокровища мон-ря. Подобные бедствия повторились в 809 и 813 гг., в ходе гражданской войны, охватившей Халифат после смерти халифа Харуна ар-Рашида. В пустыне были разорены мон-ри св. Саввы, св. Евфимия Великого, св. Харитона, св. Феодосия Киновиарха. Смуты и потрясения вызвали массовую эмиграцию христиан из Палестины в Византию (Theoph. Chron. Р. 484, 499; Енуфаный. 1886. С. 128). Возможно, тогда Ближ. Восток покинули последние образованные носители греч. языка и визант. книжной культуры.

«Темные века» (IX–XI вв.). С уменьшением употребления греч. языка в Палестине с IX в. резко сократился круг источников, которые позволяют воссоздать историю ИПЦ. Все большее распространение в среде христиан получает арабский, и возникающий языковой барьер усугубляет культурную изоляцию палестинских христиан. Греч. авторы сер.

IX–XI в. почти ничего не пишут о Св. земле. Правосл. палестинские источники немногочисленны. Археологических памятников практически не сохранилось.

Есть основания предполагать, что в этот период на смену правосл. обществу, унаследовавшему традиции от христиан ранневизант. эпохи, приходит иная социальная общность с иной идентичностью. Изменились язык, мироощущение, социальные связи, экономика, тип расселения, христиане покинули мн. районы Заиордания, Хаурана и Юж. Палестины. Православные IX–XI вв. в отличие от своих предков ощущали себя частью не столько визант., сколько араб. мира. Арабизация поставила задачу перевода на араб. язык богослужения и основных христ. текстов. Этот процесс раньше всего начался в Палестине, где традиционно сосуществовали греч. и сир. литургии, и перевод богослужения на новый язык не представлял серьезной психологической проблемы. Работа по переводу христ. лит-ры на арабский шла прежде всего в мон-рях Юж. Палестины — лавре св. Саввы, св. Харитона и в Синайском мон-ре. В каждом из монастырей сложилась собственная школа араб. каллиграфии. Переводы Свящ. Писания, святоотеческой и аскетической лит-ры осуществлялись как с греч., так и с сир. языка. Считается, что самые ранние переводы восходят к 70-м гг. VIII в., а к нач. IX в. араб. христ. лит-ра уже сложилась как художественное явление (Griffith. 1988. Р. 17–20).

На протяжении следующих полутора столетий число христ. текстов на арабском быстро увеличивалось. Сохранилось ок. 60 рукописей IX–X вв. на т. н. старом южнопалестинском диалекте араб. языка. 90% рукописей представляют собой переводные книги, необходимые в церковном обиходе: 21 фрагмент Свящ. Писания и 35 рукописей гомилий, произведений житийной и святоотеческой лит-ры (Idem. 1992. Chap. VIII. Р. 122–123). Наряду с этим появляются оригинальные труды агиографического, апологетического и полемического характера (5–6 наименований). Их авторы стремились доказать правоту своей общины в отличие от др. христ. исповеданий и ислама. Культ правосл. святых, особенно мучеников, связанный тем или иным образом с Иерусалимом и лаврой





св. Саввы как с сакральными центрами ближневост. христианства, также должен был дать правосл. общине духовную опору в иноверном окружении.

Первым известным правосл. автором, к-рый начал писать на арабском, был уроженец Эдессы *Феодор Абу Курра*, монах лавры св. Саввы и впосл. епископ Харрана (Сирия). Ему принадлежит ключевая роль в оформлении новой арабо-христ. идентичности. Он написал неск. десятков богословских трактатов на сир., греч. и араб. языках, в к-рых излагал и отстаивал основы правосл. вероучения, в т. ч. актуальную тогда тему почитания икон. Мн. труды Феодора Абу Курры в средние века переводились на греч. и груз. языки. Среди переводчиков Феодора был Михаил (761–846), также монах лавры св. Саввы и синкелл Иерусалимского патриарха Фомы (807–821). Ок. 810 г. Михаил составил пособие по греч. грамматике и синтаксису, предназначенное для палестинских монахов, изучающих греч. язык как иностранный, что было частью общей работы по переложению на араб. язык христ. духовного наследия (Ibid. P. 124–128).

Среди др. правосл. книжников IX в. известны монах лавры св. Харитона Стефан из Рамлы, переписчик апологетического трактата, впосл. названного учеными «*Summa Theologiae Arabicae*» (877); монах лавры св. Саввы Антоний Давид Багдадский, переписавший в 885–886 гг. ряд житийных текстов по заказу сирийских монахов, которые тоже целенаправленно пополняли свою б-ку араб. книгами (Ibid. P. 123–124; Chap. XI. P. 7–19).

В IX–XI вв. продолжались интенсивные контакты между правосл. Церквами мусульм. мира. В палестинских монастырях встречались выходцы из Сирии, Месопотамии, Заиорданья. Ярким примером межцерковных связей может служить поставление в Иерусалиме в 907 г. выходца из Халеба Христула на Патриарший престол Александрии (*Eutych. Annales. Pars 2. P. 75; Медников. 1897. Т. 2. С. 288–289*). Иерусалимский патриарх Фома провел реконструкцию храма Гроба Господня на средства богатого егип. христианина Макария, возможно монофизита по исповеданию (*Eutych. Annales. Pars 2. P. 55; Медников. 1897. Т. 2. С. 280*). На Ближ. Востоке про-

должалось присутствие груз. монахов; мн. произведения сир. и араб. лит-ры раннего средневековья сохранились только в груз. переводах (*Griffith. 1988. P. 15–17; Idem. 1992. Chap. VIII. P. 125*).

Несмотря на возросшую изоляцию палестинского христианства от Византии и Запада, в Св. землю продолжали, как и раньше, приходить паломники, в частности Епифаний (нач. IX в.) и Никита, придворный клирик имп. Константина VII Багрянородного (сер. X в.).

В нач. IX в. франк. имп. Карл Великий активизировал ближневост. политику Запада. Хотя зап. средневек. хронисты и историки XIX в. преувеличивали количество франко-араб. дипломатических контактов и степень лат. влияния в Св. земле, связи между Ахеном и Иерусалимом, несомненно, существовали. К Св. Гробу поступала франк. милостыня; в Палестине нач. IX в. постоянно проживало сообщество лат. монахов. При Карле Великом в Иерусалиме были основаны ц. Марии Латинской, б-ка и гостиница для пилигримов из Зап. Европы, в к-рой останавливался паломник Бернард в 867 г. (*Дмитриевский. 1901. С. 63–64; Бартольд. 1966. С. 293; The Voyage of Bernard. 1969. P. 26*). В 808–809 гг. догматические нововведения живших в Палестине франк. монахов, включивших в Символ веры *Filioque*, вызвали резкие возражения монахов лавры св. Саввы. Латиняне апеллировали к Римскому папе; посольство в Рим готовилось и патриархом Фомой Иерусалимским, однако оно не состоялось из-за политических потрясений в Палестине после смерти халифа Харуна ар-Рашида (*Лопарев. 1910. Т. 17. С. 215; Бартольд. 1966. С. 291*).

Второй период иконоборчества в Византии (813–843) вызвал осуждение на правосл. Востоке. Лидер визант. иконопочитателей прп. *Феодор Студит* вел переписку с патриархом Фомой, к-рый в свою очередь обращался в К-поль к императору и патриарху, призывая отказаться от ереси. В 814 г. в Византию прибыли представители Иерусалимского патриарха прп. *Михаил Синкелл*, монахи Иов, Феодор и Феофан, к-рые выступили с обличением иконоборчества, за что подверглись многолетнему тюремному заключению (*Лопарев. 1910. Т. 17. С. 215–216*). После Торжества Православия (843)

Михаил, Феодор и Феофан остались в Византии, пополнив число палестинских монахов, осевших в К-поле. Колония эмигрантов из Св. земли в К-поле группировалась вокруг монастыря *Хора* (Кахрие-джами) и играла видную роль в культурном обмене между Византией и Палестиной. В ее среде предположительно были созданы такие лит. произведения, как апокрифическое послание 836 г. 3 вост. патриархов в защиту икон, Житие свт. Феодора Эдесского (сер. X в.) (*Griffith S. H. The «Life of Theodore of Edessa»: History, Hagiography, and Religious Apologetics in Mar Saba Monastery in Early Abbasid Times // The Sabaite Heritage. 2001. P. 147–169*). В 60–70-х гг. IX в. представители ИПЦ были вовлечены в споры о деле свт. *Фомы*, патриарха К-польского, однако не занимали по этому вопросу самостоятельной позиции.

К сер. X в. стало заметно некое возрастание визант. культурного влияния в Палестине. Это выразилось, в частности, в переработке патриаршего Типикона ИПЦ с включением в него литургических текстов к-польского происхождения. Богослужение в главных храмах Иерусалима велось, видимо, по-гречески (*Дмитриевский. 1901. С. 36, 40, 49, 63*). В 937 г. патриарх Феофилакт К-польский обратился к 3 вост. патриархам, в т. ч. к Христулу Иерусалимскому, с просьбой поминать его за богослужением, чего не делалось со времен Омейядов (*Eutych. Annales. Pars 2. P. 88; Медников. 1897. Т. 2. С. 294*).

Терпимое отношение властей Халифата к немусульм. подданным, характерное для первых всков ислама, с IX в. стало сменяться ужесточением конфессиональной политики. Периодически начал применяться запрет на строительство и расширение церквей. Во время анархии после смерти Харуна ар-Рашида патриарх Фома Иерусалимский осуществил несанкционированную перестройку купола храма Гроба Господня. После восстановления стабильной гос. власти патриарх был привлечен к ответственности за увеличение высоты купола и лишь с большим трудом сумел оправдаться (*Eutych. Annales. Pars 2. P. 55–56; Медников. 1903. Т. 1. С. 762–764; 1897. Т. 2. С. 279–282*). Систематические гонения на иноверцев были при халифе аль-Мутаваккиле (847–861) из





за полвека отодвинула свои границы на 200 км к востоку. Приток мусульм. беженцев с утраченных территорий еще

Мечеть (ок. 1892) на руинах ц. св. Иоанна Предтечи (XII в.) в Самарии

более обострил межконфессиональную обстановку на Ближ. Востоке. В такой ситуации конфликт Иерусалимского

династии Аббасидов, к-рый ввел для зиммиев особую одежду, предписал разрушить новопостроенные церкви и уволить христиан с гос. службы (Медников. 1903. Т. 1. С. 778–788).

В IX в. в ИПЦ вновь появились мученики. Мон. Георгий из Вифлеема, 27 лет подвизавшийся в лавре св. Саввы, был отправлен игуменом по монастырским делам в Сев. Африку, попал в Андалусию, где в 852 г. принял смерть вместе с *Кордовскими мучениками*. Абд аль-Масих ан-Наджрани, христианин по рождению, принявший ислам и потом вернувшийся в христианство, стал монахом лавры св. Саввы, затем игуменом Синайского мон-ря и в нач. 60-х гг. IX в. (датировка спорна) был казнен мусульм. наместником в Рамле по обвинению в вероотступничестве (Griffith. 1992. Chap. X. P. 331–374).

Со 2-й пол. IX в. в халифате Аббасидов начался упадок, ослабевал контроль над отдаленными провинциями. Палестина периодически попадала под власть местных полунезависимых правителей или входила в сферу влияния властителей Египта из династий Тулунидов (868–905) и Ихшидидов (935–969). В X в. страна неоднократно подвергалась опустошительным набегам аравийских карматов. Ослабление гос-ва провоцировало рост напряженности в межконфессиональных отношениях. В 923 г. прошла волна погромов правосл. церквей в Рамле, Аскалоне и Кесарии. Разрушенные церкви были отстроены, однако в 937 г. нападениям подверглись церкви Иерусалима, а в 940 г. была вторично уничтожена ц. Богородицы в Аскалоне, к-рую так и не разрешили восстановить (Eutykh. Annales. Pars 2. P. 82, 87; Yahya. 1909. P. 96; Медников. 1903. Т. 1. С. 810, 813; 1897. Т. 2. С. 293).

С сер. X в. Византия в ходе войн с сопредельными мусульм. гос-вами

патриарха Иоанна VII с мусульм. наместником Иерусалима привел к убийству патриарха и сожжению храма Гроба Господня в кон. мая 966 г. (Медников. 1903. Т. 1. С. 822–823; 1897. Т. 2. С. 338–342; Yahya. 1909. P. 124–125). Значительная часть поврежденный храма была вскоре восстановлена при поддержке христианина-яковита Али ибн Савара, советника тюрк. эмира Дамаска Альф Текина.

В 969 г. халифат Фатимидов подчинил себе Египет и вскоре стал самым сильным гос-вом на Ближ. Востоке. Неск. лет Фатимиды боролись за Палестину и Дамаск; ок. 978 г. эмир Альф Текин потерпел поражение, Али ибн Савар был убит, а Палестина и Юж. Сирия перешли под власть Фатимидов (Yahya. 1909. P. 154–155; Медников. 1903. Т. 1. С. 836). Первые фатимидские халифы, правившие в Египте, оказывали всемерное покровительство немусульм. общинам, особенно правосл. Халиф аль-Азиз был женат на правосл. египтянке и в 986 г. сделал Иерусалимским патриархом ее брата Ореста, а др. брата, Арсения, – митрополитом Каира (в 1000–1010 патриарх Александрийский). При патриархе Оресте трудами синкелла Садаки ибн Бишра было завершено восстановление храма Гроба Господня после пожара 966 г., лишь 2-скатная крыша была закончена позже (Медников. 1897. Т. 2. С. 342–343; Yahya. 1909. P. 125–126). Халиф аль-Хаким (996–1021) в 1000 г. направил патриарха Ореста послом в К-поль для мирных переговоров. После заключения мира Орест оставался в визант. столице, где и умер летом 1005 г. Управление делами ИПЦ перешло к его брату патриарху Арсению Александрийскому, который рукополагал в Палестину епископов и настоятелей монастырей. Ко-

гда зимой 1006/07 г. среди восточнохрист. Церквей возникли разногласия о вычислении даты Пасхи, патриарх Арсений заставил иерусалимцев принять ту дату, которую он считал правильной, несмотря на их возражения (Розен. 1883. С. 42, 45–46; Медников. 1903. Т. 1. С. 840).

Доминирующее влияние христиан и иудеев при дворе и в бюрократическом аппарате Египта вызывало недовольство мусульман в правление аль-Хакима. С нач. XI в. халиф стал проводить политику систематического давления на немусульм. общины: введение вновь для зиммиев отличительной одежды, изгнание христиан с чиновничьих постов, разрушение церквей и монастырей и конфискацию их имущества, запрет публичного празднования Крещения и Вербного воскресенья. Апогеем гонений аль-Хакима стало разрушение храма Гроба Господня в Иерусалиме, начатое в сент. 1009 г. Также были разрушены Сионская базилика над гробницей Богоматери и ряд др. храмов и мон-рей Палестины, Сирии и Египта. За этим последовало убийство патриарха Арсения Александрийского летом 1010 г. (Розен. 1883. С. 48; Yahya. 1909. P. 195–197; Медников. 1903. Т. 1. С. 850–857).

В 1010 г. Палестиной и Сирией завладел бедуинский вождь Муфарридж ибн аль-Джаррах, почти 3 года успешно противостоявший Фатимидам. Желая обезопасить свой тыл со стороны Византии, Муфарридж покровительствовал христианам: организовал выборы нового Иерусалимского патриарха Феофила (1012–1020), бывшего ранее епископом в Заиорданье, и содействовал началу реконструкции храма Св. Гроба. После смерти Муфарриджа и восстановления в Сирии власти Фатимидов патриарх Феофил бежал, но потом по приглашению властей вернулся в Иерусалим (Yahya. 1909. P. 201; Розен. 1883. С. 48, 49, 356–357). Хотя в Египте правосл. Церковь была почти полностью разгромлена, в Палестине аль-Хаким разрешил правосл. иметь патриарха. По смерти Феофила халиф назначил новым патриархом одного из своих греч. рабов – свящ. Никифора (1020–1048) (Yahya. 1909. P. 228; Розен. 1883. С. 60).

Фатимидские власти через патриарха Никифора налаживали отношения с Византией после смерти



аль-Хакима (1021). В 1023 г. его отправили с посольством в К-поль. Переговоры о мире между Византией и фатимидским Египтом затянулись; византийцы, в частности в 1032 г., добивались права назначения Иерусалимского патриарха и восстановления храма Гроба Господня. Мирное соглашение с Византией было заключено только в 1036/37 г. Визант. император получил возможность отстроить храм Гроба Господня в обмен на открытие мечети в К-поле. Реконструкция храма завершилась к 1048 г.; обновленная церковь вызвала восхищенные отзывы современников (Yahya. 1909. P. 243, 270; Медников. 1903. Т. 1. С. 859–860; Бартольд. 1966. С. 590–591). Тем временем христиане Палестины пережили еще одно бедствие: в 1033 г., при перестройке стен Иерусалима и Рамлы, было разобрано неск. церквей.

Укрепление связей ИПЦ с Византией привело к возрождению влияния греч. языка на жизнь Церкви в XI в. Хотя император так и не получил возможности назначать патриархов Св. града, нек-рые из предстоятелей ИПЦ 2-й пол. XI в. были греч. происхождения. Патриархи Евфимий I в 1082 г. и Симеон в 1094 г. участвовали в работе к-польского Патриаршего синода; патриарх Евфимий жил в Фессалонике, выполнял дипломатические поручения императора, состоял в переписке с визант. канонистом Никоном Черногорцем; патриарх Симеон писал по-гречески богословские трактаты (Nasrallah. Histoire. Vol. 3/1. P. 101). В агиографической лит-ре фигурируют греч. монахи, подвизавшиеся в монастырях Палестины (Jotischky. 2001. P. 89). Сохранилось неск. печатей XI в. с греч. надписями, принадлежавших Иерусалимским патриархам, палестинским епископам и др. клирикам, а также мон-рям (Laurent. 1965. P. 394–413).

Несмотря на тесные связи с К-полем, ИПЦ не приняла активного участия в полемике правосл. и лат. богословов, сопровождавшей Великую схизму 1054 г. Паломнические поездки западноевропейцев в Св. землю во 2-й пол. XI в. участились (есть предание о прибытии в Иерусалим в 1064, при патриархе Софронии II, 7 тыс. пилигримов из Германии во главе с 4 епископами). Иерусалимские патриархи не хотели осложнения отношений с лат. Церковью, что могло бы уменьшить по-

ток паломников и доходы от них (Pansimen. 1998. С. 58; Nasrallah. Histoire. Vol. 3/1. P. 43; Laurent. 1965. P. 395).

Наряду с греч. влиянием в Св. земле в XI в. усилилось груз. присутствие. В 30–50-х гг. XI в. в 3 км к западу от Иерусалима был построен *Крестовый мон-рь* (Св. Креста), ставший центром груз. монашеской колонии в Палестине. Обитель основана прп. *Прохором Грузином* по инициативе и при поддержке афонского сообщества груз. монахов (*Иверский мон-рь*) и царского семейства Багратиони. Сохранились рукописи, к-рые заказывал 1-й настоятель мон-ря прп. Прохор у груз. братии лавры св. Саввы, а также в одном из антиохийских мон-рей. С 1055 г. в Крестовом монастыре началось собственное книгописание (*Цагарели*. 1888. С. 90–93).

Арабоязычная христ. культура Палестины в X–XI вв. переживала некоторый упадок. Центры арабо-христ. лит. творчества сместились в визант. Антиохию и отчасти в мусульм. столицы, прежде всего в Каир. Среди немногих араб. писателей ИПЦ этого времени были еп. Сулейман аль-Газзи, поэт и богослов (ок. 2-й пол. XI в.); переводчик, богослов и полемист Антоний, монах лавры св. Саввы, а в посл. игумен мон-ря прп. Симеона Дивногорца близ Антиохии в Сирии (кон. X в.); автор гомилий мон. Михаил из мон-ря св. Харитона (датировка проблематична, между кон. IX и XI в.) (Nasrallah. Histoire. Т. 3/1. P. 273–289, 332–333; Vol. 3/2. P. 118–130).

Ограниченность источников не позволяет должным образом реконструировать историю ИПЦ IX–XI вв. Тем не менее, сопоставляя данные авторов IX в. (Епифания, Бернарда и др.) и наблюдения паломников нач. XII в. (Зевульфа, игум. Даниила), можно сделать вывод о явной тенденции к упадку палестинского христианства. Многие из церквей, существовавших в IX в. (ц. св. Стефана на горе Сион, Вознесения на Елеонской горе, церкви мон-ря Пастырей под Вифлеемом, св. Петра на сев. берегу Тивериадского оз. и др.), к XII в. были разрушены или покинуты. В пустыни пребывали Вифлеем, Назарет и Кана Галилейская, хотя стоявшие там мон-ри еще действовали. Не исключено, впрочем, что большая часть этих разрушений приходится на кон. XI в. и связана с походами сельджуков или крестоносцев. Однако лишь в редких случаях мож-

но установить точное время разрушения того или иного храма или мон-ря. Так, в гонение аль-Хакима 1009 г. были разорены среди проч. ц. вмч. Георгия в Лидде (в посл. восстановлена и вновь разрушена в 1099) и лавра св. Евфимия.

Историю палестинского монашества IX–XI вв. Ж. Насралла назвал «великой лакуной» (Nasrallah. Histoire. Vol. 3/1. P. 69). Последние подробные сведения о мон-рях сохранил лат. источник 808 г., из к-рого известно, что в лавре св. Саввы подвизались 150 ипоков, в мон-ре Иоанна Предтечи — 35, св. Харитона — 30 и св. Феодосия — 70 насельников; точность этих цифр сомнительна (Jotischky. 2001. P. 86). После разорения мон-рей пустыни в 809 г. информация о них сводится исключительно к колофонам рукописей. Лит. творчество и церковно-общественная жизнь продолжались гл. обр. в лаврах св. Саввы и св. Харитона. Др. обители (Иоанна Крестителя, св. Евфимия, св. Герасима) упоминаются в источниках крайне редко.

В 1071 г. в Сирию вторглись турки-сельджуки и установили там свою власть. В течение 30 лет Палестина была ареной борьбы Сельджукидов и Фатимидов и неоднократно переходила из рук в руки. Ситуацию усугубляли междоусобные раздоры сельджукских эмиров (Медников. 1903. Т. 1. С. 862–867; Runciman. 1968. Vol. 1. P. 76–78). В ходе войн 70-х гг. XI в. был частично разрушен груз. Крестовый мон-рь (Pahlitzsch. 1996. P. 36). Из-за смут и потрясений, охвативших Палестину, Иерусалимский патриарх Симеон, по словам лат. хронистов, в 90-х гг. XI в. покинул Св. град и нашел убежище на Кипре (Runciman. 1968. Vol. 1. P. 78).

Эпоха крестовых походов (1099–1260). Иерусалимское королевство крестоносцев (1099–1187). Вступление войска крестоносцев в Палестину весной 1099 г. вызвало обострение межконфессиональных отношений. Мусульмане Рамлы, покидая город перед приближением «франков», разрушили храм св. Георгия в соседней Лидде (Ibid. P. 277). 15 мая мусульманами были убиты 15 монахов лавры св. Саввы (Планк. 2000. С. 180). Правитель Иерусалима, за год до того снова захваченного Фатимидами, выдворил из города всех христиан для экономии припасов на случай осады. 7 июня крестоносцы подступили к городу,





лат. патриарха произошло при правосл. перво-святителе. После смерти патриарха Симеона был избран новый правосл.

*Храм Гроба Господня.
Вид с юга*

патриарх — Иоанн VIII, бывший епископ Тирский. По некоторым данным, избрание состоялось в Иерусалиме; неясно,

во владения Фатимидов и, вероятно, вполсл. стал Александрийским патриархом. В источниках упоминается также некий митрополит Тивериады, проживавший в 20-х гг. XII в. в изгнании в Византии (*Планк. 2000. С. 186*).

В то же время в Палестине при крестоносцах оставались некие правосл. архиереи. В паломнической литературе и различных документах XII в. фигурируют правосл. еп. Самуил, находившийся в Иерусалиме в 30-х гг., Мелетий, «архиепископ греков и сирийцев» Газы и Элевтерополя (упом. в 1173), не названные по именам епископы Лидды, Скифополя и Акры (Там же. С. 185; *Jotischky. 2001. Р. 91; Пуувар. 2002. С. 154–155*). Считается, что эти епископы выполняли вспомогательные функции при лат. архиереях Палестины: совершали богослужения по визант. обряду и рукополагали священников для местного арабо-христ. населения, но не обладали адм. властью (*Планк. 2000. С. 185; Jotischky. 2001. Р. 91–92*).

На фоне разрушения церковных структур ИПЦ контрастом стал расцвет палестинских мон-рей. В литературе встречаются утверждения, что к кон. XI в. за стенами Иерусалима оставалось только 2 действующих мон-ря: лавра св. Саввы и мон-рь Св. Креста (*Jotischky. 2001. Р. 85*). Однако это противоречит свидетельствам рус. паломника игум. Даниила (1106–1107), к-рый отмечал существование мон-рей св. Феодосия Киновиярха и св. Харитона в Иудейской пустыне и даже процветание мон-рей св. Иоанна Златоуста и св. Герасима (Каламон; Дайр-Хаджла) в долине Иордана. Различные источники подтверждают также наличие 3 мон-рей на горе Фавор (более поздние авторы говорят о 2 обителях) («Хождение» игумена Даниила. 2007. С. 49, 55, 59, 61; Путешествие Зевульфа. 1885. С. 286).

Иерусалимские короли терпимо относились к правосл. мон-рям и даже оказывали им покровительство. В отсутствие в Палестине правосл. патриархов игумен лавры св. Саввы выступал в роли председателя правосл. населения и духовенства, как явствует из описания Даниилом пасхальных торжеств 1107 г. в Иерусалиме. Благоприятное положение правосл. мон-рей отчасти объясняется некоторым несопадением принципов политики Папской курии и иерусалимских королей,

а 15 июля взяли его штурмом, в ходе к-рого перебили все оставшееся в Иерусалиме население.

В Палестине было создано Иерусалимское королевство, главное из всех гос-в крестоносцев на Ближ. Востоке. К сер. XII в., после неск. десятилетий экспансии, иерусалимским королям удалось распространить свою власть на палестинское побережье и земли Заиордания. Т. о., почти вся территория ИПЦ, за исключением Синая, оказалась под властью крестоносцев. Земли Палестины были разделены между европ. феодальной знатью, духовно-рыцарскими орденами, иерархами лат. Церкви. Местное население, включая христиан, оказалось в неполноправном положении. Приниженный статус правосл. христиан отразился и в церковной сфере. Сразу же по взятии Иерусалима лидеры крестоносцев организовали избрание лат. Иерусалимского патриарха. За этим последовали вытеснение правосл. церковной иерархии из Св. земли и замена ее лат. клиром, которому должны были подчиняться вост. христиане. В собственность Римско-католической Церкви перешли храм Гроба Господня и наиболее чтимые реликвии, в т. ч. частицы Животворящего Древа, изъятые у православных (*Раисимен. 1998. С. 69*).

По утверждению позднейших зап. хронистов, правосл. Иерусалимский патриарх Симеон скончался летом 1099 г. (практически одновременно со взятием Иерусалима крестоносцами), крестоносцы имели формальное право заместить пустующий Патриарший престол. Однако в правосл. историографии распространено мнение, что патриарх Симеон был жив еще в 1106 г. (в принадлежащем ему антилат. трактате об опресноках есть ссылка на документ 1105) (*Попов. 1903. Т. 1. С. 227–230; Планк. 2000. С. 188*). Т. е. избрание в Иерусалиме

но, как к этому отнеслись лат. власти и каким статусом обладал Иоанн (*Jotischky. 2001. Р. 91*). Так или иначе, в 1107–1108 гг. он переехал в визант. К-поль, где и оставался до кончины. Иоанн стал первым из сложившейся в К-поле группы правосл. Иерусалимских патриархов в изгнании. Визант. императоры придавали большое значение сохранению преемства правосл. патриархов Св. града как символу своих притязаний на покровительство палестинскому православию. Патриархи имели резиденцию в к-польском мон-ре св. Диомида; некоторые из них были крупными богословами и церковными деятелями, играли видную роль в визант. истории XII в. (*Планк. 2000. С. 187*). Патриархи Николай (1122–1156), Иоанн IX (1156–1157), Никифор II (1166–1171) участвовали в К-польских Соборах этого времени (*Nasrallah. Histoire. Т. 3/1. Р. 104–105*). Патриарх Леонтий II (1174/75–1185) был единственным предстоятелем ИПЦ, который в то время попытался осуществить пастырское служение в Св. земле. Он прибыл в Иерусалим, но не был допущен лат. властями к служению в храме Гроба Господня и мог посещать храм лишь как простой паломник. Патриарх поселился в Вифлееме, где было неск. покушений на его жизнь. Эмир Дамаска предлагал Леонтию переселиться в его владения, но патриарх отклонил это приглашение. Только по настойчивому призыву визант. имп. Мануила I Комнина, не желая провоцировать межконфессиональные столкновения в Палестине, Леонтий вернулся в К-поль (Из жизни патриарха Леонтия. 1889. С. XXV–XXXVII; *Планк. 2000. С. 187–188*). Мн. правосл. епископы ИПЦ в XII в. также были вынуждены покинуть свои кафедры. Известно, что Савва, митр. Кесарии Палестинской, захваченной в 1101 г. кор. Балдуином I, переехал

заинтересованных в поддержании дружественных отношений с Византией. Император Мануил I Комнин, стремившийся выступать покровителем православия, получил возможность вкладывать большие средства в восстановление и украшение палестинских обителей. Кроме того, не возникло конкуренции между лат. и правосл. монахами, поскольку католические монастыри учреждались в окрестностях Иерусалима либо в Галилее, в густонаселенных сельских районах; православным была оставлена Иудейская пустыня (*Jotischky*. 2001. Р. 93).

По свидетельству визант. паломника Иоанна Фоки, к 80-м гг. XII в. в Св. земле в дополнение к упомянутым выше были восстановлены монастыри пророка Илии между Иерусалимом и Вифлеемом, лавра св. Евфимия, монастырь Хозива, монастыри св. Герасима и Иоанна Предтечи у Иордана, монастырь пророка Илии на горе Фавор (соседний монастырь Преображения перешел в руки католиков). В кон. XII в. правосл. монахи из Калабрии возродили монастырь пророка Илии на горе Кармель над Хайфой, однако позднее в нем поселились лат. монахи (возможно, какое-то время они жили вместе с православными по одному уставу) (*Иоанна Фоки* Сказание. 1889. С. 46–47, 50–52; *Jotischky*. 2001. Р. 93). Археологические исследования подтвердили перестройку монастырей Хозива и св. Герасима, украшенных в то время новыми росписями. В монастыре св. Герасима сохранилась греч. надпись о восстановлении обители в Патриаршество Иоанна (предположительно Иоанна IX), при игумене Иакове. Араб. надписи из этих же монастырей содержат имена мастеров, участвовавших в перестройке (*Sharon*. 2004. Р. 50–52).

В монастырях собирались иноки из разных стран правосл. мира; большинство были греками, росло количество груз. монахов; есть данные об учреждении в Палестине в 20-х гг. XII в. груз. жен. монастыря (*Pahlitzsch*. 1996. Р. 36). В палестинских обителях пребывали также выходцы из слав. земель, о чем свидетельствует, напр., Житие св. Евфросинии Полоцкой. О рус. монахах в Палестине рассказывается также в Житии св. Саввы, архиеп. Сербского, написанном его учеником иером. *Доментианом*, в эпизоде, посвященном 1-му хождению святителя в Св. землю (1229). В монастыре св. Саввы Освящен-

ного он остановился «у святого Михаила, в русском монастыре, вблизи великой церкви», который в литургии трактуется как «малый» национальный монастырь в составе лаврского комплекса (*Доментиан*. Житие святого Саввы / Предговор, перевод дела и комментарии д-р. Л. Јухас-Георгиевска. Београд, 2001. С. 297, 479; *Marković M.* Прво путовање святого Савве у Палестину // Зограф: Часопис за средњовековну уметност. Београд, 2002/2003. № 29. С. 71–72). Упоминается даже присутствие в лавре св. Саввы сообщества «франкских» монахов, составлявших одну из неск. автономных этнических групп сельских монастырей. Историки отмечают влияние визант. монашеской традиции на католическое монашество Иерусалимского королевства



нововерцев перед властями королевства. Местные христиане занимали низшие уровни гос. аппарата — посты писцов и драгоманов (переводчиков). Наряду с этим некоторые православные сумели достичь видного положения при дворе, прежде всего в качестве врачей (*Rose*. 1992. Р. 240–241; *Планк*. 2000. С. 184; *Пушар*. 2002. С. 151–157). Богослужение в правосл. общинах шло по визант. обряду. Священники, выходцы из той же арабо-правосл. среды, рукополагались немногими правосл. епископами, оставшимися в Палестине. Из литургических текстов того времени явствует, что православные поминали за богослужением изгнанных правосл. патриархов и игнорировали лат. патриархов (*Планк*. 2000. С. 183–184). В условиях культурно-бытового отчуждения между пришлым «франкским» и коренным араб. населением Ближ. Востока

Правосл. престол на Голгофе в храме Гроба Господня

(*Jotischky*. 2001. Р. 93). Монахи получали богатые вклады из Византии, Грузии и др. стран; эти средства позволили обителям приобрести значительные земельные владения в различных местностях, и особенно в долине Иордана. Известны документы о пожаловании деревень лавре св. Саввы иерусалимской кор. Мелисандой (1131–1153), а также о сделках с земельной собственностью обителей. По свидетельству Иоанна Фоки, долина Иордана была покрыта садами, находившимися в совместном пользовании монастырей Иудейской пустыни (*Иоанна Фоки* Сказание. 1889. С. 49; *Pahlitzsch*. 1996. Р. 36–37; *Jotischky*. 2001. Р. 90, 92; *Frenkel*. 2001. Р. 111–112).

Правосл. население Палестины при крестоносцах сохраняло почти ту же степень автономии, что и при мусульманах. Сельские общины и правосл. кварталы в городах возглавляли видные миряне — «раисы» (араб. «раис» — глава, предводитель). Они решали внутриобщинные правовые вопросы и представляли своих еди-

латиняне мало интересовались внутренней жизнью подвластных им православных. Католические епископы довольствовались формальным выражением покорности и уплатой десятины местным населением, при этом часто не вполне представляя его культурно-религ. ориентацию (*Griffith*. 1992. Chap. XI. Р. 19; *Планк*. 2000. С. 186).

Помимо приходских священников и монахов Иудейской пустыни в правосл. духовенстве Палестины выделилась группа клириков, постоянно служивших в храме Гроба Господня и занимавших видное место в иерархии правосл. общества. Лат. патриархи, завладев главной святыней Иерусалима, тем не менее допустили в ограниченных масштабах богослужение в храме православных, а также клириков ряда нехалкидонских Церквей, которых считывали склонить к уни. В храме появились участки, принадлежавшие армянам, сирояковитам и несторианам.

Междувластие (1187–1260). 4 июля 1187 г. в битве при Хаттине егип. султан династии Айюбидов Салах ад-Дин уничтожил армию крестоносцев, после чего быстро ов-



ладел почти всей территорией Иерусалимского королевства. По свидетельству ряда источников, православные Иерусалима приветствовали возвращение мусульм. власти и даже готовы были открыть ворота армии Салах ад-Дина. Иерусалим сдался мусульманам в нояб. 1187 г. после непродолжительной осады; «франкское» население было изгнано из города. В 1189–1192 гг. западноевроп. монархи предприняли 3-й крестовый поход в Палестину, однако отвоевали лишь узкую полосу побережья и не смогли вернуть Св. град. Иерусалимское королевство, столица к-рого была перенесена в Акру, просуществовало еще столетие, но большая часть Палестины и Заиорданье оставались в руках мусульман.

Изгнание латинян дало ИПЦ возможность восстановить утраченные позиции у св. мест. Визант. имп. Исаак II Ангел (1185–1195) вел переговоры с Салах ад-Дином о передаче палестинских святынь в безраздельное владение ИПЦ и об установлении права императора назначать Иерусалимского патриарха. Требования Византии успеха не имели; Салах ад-Дин оставил все эти прерогативы за собой. Помимо православных, вернувших себе основное пространство храма Гроба Господня (базилику Воскресения) и ряд др. участков храмового комплекса, владения в храме сохранили армяне, сиро-яковиты и несториане. Кроме того, Айюбиды выделили участки для егип. подданных — коптов, вслед за к-рыми в Иерусалиме появились и эфиопы. В рамках правосл. общины в Палестине все большую роль стали играть грузины, также получившие собственные территории в храме Гроба Господня. Еще в 1178–1184 гг. в Иерусалиме подвизался оставивший груз. Патриарший престол католикос-патриарх Грузии *Николай I (Гулаберисдзе)*. Царица Грузии св. *Тамара* (1184–1207/13) поддерживала дружественные отношения с Айюбидами и активно финансировала груз. мон-ри в Св. земле. В ситуации, когда латиняне были изгнаны из Иерусалима, а Византия слабела, Грузинское царство претендовало на роль главного покровителя правосл. Востока. С Иерусалимом связана одна из версий, касающихся места захоронения мощей св. Тамары. Так, в письме рыцаря Г. де Буа (Cod. Paris. lat. 5137), на-

правленном архиеп. Безансонскому Амадею де Тремеле, вероятно, в 1220–1222 гг., указывается, что перед нашествием монголов на Грузию (1220) сын св. Тамары груз. царь Георгий IV Лаша (1213–1222) перенес, согласно завещанию матери, ее мощи из мон-ря *Гелати* в Иерусалим и упокоил в одном из близлежащих мон-рей (*Чачанидзе В.* Петр Ивер и археол. раскопки груз. монастыря в Иерусалиме. Тбилиси, 1977. С. 31–38, 188–199).

В 1193 г., после заключения мира с крестоносцами, Айюбиды допустили к богослужению в храме даже католич. клириков (*Rose.* 1992. Р. 239–249; *Pahlitzsch.* 1996. Р. 37–39). В этот период в храме Гроба Господня в общих чертах сложилась сохраняющаяся до наст. времени ситуация соседства и соперничества христ. исповеданий, отношения общин регулируются светской иновенной властью. По непонятным причинам правосл. Иерусалимские патриархи кон. XII в. предпочитали оставаться в К-поле. Патриарх Досифей I (ок. 1185–1189), получивший сан с согласия имп. Исаака II Ангела, в 1189 г. был выдвинут на вдовствующую К-польскую кафедру, однако вскоре низложен церковным Собором из-за нарушения канонического права. Его преемник Марк II Катафлор (1190–1195) скорее всего также проживал в К-поле. Первым патриархом, пребывавшим в Св. земле, стал Евфимий II, бежавший из К-поля после захвата его крестоносцами в 1204 г. и предположительно возведенный на Патриарший престол уже в Иерусалиме. Патриарх Евфимий, вероятно, поддерживал план 5-го крестового похода (1217–1221) и был связан с крестоносцами Акры. Крестовый поход спровоцировал гонения на христиан во владениях Айюбидов, и с этим связано бегство патриарха в синайский мон-рь в мц. Екатерины, где он скончался в дек. 1223 г. (В. Грюмель предлагает дату 1230; *Grumel.* 1962. Р. 197–198; *Rose.* 1992. Р. 241).

В 1229 г. герм. имп. Фридриху II Штауфену удалось заключить договор с Айюбидами о возвращении крестоносцам Иерусалима, Вифлеема и узкого коридора местности, соединяющего их с побережьем. При этом оговаривалось сохранение мусульм. присутствия в Св. граде, в частности на Храмовой горе, а также запрет возведения в городе оборонительных сооружений. Положение

вернувшихся «франков» в Иерусалиме было весьма шатким; лат. Иерусалимский патриарх оставался в Акре. Положение ИПЦ не изменилось.

Патриарх Афанасий II Иерусалимский (предположительно выходец с Балкан) поддерживал тесные контакты со всем правосл. миром. Известны его переписка с К-польским патриархом по вопросам обрядовых расхождений православных с латинянами, участие в утверждении автокефалии Болгарской Православной Церкви в 1235 г. В 1229 и 1234–1235 гг. Св. землю посещал свт. Савва I, архиеп. Сербский, друживший с патриархом Афанасием и игуменом лавры св. Саввы Николаем. Житие свт. Саввы Сербского сохранило подробную информацию о положении ближневост. Православия в 1-й трети XIII в. Свт. Савва делал богатые вклады в палестинские мон-ри и св. места, основал неск. мон-рей, в т. ч. обитель в Акре, к-рая должна была служить гостиницей для правосл. паломников. Покровительствуя правосл. обителям на Св. земле, свт. Савва продолжил политику отца — вел. жупана Стефана Немани (см. *Симеон Мироточивый*, прп.). Согласно Житию последнего, написанному в нач. XIII в. его сыном св. кор. Стефаном Первовенчанным, серб. правитель еще до принятия монашеского пострига (1196) «угодником Его дары всилаше, почвьн от великие цркви Господьне, еже въ Иерусалиме и святаго Иоанна Предтече (храм на месте дома Захарии в Иерусалиме.— *Авт.*)» (*Стефан Первовенчани.* Сабрана дела / Предговор, перевод дела и комментарии др. Љ. Јухас-Георгиевска. Београд, 1999. С. 42, 154). На Афоне в среде серб. монашества, вероятно еще с XIII в., существовало легендарное предание, зафиксированное в XV в. неизвестным рус. паломником, о том, что св. Савва Освященный перед смертью завещал ученикам передать св. Савве Сербскому, когда тот «по неколицех летех» придет в обитель, его благословение: «...икону Пречистую, да паломку (посох), да ножик» (*Федорова И. В.* «От Странника»: Путев. по Св. Земле и Афону в сборнике книгописца Ефросина // КЦДР: Кирилло-Белозерский мон-рь. СПб., 2008. С. 185, 191–192). Неоднократно упоминаемые в Житии св. Саввы богослужения патриарха Афанасия II в храме Гроба Господня, а также основание свт.



Саввой совместно с патриархом и игуменом лавры св. Саввы мон-ря св. ап. Иоанна Богослова на горе Сион в Иерусалиме свидетельствуют о прочных позициях ИПЦ во время 2-го периода правления крестоносцев.

С кон. 30-х гг. XIII в. ситуация в Палестине изменилась к худшему. Иерусалим стал объектом военного противостояния крестоносцев и мусульман, неск. раз переходил из рук в руки. Политическая нестабильность привела к исходу значительной части христ. населения из Св.



Остатки ц. Св. Сиона (XII в.)
и Сионская горница (XII–XIV вв.)

града. 23 авг. 1244 г. войско хорезмийцев, союзников егип. султана, взяло Иерусалим штурмом. И католики и православные пытались найти убежище в храме Гроба Господня, но были перебиты. Среди погибших был патриарх свт. Афанасий II (Путешествие св. Саввы. 1884. С. 1–4, 17–21, 30–39; *Pahlitzsch*. 1996; *Idem*. 2003. Р. 39).

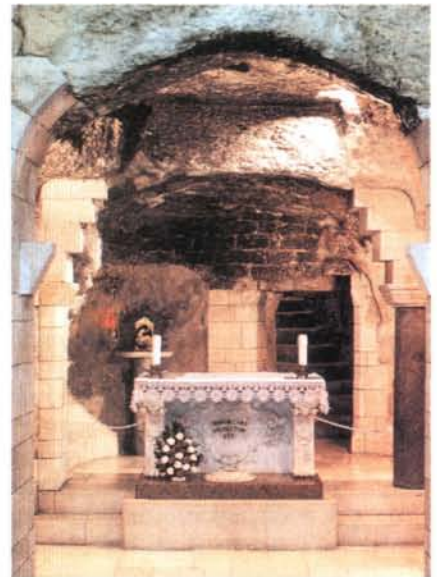
Ситуация вновь изменилась с приходом на Ближ. Восток монголов. Хан Хулагу, возглавлявший монг. поход на Ближ. Восток (1256–1260), и его окружение были настроены антимусульмански и покровительствовали христианам. Вступление монголов в Дамаск (март 1260) положило конец правлению династии Айюбидов. Однако мамлюки, правившие Египтом с 1250 г., отказались подчиниться монголам, а в сент. 1260 г. в сражении у Айн-Джалута в Галилее одержали над ними победу и вскоре распространили свою власть на всю Палестину и Сирию.

Эпоха крестовых походов, отмеченная военно-политической неста-

бильностью и сложными отношениями правосл. общины как с крестоносцами, так и с мусульманами, не была благоприятной для культурного развития вост. христиан. Лит. деятельность православных сосредоточилась гл. обр. в мон-рях. Основной идеей монашества в Палестине XII в. было возрождение традиций ранневизант. монашества, что приводило к попыткам копирования всего, что было известно о жизни мон-рей IV–VII вв., вплоть до ее незначительных деталей (одежда, утварь, повседневный обиход). Книжники переписывали сочинения отцов Церкви, деяния Соборов, литургические тексты. Особое место в лит. деятельности занимала антилат. полемика. Мон-ри не только сохраняли правосл. церковно-литургическую и культурную традицию, но и отстаивали постулаты правосл. учения в спорах с латинянами (*Jotischky*. 2001. Р. 91–92).

Оригинальное лит. творчество православных связано прежде всего с именами Иерусалимских патриархов, многие из к-рых были крупными церковными писателями. Визант. богословы того времени активно занимались осмыслением доктринальных расхождений вост. и зап. христианства. Патриархам Симеону II и Иоанну VIII принадлежат антилат. полемические трактаты об опресноках. Иоанн VIII подготовил также греч. перевод араб. Жития св. Иоанна Дамаскина. Св. Афанасий II был автором многочисленных проповедей, вскоре переведенных с греч. на араб. язык и сохранившихся во множестве списков (*Nasrallah*. Histoire. Т. 3/1. Р. 101–107; *Paucimem*. 1998. С. 61–62; *Pahlitzsch*. 1996. Р. 473–474).

Правление мамлюков (1260–1517). Отразив натиск монголов, Мамлюкский султанат почти на 250 лет утвердил свою гегемонию на Ближ. Востоке. Это было временем наибольшего упадка православия в Сирии и Палестине. Для религ. политики мамлюков было характерно значительно более жесткое подавление немусульм. общин, чем при прежних династиях. Это объяснялось в первую очередь последствиями крестовых походов и обстановки многолетнего джихада. В первые десятилетия мамлюкской власти, при султанах Бейбарсе (1260–1277) и его преемниках, продолжалось вооруженное противостояние с крестоносцами, завершившееся взя-



Крипта базилики Благовещения
в Назарете (IV в.; совр. вид. 1955–1969)

тием в 1291 г. Акры и др. прибрежных крепостей крестоносцев. Разгром крестоносцев произвел большой резонанс в арабо-христ. среде и нашел отражение в колофонах целого ряда араб. рукописей (*Nasrallah*. Histoire. Т. 3/2. Р. 50–51). В ходе этих войн значительные жертвы приходились на долю христ. населения. Христиане подвергались преследованиям и в др. районах мамлюкских владений. Так, в 1263 г. Бейбарс повелел разрушить храм Благовещения в Назарете и лат. мон-рь в Вифлееме. После падения Акры мамлюки долго ожидали новой экспедиции европ. рыцарей и, чтобы противостоять крестоносцам, мусульм. власти разрушили большинство прибрежных городов и укреплений, в т. ч. Аскалон, Кесарию и Акру. В Зап. Европе периодически строились проекты новых крестовых походов. Одной из таких операций стал набег кипрского кор. Петра Лузиньяна на Александрию в 1365 г., спровоцировавший очередные гонения на православных в мамлюкском гос-ве.

Наиболее жестокие репрессии против немусульман прошли в 1301, 1354 и 1419 гг. Зиммиев изгоняли с гос. службы, им предписывалось носить отличительную одежду, не водить дома выше мусульманских, подлежали разрушению новопостроенные церкви. Социально-политическая дискриминация христиан усугублялась общим кризисом земледельческого хозяйства на Ближ. Востоке, вызванным как экологическими причинами, так и экспансией



бедуинских племен. Продолжались опустынивание земель, прежде пригодных для сельского хозяйства, и постепенный исход христ. населения из Юж. Палестины и Заиорданья. Уцелевшие христ. общины архайзировались, воспроизводя родоплеменные структуры по бедуинскому образцу. ИПЦ постепенно утрачивала контакты с христианами удаленных горных и пустынных районов, территория, на к-рой действовали церковные институты, уменьшалась.

Исключением на этом фоне стал подъем ряда городских центров Юж. Заиорданья, прежде всего Керака (Эль-Карака) и Шаубака. Керак был одним из важнейших адм. центров мамлюкского гос-ва; в обоих городах было многочисленное христ. население, из этой среды выдвинулись некоторые церковные иерархи и ученые. Исследователи выделяют Керакскую медицинскую школу XIII–XIV вв., представители к-рой были придворными врачами мамлюкской элиты (*Nasrallah. Histoire. T. 3/2. P. 99, 108–110; Панченко. 2006. С. 22–23*).

Общий упадок палестинского православия сказался на судьбе мон-рей. Мн. обители были разорены и покинуты в ходе войн: в 1183 г. подвергся нападению правосл. мон-рь на горе Фавор, в 1187 г. — мон-рь св. Евфимия Великого (*Jotischky. 2001. P. 85*). Как мусульм. духовный противовес мон-рям Иудейской пустыни султаны основали в этом районе суфийскую обитель Наби-Муса (прор. Моисей). При ее строительстве было разрушено неск. десятков окрестных монашеских келий. Султан Бейбарс передал в вакф обители обширные земли в долине Иордана, ранее в основном принадлежавшие христ. мон-рям. Деревни, пожалованные лавре св. Саввы иерусалимскими королями, упоминаются в документах XIV в., так же как и мусульм. вакфы (*Frenkel. 2001. P. 112–113*). Т. о., мон-ри лишились большинства земельных владений и целиком зависели от милостыни, поступающей из христ. стран. Число мон-рей Иудейской пустыни сокращалось. После XII в. более не упоминается в источниках мон-рь св. Иоанна Злагоуста под Иерихоном. Последним свидетельством существования лавры св. Харитона стала написанная там араб. рукопись 1223 г. На развалинах монастыря св. Герасима в XIII в. образовалась араб. деревня, в посл. тоже

покинутая жителями. Свт. Савва Сербский в 30-х гг. XIII в. был, вероятно, последним из паломников-писателей, кто посещал и одарял обители св. Феодосия Киновиарха и св. Евфимия Великого. Рус. архим. *Агрефений* в 70-х гг. XIV в. на месте лавры св. Феодосия видел только руины. Он же последним упоминает мон-рь Хозива. Мон-рь св. Герасима Иорданского был заброшен, когда Палестину посетил рус. инок Зосима (1420–1421). Почти в то же время запустел мон-рь на Сорокадневной горе. Зосима был последним, кто посетил крупнейший в долине Иордана мон-рь св. Иоанна Предтечи. Паломники 80-х гг. XV в. описывают его как пристанище разбойников (*Путешествие св. Саввы. 1884. С. 3, 4, 17, 34, 37, 59; Хожение архим. Агрефения. 2005. С. 274–275; Хожение Игнатия Смолянина. 1887. С. 21–22; Прокофьев. 1971. С. 35–38; Рассказ и путешествие по Св. местам Даниила. 1884. С. 54–58; Sharon. 2004*).

Единственным мон-рем в пустыне осталась лавра св. Саввы. Она имела подворья и подчиненные мон-ри в Иерусалиме, др. местах Палестины и даже за ее пределами. В нек-рых источниках игумен лавры фигурирует как лицо, почти равновесное патриарху. Паломники кон. XIV — нач. XV в. насчитывали в лавре от 15 до 30 иноков, к кон. XV в. их осталось ок. 5–6, а на рубеже XV и XVI вв. лавра на нек-рое время была покинута монахами под натиском бедуинов (*Путешествие св. Саввы. 1884. С. 3, 4, 35–36; Хожение архим. Агрефения. 2005. С. 275–276; Прокофьев. 1971. С. 35, 36; Frenkel. 2001. P. 114–115; Леонид (Кавелин). 1867. С. 53*). Сокращение христ. населения Палестины привело к тому, что на место монахов араб. происхождения приходили во все большем числе иноки с Балкан и Кавказа, и мон-ри теряли связи с местным населением (*Frenkel. 2001. P. 113*).

Известна лишь 1 араб. рукопись из лавры св. Саввы (1247), но сохранились 11 греч. рукописей XIII–XV вв., переписанных в этом мон-ре, и пространный колофон, написанный по-гречески игум. мон-ря Иоанником в 1334 г. Были даже греч. поэты и богословы, жившие в лавре на рубеже XIII и XIV вв., в т. ч., возможно, Нил, автор стихотворных диптихов ИПЦ. Наряду с этим в рассказе о путешествии свт. Саввы Серб-

ского упоминаются отдельные колонии груз. и рус. монахов в лавре (*Путешествие св. Саввы. 1884. С. 36; Nasrallah. Histoire. T. 3/2. P. 88–89; Цагапели. 1888. С. 222; Aristarchos (Peristeris). 2001. P. 175–176*). На основании сохранившихся рукописей XIII–XIV вв. из мон-ря св. Иоанна Богослова можно сделать вывод о смешанном, греко-араб. составе его братии.

Среди монахов в Св. земле в этот период наиболее заметна груз. колония. Мамлюкская элита, имевшая в значительной степени кавк. происхождение, была заинтересована в поддержании дружественных отношений с Грузией, откуда поступал основной поток невольников для пополнения мамлюкского войска. Кроме того, Грузия XII–XIII вв. обладала такой военной силой, с к-рой приходилось считаться. Груз. цари покровительствовали палестинскому православию, жертвовали большие суммы на груз. мон-ри и развитие паломничества в Св. земле. По свидетельству нач. XIII в., богатые караваны груз. паломников беспоплинно пропускались в Иерусалим мусульм. властями (*Rose. 1992. P. 243; Pahlitzsch. 1996. P. 36–38*). Однако альянс с монголами во 2-й пол. XIII в. осложнил позиции Грузии в Палестине. Ок. 1268 или 1269 г. Бейбарс обратил груз. Крестовый мон-рь в суфийскую обитель. Игум. мон-ря Лука, пытавшийся протестовать, был убит. Лишь по окончании монгольско-мамлюкских войн мамлюки, уступая просьбам груз. и визант. посольств, в 1305–1306 (или 1310–1311) гг. вернули мон-рь грузинам, а также отменили ряд дискриминационных мер в отношении христиан (*Pahlitzsch. 1996. P. 40–45; Müller, Pahlitzsch. 2004. P. 268–281*).

В XIV в. в Иерусалиме и его окрестностях грузинами было основано или восстановлено неск. мон-рей (св. Феклы, св. Екатерины, св. Василия Великого, св. Николая Чудотворца, св. Иоанна Богослова на горе Сион, св. Димитрия и др.). Мон-ри владели значительной недвижимостью, в т. ч. неск. селами. Груз. цари основали в Палестине дер. Малка, населенную груз. колонистами, которые должны были содержать и обслуживать мон-ри. В посл. жители Малки ассимилировались с араб. окружением и приняли ислам (*Цагапели. 1888. С. 97–106, 116–123; Butrus Abu Maneh. 1984*).



Все более заметную роль в Палестине играло серб. монашеское сообщество. Поездки на Ближ. Восток свт. Саввы Сербского открыли период тесных контактов юж. славян с ИПЦ. Иерархи Сербской Православной Церкви посещали Св. землю и старались перенести на Балканы литургические и монашеские традиции Палестины, а в церковном строительстве даже повторяли архитектурные мотивы храмов и мон-рей Св. земли. В нач. XIV в. (возможно, между 1313 и 1315) серб. кор. Стефан Урош II Милутин (см. *Милутин*, св.) основал в Иерусалиме мон-рь арх. Михаила и населил его слав. монахами (сербами и болгарами). После учреждения серб. Патриаршества (1346) 1-й серб. патриарх Иоанникий построил храм прор. Илии на горе Кармель и ц. св. Николая на Фаворе (*Јуречек К. Историја Срба*. 2-е, испр. и доп. изд. Београд, 1978. Књ. 2. С. 72). Правители Сербии неизменно оказывали покровительство серб. иноческой общине Иерусалима, к-рая заняла одно из влиятельных мест в сообществе христ. конфессий Св. града и, в частности, обладала собственным престолом в храме Гроба Господня. Гибель Сербского гос-ва в XV в., вероятно, не повлияла на масштабы серб. присутствия в Св. земле. Хотя Архангельский мон-рь на какое-то время запустел из-за чумы (часть его братии переселилась в серб. мон-ри на Афоне), он был снова заселен сербами в 1479 г., а ок. 1504 г. они заняли пустующую лавру св. Саввы (*Леопид (Кавелин)*. 1867. С. 42–53; *Rorović*. 2001. Р. 389–390, 400–406). Можно полагать, что во все время существования серб. монашеских колоний в Палестине они поддерживали связь со слав. общиной на Синае, где до XIX в. сохранялась часть серб. рукописей, принадлежавших иерусалимскому мон-рю св. Архангелов (см.: СКСРК, XIV. Вып. 1. С. 502–503. № 347).

Учитывая, что монашество Св. земли в мамлюкскую эпоху было преимущественно неараб. происхождения, а приходские священники, несомненно, являлись арабами, этнический состав высшей иерархии ИПЦ определить сложно. Мн. исследователи (Х. Пападопулос, С. Рансимен, Насралла) полагают, что патриархи и епископы мамлюкской Палестины были арабами. Это утверждение восходит к историческим

сочинениям Иерусалимского патриарха Досифея II Нотары (1669–1707) и не подкреплено доказательств. С большой долей уверенности можно утверждать, что целый ряд Иерусалимских патриархов были греч. происхождения или принадлежали к грекоязычной культуре и поддерживали тесные связи с Византией. Но нек-рые первосвятители происходили скорее всего из араб. среды.

Патриарх Григорий I (до 1274–1291) активно участвовал в церковно-политической борьбе, развернувшейся в Византии после заключения Лионской унии 1274 г. Он выступил посредником в переговорах между Болгарией и Египтом о союзе, направленном против визант. имп. Михаила VIII Палеолога, сторонника унии. Хотя планируемый альянс не сложился, патриарх Григорий от своего имени выступил с осуждением церковной политики имп. Михаила и побудил визант. богослова Георгия Мосхобара к составлению антилат. трактата (*Pahlitzsch*. 1996. Р. 47). Патриарх Софроний IV (1291–1303) был, вероятно, арабом егип. происхождения. Патриарх Афанасий (1303–1316) во время своего отсутствия в Палестине был низложен ок. 1308 г. по интригам некоего члена палестинского клира Гавриила Врулы, представившего на патриарха жалобу визант. императору и к-польскому Свящ. Синоду. Посланцы императора, направленные в Палестину для проверки обвинений против патриарха Афанасия, заочно низложили его и возвели на Патриаршество Гавриила. Афанасий сумел вернуть себе престол, только представ перед императором и убедив его в своей правоте (*Ibid.* Р. 48). Этот эпизод ярко показывает силу связей духовенства ИПЦ и К-поля и степень зависимости клириков ИПЦ от К-поля того времени. Однако патриарх Григорий II (ок. 1316–1334/41) был избран местным клиром, о чем уведомил грамотой К-польского патриарха. Судя по сохранившемуся араб. колофону патриарха на полях греч. рукописного Евангелия, он был арабом (*Ibid.* Р. 46–47; *Nasrallah*. *Histoire*. Т. 3/2. Р. 52).

Крупнейшей фигурой в истории ИПЦ XIV в. был патриарх Лазарь (1334/41–1346; 1349–1368). Избранный на Патриаршество ок. 1334 г. палестинским духовенством, он пришел в К-поль для утверждения и

офиц. посвящения в сан. Соперник Лазаря Герасим, также прибывший в столицу Византии, выдвинул против него обвинения, для расследования к-рых в Иерусалим было направлено посольство. Разбирательство затянулось; тем временем имп. Андроник III скончался (1341), и в Византии вспыхнула гражданская война между Иоанном V Палеологом и Иоанном VI Кантакузином. Лазарь оказался вовлечен в эти события на стороне Кантакузина: в мае 1346 г. патриарх венчал Иоанна VI на царство. После этого К-польский патриарх Иоанн XIV Калека, сторонник Палеолога, низложил Лазаря и возвел на его место Герасима, отбывшего в Иерусалим. С победой в войне Кантакузина (февр. 1347) визант. правительство направило посольство к егип. султану с просьбой о восстановлении Лазаря на престоле. Патриарх Герасим, рассчитывая привлечь на свою сторону мамлюкские власти, прибыл в Каир, но скоропостижно скончался, и вопрос о возвращении Лазаря разрешился сам собой (осень 1349). В 1354 г., во время гонения на православных в мамлюкском гос-ве, патриарх Лазарь был доставлен в Каир, где его бросили в темницу и подвергали побоям, а затем, вероятно, долго не позволяли вернуться в Палестину. Еще одну волну репрессий христиане пережили после нападения на Александрию кипрского короля в окт. 1365 г. К осени 1366 г. гонение прекратилось, в т. ч. и благодаря дипломатическому вмешательству визант. имп. Иоанна V Палеолога. Патриарх Лазарь был отпущен в К-поль в составе мамлюкского посольства. Подписи патриарха Лазаря стоят под неск. синодальными актами К-польской Церкви 1367–1368 гг. (*Максим Симский*. 1904. С. 34–35; *Муравьев*. 1844. Ч. 2. С. 244–248; *Nasrallah*. *Histoire*. Т. 3/2. Р. 68–69).

Патриарх Дорофей I (до 1377/78 – между 1405 и до 1419) был одним из образованных людей своей эпохи. Сохранилось неск. переписанных им греч. рукописей с грекоязычными колофонами, один из к-рых продублирован им же по-арабски. После Дорофея Патриарший престол унаследовал его сын Феофил II (до 1419 – ок. 1424), что говорит о сложении в палестинской правосл. среде теократических династий, подобных тем, что существовали у несториан, маронитов и православных Антихий-

ского Патриархата (Описание св. мест безымянного. 1890. С. III–XI). Известен араб. колофон некоего Джурджиса аль-Кудси (т. е. Георгия Иерусалимца), который называет себя племянником патриарха Феофила, что дает основание считать Дорофея и Феофила эллинизированными арабами.

Патриарх Иоаким (до 1437–1463/64) свободно владел и греч. и араб. языками. Его предстояние пришлось на время великих потрясений для всего правосл. мира — Флорентийской унии 1439 г. и падения К-поля в 1453 г. Иоаким, как и др. ближневост. патриархи, не участвовал в работе Ферраро-Флорентийского Собора, а свой голос делегировал митр. Исидору Киевскому. Неприятие унии духовенством и обществом в Византии, на Руси и в др. правосл. странах разделили и ближневост. Церкви. В апр. 1443 г. по инициативе прибывшего в Иерусалим митр. Кесарии Каппадокийской Арсения 3 вост. патриарха собрались в Св. граде, осудили унию и ее сторонника патриарха Митрофана II К-польского. Переписка К-польского патриарха Геннадия II Схолария с палестинским клиром в сер. 50-х гг. XV в. также свидетельствует о сильных антиуниат. настроениях в ИПЦ.

В то же время после падения К-поля и угасания др. правосл. гос-в Балкано-Черноморского региона патриарх Иоаким оказался перед необходимостью поиска новых политических и финансовых покровителей для ИПЦ. В кон. 50-х гг. XV в. Ближ. Восток посетил папский легат М. Жибле, убеждавший вост. патриархов присоединиться к Флорентийской унии. В июне 1458 г. 3 патриарха собрались в палестинской дер. Рама, где патриарх Иоаким, уступая уговору предстателей Александрии и Антиохию, высказался в пользу унии. В нояб. 1458 г., во время землетрясения, треснул купол храма Гроба Господня. Иоаким дорогой ценой заплатил за позволение восстановить купол, однако, когда работы были близки к завершению, мусульм. юристы пересмотрели свое решение и постановили разрушить восстановленные участки. Судебные издержки и затраты на строительство полностью истощили казну ИПЦ. Рассчитывая, очевидно, на финансовую поддержку католич. Запада, Иоаким в мае–июне 1459 г. поставил подпись под грамотой вост. пат-



Кувуклия в храме Гроба Господня

риархов, призывающей христ. правителей Европы к крестовому походу, а также направил от своего имени послание папе.

Однако вскоре патриарх осознал тщетность надежд на помощь католического мира и обратился за поддержкой к вел. кн. Московскому Василию II. Иоаким отправился за милостью на Русь, однако по пути тяжело заболел и умер в Кафе (кон. 1463 или нач. 1464). Перед смертью он составил послание в Москву с описанием бедствий ИПЦ и просьбами о помощи. Грамоту привез его племянник Иосиф, к-рый по воле покойного патриарха был возведен митр. Филиппом Московским в сан митрополита Кесарии Филипповой и с богатыми дарами отправлен в Палестину. Факт поездки на Русь Иерусалимского патриарха был максимально использован московскими церковными иерархами и политиками в укреплении статуса Московской митрополии.

В мамлюкскую эпоху св. места Иерусалима оставались объектом совместного владения и соперничества неск. христ. исповеданий. «Греки» (как называют источники полиэтничный клир ИПЦ) сохраняли владение базиликой Воскресения и рядом др. участков храма Гроба Господня. Как отдельное сообщество в рамках правосл. Церкви выступали грузины, имевшие в храме собственные владения. В XV в. небольшой участок в храме получили сербы. Среди монофизитских Церквей у Гроба Господня преобладали эфиопы, пользовавшиеся привилегированным статусом в мамлюкском гос-ве

и получавшие щедрую милостью от эфиоп. царей. Прочными позициями обладали армяне, владевшие в Иерусалиме мон-рем св. Иаковов и мн. участками храма Гроба Господня. Небольшие участки имели копты, сиро-яковиты и несториане; с XIV в. свой алтарь появился у маронитов. Католики, к-рые скорее всего утратили владения в Палестине при Бейбарсе, в 1333 или 1335 г. обрели возможность вернуться в Св. землю. По ходатайству арагонского короля францисканские монахи получили во владение мон-рь на горе Сион, а также ряд др. участков у палестинских св. мест (Хождение архим. Агрефения. 2005. С. 267–268; Хождение Игнатия Смолнянина. 1887. С. 18–19; Прокофьев. 1971. С. 30–31; Хождение гостя Василья. 1884. С. 9–10; Порфирий (Успенский), *en.* Книга бытия моего. СПб., 1896. Т. 3. С. 256–257; Баумгартен. 1794. С. 133, 136–139; The Pilgrimage of Arnold von Harff. 1967. P. 203–204).

Конец XV в. представляет собой один из самых малоизученных периодов истории ИПЦ. Нет уверенности не только в датах правления патриархов, но и в персоналиях. После падения Византии и Сербии сокращаются связи Палестины с балканским миром. Единственным исключением было номинальное участие ИПЦ в К-польском Соборе 1484 г., к-рый окончательно отверг Флорентийскую унию и подтвердил вероучительное единство правосл. мира. В нач. 80-х гг. XV в., в ходе подготовки к Собору, Ближ. Восток посетил митр. Даниил Эфесский. Он провел переговоры с Александрийским и Иерусалимским патриархами, а также составил описание Св. земли. На Соборе Даниил выступал в качестве экзарха Иерусалимского патриарха (*Пападопуло-Керамевс.* 1893).

На рубеж XV и XVI вв. приходится наибольший упадок ближневост. правосл. общины. В это время были оставлены практически все монастыри за пределами Иерусалима, продолжался исход населения из городов, прилегавших к пустыне (почти не было христиан в Хевроне и Шаубаке). В этот период рост португ. экспансии в Индийский океан дезорганизовал экономику мамлюкского гос-ва; в ответ султаны угрожали разрушить св. места и подвергнуть репрессиям христиан; в 1511–1512 гг. храм Гроба Господня был

закрыт. Однако мамлюкский султанат уже не в состоянии был ни противостоятъ европ. натиску, ни поддерживать статус лидера мусульм. мира. В 1516–1517 гг. Османская империя сокрушила мамлюкский султанат и на 400 лет подчинила земли Ближ. Востока.

Ист.: *Баумгартен М.* Посетитель и описатель св. мест в трех частях света состоящих, или Путешествие... в Египет, Аравию, Палестину и Сирию. СПб., 1794; *Theoph. Chron.; Розен В. Р., ред.* Император Василий Болгаробойца: Извлеч. из летописи Яхьи Антиохийского. СПб., 1883; Путешествие св. Саввы, архиеп. Сербского: 1225–1237 гг. СПб., 1884. (ППС; Т. 2. Вып. 2(5)); Хождение гостя Василья: 1465–1466 гг. СПб., 1884. (ППС; Т. 2. Вып. 3(6)); Рассказ и путешествие по св. местам Даниила, митр. Ефесского: 1493–1499 гг. СПб., 1884. (ППС; Т. 3. Вып. 2(8)); Путешествие Зевульфа в Св. Землю 1102–1103 гг. // *Житие и хождение Даниила, Русьския земли игумена: 1106–1108 гг.* СПб., 1885. Ч. 2. Прил. 5. С. 263–291. (ППС; Т. 3. Вып. 3(9)); *Епифаний.* Повесть о Иерусалиме и сущих в нем мест / Ред.: В. Г. Василевский. СПб., 1886. (ППС; Т. 4. Вып. 2(11)); *Пазарели А. А.* Памятники груз. старины в Св. земле и на Синае. СПб., 1888. (ППС; Т. 4. Вып. 1(10)); *Иоанна Фоки* Сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима... кон. XII в. СПб., 1889. (ППС; Т. 8. Вып. 2(23)); Из жизни патриарха Леонтия // *Иоанна Фоки* Сказание вкратце... С. XXV–XXXVII; Описание св. мест безымянного коп. XIV в. СПб., 1890. (ППС; Т. 9. Вып. 2(26)); Незаданные главы истории Иерусалимских патриархов патриарха Досифея Нотара // СИППО. 1897. Т. 7. [№ 1]. С. 23–42; Хождение ко св. местам августинского мон. Иакова Веронского в 1335 г. // Там же. С. 94–115; Духеспасительный рассказ о Св. Гробе // Восемь греч. описаний Св. мест XIV, XV и XVI вв. СПб., 1903. С. 22–38 [греч. текст], 162–176 [рус. пер.]. (ППС; Т. 19. Вып. 2(56)); *Максим Симский.* История Иерусалимских патриархов со времен Шестого Вселенского собора до 1810 г. // Мат-лы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX вв. СПб., 1904. Ч. 2. С. 1–130. (ППС; Т. 19. Вып. 1(55)); Сказание о мученичестве святых отцов, избитых варварами сарацинами в великой лавре при отца нашего Саввы // Сб. палестинской и сир. агнологии / Рус. пер.: В. В. Латышев. СПб., 1907. Вып. 1. С. 1–48. (ППС; Т. 19. Вып. 3(57)); *Eutyech.* Annales. 1909. Pars 2; *Yahya ibn Said Antiochensis.* Annales // *Eutyech.* Annales. 1909. Pars 2. P. 89–273; *Георгий Мерциде.* Житие св. Григория Хандзийского. СПб., 1911. (ТРАФГ; 7); *Китшидзе И. А.* Житие и мученичество св. Антония-Раваха // XV. 1914. Т. 2. Вып. 1. С. 54–104; *Кекелидзе К., прот.* Житие Петра Нового, мученика Капелотийского // Там же. 1915. Т. 4. Вып. 1. С. 1–71; The Pilgrimage of *Arnold von Harff* Knight from Cologne... in the Years 1496 to 1499. Nendeln, 1967; The Travels of *Bishop Arculf*, in the Holy Land, toward A. D. 700 // Early Travels in Palestine. N. Y., 1969. P. 1–12; The Travel of *Willibald*, A. D. 721–727 // Ibid. P. 13–22; The Voyage of *Bernard the Wise*, A. D. 867 // Ibid. P. 23–31; The Book of *Sir John Maundeville*, A. D. 1322–1356 // Ibid. P. 127–282; The Travels of *Bertrandon de la Brocquiere*, A. D. 1432, 1433 // Ibid. P. 283–382; *Прокофьев Н. И.* Хождение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину // Вопросы рус. лит-ры. М., 1971. С. 12–42.

(УЗ МПИ; 455); *Фрескоальди Л.* Путешествие во Святую землю // Восток-Запад: Исслед., переводы, публ. М., 1982. [Вып. 1]. С. 17–46; Житие, деяния и подвиги св. отца нашего исп. Михаила, пресвитера и синкелла града Иерусалима // Жития визант. святых. СПб., 1995. С. 242–290; *Leontius of Damascus.* The Life of Stephen of Mar Sabas / Ed., transl. J. C. Lamoreaux. Louvain, 1999. 2 vol. (CSCO; 578–579. Arab.; 50–51); Хождение архим. Агреевны обители Пресвятыя Богородицы // *Малето Е. И.* Антология хождений рус. путешественников XII–XV вв. М., 2005. С. 266–277; «Хождение» игумена Даниила в Святую землю в нач. XII в. СПб., 2007.

Лит.: *Муравьев А. Н.* История св. града Иерусалима от времен апостольских и до наших. СПб., 1844. 2 ч.; *Порфирий (Успенский), архим.* Второе путешествие в Синыйский монастырь в 1850 г. СПб., 1856; *Леонид (Кавелин), архим.* Сербская иноческая община в Палестине // ЧОИДР. 1867. Кн. 3. С. 42–64; *Пападопуло-Керамевс А.* В котором году Смирнский митр. Даниил посетил Св. Землю? // СИППО. 1893. Т. 4. С. 631–637; *Медников Н. А.* Палестина от завоевания ея арабами до крестовых походов по арабским источникам. СПб., 1897–1903. 2 т. в 4 кн. (ППС; Т. 17. Вып. 2(50)); *Дмитриевский А. А.* Древнейшие патриаршие Типиконы Иерусалимский (Святогробский) и К-польский (Великой церкви). Гл. 2 // ТКДА. 1901. № 1. С. 34–86; *Виноградов А., свящ.* Св. Андрей, архиеп. Критский: (Агнологический очерк) // ХЧ. 1902. Ч. 1. Февр. С. 247–269; *Попов А. П.* Латинская Иерусалимская патриархия эпохи крестоносцев. СПб., 1903. 2 т.; *Лопарев Х. М.* Визант. жития святых VIII–IX вв. // ВВ. 1910. Т. 17. С. 212–224; 1911. Т. 18. С. 109–121; 1912. Т. 19. С. 2–33; *Потулава В.* Маронитская церковь в V–IX вв. // СИППО. 1910. Т. 21. Вып. 1. С. 32–52; *Кравковский И. Ю.* «Благодатный огонь» по рассказу аль-Бируни и др. мусульм. писателей X–XIII вв. // XV. 1915. Т. 3. Вып. 3. С. 225–242; *Grumel V.* La Chronologie des patriarches Grecs de Jérusalem au XIII^e siècle // REV. 1962. Vol. 20. P. 197–201; *Laurent V.* Le corpus des sceaux de l'empire Byzantin. P., 1965. T. 5. Pt. 2. P. 392–413; *Бартольд В. В.* Соч. М., 1966. Т. 6. С. 342–364, 432–461, 575–594, 651–658; ЕАЕНЛ; *Runciman S.* A History of the Crusades. Camb., 1968–1975. 3 vol.; *он же (Рансимен С.).* Восточная схизма: Византийская теократия. М., 1998; *Nasrallah.* Histoire; *Butrus Abu Maneh.* The Georgians in Jerusalem in the Mamluk Period // Egypt and Palestine: A Millennium of Association. Jerusalem, 1984. P. 102–108; *Griffith S. H.* The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic // The Muslim World. Hartford (Conn.), 1988. Vol. 78. N 1. P. 1–28; *idem.* Arabic Christianity in the Monasteries of 9th-Cent. Palestine. Aldershot, 1992; *Richards D. S.* Arabic Documents from the Monastery of St. James in Jerusalem Including a Mamluk Report on the Ownership of Calvary // REArm. N. S. 1988/1989. T. 21. P. 455–469; *Rose R.* The Native Christians of Jerusalem, 1187–1260 // The Horns of Hattin. Jerusalem; L., 1992. P. 239–249; *Большаков О. Г.* История халифата. М., 1993. Т. 2. С. 13–42, 52–59, 69–74; ЕАЕНЛ; *MacAdam H. I.* Settlements and Settlement Patterns in Northern and Central Transjordan, ca 550 – ca 750 // The Byzantine and Early Islamic Near East / Ed. G. R. D. King, A. Cameron. Princeton, 1994. N 2. P. 49–94; *Schick R.* The Settlement Pattern of Southern Jordan: The Nature of the Evidence // Ibid. P. 133–154; *Zeyadeh A.* Settlement Patterns, an Archeological Perspective: Case Studies from

Northern Palestine and Jordan // Ibid. P. 117–132; *Piccirillo M.* The Christians in Palestine during a Time of Transition: 7th–9th Cent. // The Christian Heritage in the Holy Land. L., 1995. P. 47–56; *Pahlitzsch J.* Athanasios II, a Greek Orthodox Patriarch of Jerusalem (c. 1231–1244) // Autour de la première croisade / Éd. M. Ballard. P., 1996. P. 465–474; *idem.* Georgians and Greeks in Jerusalem (1099–1310) // East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations / Ed. K. Ciggaar, H. Teule. Leuven, 2003. Vol. 3. P. 35–51. (Orientalia Lovaniensia Analecta; 125); *Планк П., свящ.* Правосл. христиане Св. Земли во времена крестовых походов (1099–1187) // АиО. 2000. № 4(26). С. 180–191; *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях. М., 2001; *Aristarchos (Peristeris), Archb. of Constantin.* Literary and Scribal Activities at the Monastery of St. Sabas // The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the 5th Cent. to the Present. Leuven, 2001. P. 171–194; *Frenkel Y.* Mar Saba during the Mamluk and Ottoman Periods // Ibid. P. 111–118; *Jotischky A.* Orthodox and Latin Monasticism around Mar Saba under Crusader Rule // Ibid. P. 85–96; *Popović S.* Sabaitic Influences on the Church of Medievo Serbia // Ibid. P. 389–406; *Пушар Ж.* Латинско-иерусалимское королевство. СПб., 2002; *Müller C., Pahlitzsch J.* Sultan Baybars I and the Georgians – in the Light of New Documents, Related to the Monastery of the Holy Cross in Jerusalem // Arabica. Leiden, 2004. T. 51. Fasc. 3. P. 258–281; *Sharon M.* Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae. Leiden; N. Y., 2004. Vol. 3. P. 48–54; *Павченко К. А.* Греки vs. арабы в Иерусалимской церкви XIII–XVIII вв. // Meuseriana: Сб. ст., посвящ. 70-летию М. С. Мейера. М., 2006. Т. 2. С. 7–49; *он же.* Патриарх Иоаким между Каиром, Римом и Москвой: к истории русско-палестинских связей XV в. (в печати); Света земля у српској књижевности од XIII до краја XVIII в. // Приредно и превео Т. Јовановић. Београд, 2007.

ИПЩ во время османского правления (1517–1831). В Османской империи существовала развитая бюрократическая администрация, проводившая переписи населения и имуществ. Эти материалы позволяют составить представление о демографии христ. общин Палестины с поправкой на неполную адекватность османской статистики, ее тенденцию занижать численность христиан. В XVI в. в Средиземноморье произошел демографический взрыв: население почти удвоилось. На рубеже XVI и XVII вв., в период политического кризиса Османской империи, численность населения резко сократилась и в следующие 200 лет почти не увеличивалась. Однако некоторые города продолжали расти за счет миграций из сельской округи. Напр., в эти века заметно переселение в Иерусалим христиан из Вифлеема, Бейт-Джалы и Хеврона. Палестинские христиане жили в неск. анклавах, прежде всего в Иерусалиме и Вифлееме и их окрестностях. В 1562 г. в Иерусалиме насчитывалось



составляла ок. 30 тыс. чел. (Норов. 1844². Ч. 2. С. 72, 83, 119, 127, 186,

*Мон-рь
(Мемориал прор. Моисея)
на руинах церкви IV–VI вв.
на горе Нево*

263; Гризорович-Барский. 1885. Ч. 1. С. 363–365; Bakhit. 1982. Р. 43–56; Peri. 2001. Р. 167, 175; Ба-

зили. 2007. С. 477–492). Число епархий ИПЦ было крайне незначительным. В кон. XVI в. помимо автономного Синайского епископа в Церкви было 2 митрополита: Вифлеема и Газы. В источниках XVII в. упоминаются также архиереи Лидды, Назарета, Петры Аравийской (Керака), Птолемаиды (Акко), явно титулярный престол Кесарии и недолго существовавшая Иорданская митрополия (г. Аджлун). С кон. XVIII в. фигурируют также митрополит Скифополя и архиепископ Севастии. Большая часть архиереев проживала в Иерусалиме и не появлялась в своих обезлюдевших епархиях.

Греческое присутствие. Упадок церковной жизни ближневост. христиан способствовал закреплению в Св. земле выходцев из более развитых правосл. стран, прежде всего с Балкан. Уже в мамлюкскую эпоху палестинское монашество было представлено гл. обр. греками, сербами и грузинами, а в среде высшего духовенства ИПЦ встречались и греки, и арабы. В нач. XVI в. при османах происходит усиление греч. влияния в Св. земле. В 1534 г. Иерусалимский престол занял пелопоннесский грек Герман II, что положило начало полной эллинизации высших уровней церковной иерархии. В совр. научной лит-ре это явление обозначается как греч. ксенократия в ИПЦ и др. Церквах Ближ. Востока. Историки кон. XIX в. склонны были объяснять установление ксенократии поддержкой османскими властями греч. духовенства квартала Фанар в К-поле, которое имело большое влияние на К-польский Патриархат. Однако аналогичные процессы эллинизации Александрийской Православной Церкви и Синайского мон-ря произошли за неск. десятилетий до османского завоевания Ближ. Востока. Прямой связи между османской политикой и эллинизацией ИПЦ не прослеживается.

387 домов христиан (ок. 1720 чел.; менее 1/6 населения города); в 1690–1691 гг. — 622 дома (ок. 2800 чел.). Православные составляли ок. 60% от общего числа иерусалимских христиан. В городе проживали значительные колонии армян, коптов, сиро-яковитов, маронитов и арабов-католиков. В Вифлееме христиане (православные и католики) составляли половину населения. Но их число сократилось от 287 домов в 1596 г. до 130–150 в сер. XVII в. за счет массовых переселений в Иерусалим. Точно так же лежащее между Иерусалимом и Вифлеемом правосл. сел. Бейт-Джала насчитывало в сер. XVI в. почти 300 домов, в 1690 г. — только 143 дома.

Исход под давлением кочевников земледельческого населения из Заиордания и внутренних районов Палестины привел к резкому увеличению численности христиан в Газе. В сер. XVI в. было свыше 300 домов христиан, но в дальнейшем их численность столь же резко сократилась; в XVII — нач. XIX в. было ок. 150 семейств. В Галилее, где источники XVI в. почти не упоминают христиан, в XVIII в. христ. население значительно увеличилось, составив в нач. XIX в. до трети жителей Назарета (общее число живших в городе ок. 4 тыс. чел.). Помимо этого христиане присутствовали в с. Керак (Эль-Карак) в Заиордании; в Рамаллахе, Эт-Тайибе, Рафидии в районе между Иерусалимом и Наблусом; в Рамле, Лидде (245 семей в сер. XVI в.) между Яффой и Иерусалимом. Христиане были многочисленны в приморских городах, особенно в Акко, к-рый в XVIII в. стал быстро расти и превратился в крупнейший порт восточного побережья Средиземного м. Большинство христ. общин были православными; католики вост. обряда были многочисленны в Акко и Назарете. По оценкам 40-х гг. XIX в., паства ИПЦ

Правосл. арабы в Патриаршество Германа II скорее всего не осознавали факт установления греч. ксенократии. Араб. старейшины продолжали играть важную роль в окружении патриарха, контролировать хозяйство и финансы Церкви. Как правило, из араб. среды происходили помощник патриарха, именуемый в османских документах «раис» (глава), «шейх» (старейшина) или «аль-мутакаллим» (представитель); драгоман Патриархии, выступавший посредником в отношениях с мусульм. властями и ведавший организацией паломничества; кадиловозжигатель (аль-кандалефт) храма Воскресения Христова. В 70–80-х гг. XVI в. один из 2 архиерейских престолов, Вифлеемскую кафедру, занимал араб. митр. *Иоаким*.

Попытка патриарха Германа II при жизни передать патриаршую власть своему племяннику Софронию вызвала конфликт в ИПЦ. Против патриарха выступил митр. Иоаким Вифлеемский, а также серб. монахи лавры св. Саввы, добивавшиеся автономии от Патриархии. Для разрешения конфликта в нач. 1579 г. в Иерусалим приезжали экзархи К-польского и Антиохийского патриархов, которые приняли сторону саввантов и подтвердили их независимый статус. Возможно, в качестве ответной уступки была достигнута договоренность о передаче Иерусалимского престола Софронию. В мае 1579 г. к иерусалимскому кади поступило прошение об утверждении Софрония на Патриаршестве. Документ был подписан патриархом Сильвестром Александрийским, епископом Синая, митрополитом Газы, главами серб. и груз. колоний и 8 представителями арабо-христ. общин. Арабы брали на себя обязательство не оспаривать власть Софрония под угрозой значительного штрафа. Патриархия гарантировала выдачу иерусалимским христианам ежегодной субсидии на уплату подушной подати (Панченко. 2006. С. 30–37).

В 1608 г. патриарх Софроний также при жизни передал власть своему родственнику Феофану. Позиции патриарха Феофана IV (1608–1644) были прочнее, и он сумел отстранить арабов от участия в адм. и хозяйственной жизни Церкви. Его преемник Паисий (1645–1660) был избран на Патриаршество в Молдавии, где ИПЦ к тому времени



приобрела значительную собственность, множество мон-рей и имений, и там проживала часть клира Церкви. По прибытии в Иерусалим (февр. 1646) патриарх Паисий был встречен демонстрацией протеста араб. священников, набросавших перед воротами города кучу камней в знак неповиновения. Однако Паисию удалось привлечь на свою сторону османские власти и силой заставить арабов повинаться.

Последующие патриархи до сер. XIX в., как правило, избирались в К-поле при участии фанариотов, Свящ. Синода К-польской Церкви и господарей Молдавии и Валахии. С кон. XVII в. патриархи почти перестали появляться в Палестине и предпочитали жить в К-поле или святогробских имениях Дунайских княжеств. Это мотивировалось необходимостью отстаивать интересы ИПЦ перед Портой, эффективно управлять имениями и организовывать сбор средств на нужды Патриархата.

Все черное духовенство Палестины к этому времени объединялось в своего рода монашеский орден — Святогробское братство, которое по своему политическому влиянию могло конкурировать с патриархами. Братство состояло преимущественно из греков, его уставы предписывали сохранять определенную замкнутость по отношению к араб. окружению. Арабы в ИПЦ могли становиться лишь приходскими священниками. Тем не менее источники XVII — нач. XIX в. неоднократно упоминают среди палестинского монашества и даже архиереев лиц негреч. происхождения — славян, румын, грузин и арабов.

Так, в кон. XVII в. патриарх Досифей II Нотара (1669–1707) предпринял попытку учредить архиерейскую кафедру в Заиорданье (г. Аджлун). Этот регион, населенный преимущественно арабами-кочевниками, почти не контролировался османскими властями и церковной иерархией. В сан Иорданского митрополита был возведен митр. Фотий (Абд ан-Нур) араб. происхождения, к-рый через нек-рое время вернулся в Иерусалим. Ок. 1713 г. Фотий был поставлен на кафедру Птолемаиды, которая в это время была одним из центров католич. пропаганды в араб. среде, и святогробцы осознавали, что именно араб должен стоять во главе этой епархии. В 1740 г. митрополитом Птоле-

маиды был поставлен крупнейший араб. богослов Софроний аль-Килизи, в посл. занимавший Патриаршие кафедры Иерусалима (1770/71–1774) и К-поля (1775–1780). В 1788–1808 гг. ИПЦ возглавлял еще один араб: Анфим, уроженец Месопотамии, в детстве попавший в плен к бедуинам, выкупленный святогробцами и получивший греч. образование. Святогробцы готовы были считать «своими» тех людей негреч. происхождения, к-рые интегрировались в эллинистическую культуру (Там же. С. 37–44).

В XVII — нач. XIX в. не существовало этнического антагонизма между православными арабами и фанариотским духовенством. Вероисповедное единство правосл. народов играло основную роль в их самосознании. Многие из святогробских иерархов знали араб. язык и заботились о нуждах своей паствы, хотя и относились к ней свысока. Прослойка образованной городской элиты среди арабов-христиан была слишком мала, чтобы составить конкуренцию грекам в управлении общиной. Православные сельской местности были воинственны, но невежественны и оторваны от книжной христ. культуры, редко контактировали с церковной иерархией.

Монашество. Наряду с греч. Святогробским братством в Св. земле были представлены аналогичные сообщества серб. и груз. монахов. Каждое из них обладало автономным статусом, имело четко осознаваемые корпоративные интересы, собственную экономику и этнически окрашенную субкультуру. В XVI–XVII вв. деятельность этих общин стала угасать из-за упадка Сербии и Грузии, откуда поступала денежная помощь и приходили новые монахи. Проблемы мон-рей, расположенных вне городов, усугублялись растущим давлением бедуинов, требовавших от монахов выплаты дани.

Серб. монахи занимали лавру св. Саввы и ее иерусалимскую метохию (подворье) — мон-рь арх. Михаила. Община савваитов не была такой этнически замкнутой, как братия груз. мон-рей; в лавре присутствовали и греки, и арабы. По сведениям 2-й пол. XVI в., в этих 2 мон-рях насчитывалось от 30 до 80 чел. С 50-х гг. XVI в. монахи лавры св. Саввы пытались найти себе нового покровителя в лице Российского гос-ва. Ко двору царей Иоанна IV, Феодора Иоаннови-

ча и Бориса Годунова приезжали посольства из лавры; московские государи неоднократно жаловали мон-рю щедрую милостыню. Социально-экономический кризис Османского гос-ва на рубеже XVI и XVII вв., временное прекращение паломничества и усиление бедуинского натиска привели сообщество савваитов к упадку. Оставив в лавре неск. старцев, основная часть монахов была вынуждена переселиться в мон-рь арх. Михаила. Смута в Московском гос-ве нач. XVII в. оборвала поток рус. милостыни. Хотя монахи вернулись в лавру и ок. 1612 г. даже возвели там новую башню, строительство расстроило финансы мон-ря. Посольства, приезжавшие в Москву из лавры в 1625, 1629, 1636 гг., сообщали о растущих проблемах: ветшании и разрушении обители, притеснениях бедуинов, тяжелых долгах. Вскоре после 1636 г. сербы оставили свои палестинские монастыри. Патриарх Феофан Иерусалимский выплатил серб. долги и вернул оба мон-ря во владение ИПЦ (*Муравьев*. 1858. Ч. 1. С. 261, 281–299; *Леонид (Кавелин)*. 1867. С. 53–63; *Кантерева*. 1895. Ч. 1. С. 14–23, 46–59; Ч. 2. С. 208). После ухода из Палестины серб. иноков опустел мон-рь арх. Михаила. Патриарх присылал туда на жительство 2–3 старцев; остальные кельи использовались для размещения паломников. Таковую же роль гостиниц для паломников выполняли уже в кон. XVI в. мон-ри святых Иоанна Предтечи, Евфимия, Димитрия Солунского и с кон. XVII в. — большинство выкупленных греками груз. монастырей.

В кон. XVI в. в Иерусалиме насчитывалось до 5 груз. мон-рей с 20 иноками: св. Николая Чудотворца, св. Феклы (уступлен грекам в нач. XVII в. и преобразован в жен. монастырь), святых Феодора Стратилата и Феодора Тирона, св. Георгия в Еврейском квартале на Сионе, св. Василия Великого. Но уже во 2-й пол. XVI — нач. XVII в. грузины утратили неск. обителей, в т. ч. мон-рь ап. Иоанна Богослова, к-рый, по разным данным, был отдан в аренду францисканцам или передан им по султанскому указу после выселения католич. монахов с горы Сион в 1551–1552 гг. В нач. XVII в. обедневшая груз. община продала грекам свои права на половину Голгофы. К сер. XVII в. монахи остались только в Крестовом мон-ре и иерусалимском





тых Константина и Елены, примыкавшем к храму Гроба Господня. В Иеру-

*Крестовый мон-рь
в Иерусалиме*

салиме существовало неск. жен. мон-рей: Успения Богородицы (также называется Введения, Одигитрия, Большая Панагия), Рождества Богородицы (или Сретенский, Малая Панагия, Сайдная), св. Феклы (последний раз упом. в источниках в нач. XVIII в.), св. Георгия (в XVIII в. преобразован в больницу для паломников), св. Екатерины. Монахини самого разно-

190, 297; *Лукьянов*. 1863. С. 263–264, 347; *Серапион*. 1873. С. 110, 114; *Цагарели*. 1888. С. 98–106; *Суханов*. 1889. С. 166; *Тазара*. 1891. С. 16; *Иона Маленький*. 1895. С. 21, 23; *Максим Симский*. 1904. С. 94, 97; *Ипполит (Вишенский)*. 1914. С. 90).

При патриархе Паисии от 10 до 15 монахов вернулись в лавру св. Саввы. Возможно, в 60-х или 70-х гг. XVII в. лавра снова была оставлена, но в 1688 г. патриарх Досифей восстановил ее. В мон-ре доживали свой век престарелые монахи, а также ссыльные и провинившиеся. Паломники нач. XVIII в. определяют, что в лавре было от 5 до 15 насельников, авторы 2-й пол. века — от 20 до 30 чел. Условия жизни в мон-ре были крайне тяжелыми. Все припасы доставлялись из Иерусалима, монахи жили фактически на осадном положении в окружении бедуинов.

мон-ре св. Николая, др. груз. мон-ри были заброшены или сдавались в аренду мирянам. В 40-х гг. XVII в. архимандрит Крестового мон-ря *Никифор Ирбах* (Ирубакидзе-Чолокашвили) провел масштабные ремонтные работы в обители. Однако в 50-х гг. XVII в. грузины были вынуждены покинуть свои мон-ри из-за непосильных долгов. В 1682 г. патриарх Досифей Иерусалимский собрал в груз. землях милостыню, добавил к ней свою сумму и выплатил долги и проценты груз. обителей. Мон-ри были отремонтированы, и с 1685 г. там возобновилось богослужение, однако с этого времени они находились в руках греков. В Крестовом мон-ре после 1685 г. жило неск. монахов: они вели хозяйство и обслуживали паломников; предания сер. XVIII в. сохранили память об иноках, убитых в монастыре разбойниками; источники кон. XVIII в. также свидетельствуют о конфликтах с мусульм. жителями соседнего с. Айн-Карем (*Порфирий (Успенский)*. 1866; *Цагарели*. 1888. С. 65–72, 99, 116; *Суханов*. 1889. С. 164–165, 175; *Кантерев*. 1897. С. 27).

Т. о., Святогробское братство оказалось единственным владельцем правосл. мон-рей Св. земли. Источники XVI — нач. XIX в. насчитывают в Иерусалиме 18 правосл. обителей, однако нек-рые существовали недолго, другие упоминались лишь однажды. Достаточно надежно реконструируется история 14–15 монастырей. Сохранились противоречивые данные о численности монашества: цифры османских переписей XVI в. занижены, цифры «росписей» московского Посольского приказа, составлявшихся со слов греч. информаторов, завышены. Наиболее достоверны свидетельства рус. паломников и дипломатов Трифона Коробейникова (1593), Арсения Суханова (1652). Большинство святогробцев (от 60 до 100 чел.) проживали в Патриаршем мон-ре во имя свя-

го происхождения — греч., араб., славянского — составляли в кон. XVI — сер. XIX в. довольно стабильную по численности группу в 50–60 человек (*Лукьянов*. 1863. С. 321; *Серапион*. 1873. С. 92–93, 116–117; *Григорович-Барский*. 1885. Ч. 1. С. 318, 320, 332, 333, 357; *Коробейников*. 1889. С. 97–100; *Суханов*. 1889. С. 164–165; *Иона Маленький*. 1895. С. 13–14; *Порфирий (Успенский)*. 1895. Т. 2. С. 316–317, 320–322, 325, 327–328, 330; *Ипполит (Вишенский)*. 1914. С. 64, 74, 84; *Муравьев*. 1995. С. 197–198; *Базили*. 2007. С. 477–478, 484).



*Вид на Елеонскую гору.
Гравюра. 1844 г.*

Мон-рь прор. Илии между Иерусалимом и Вифлеемом был одним из основных хозяйственных центров ИПЦ, владел пашнями, виноградниками и оливковыми рощами. Мон-рь св. Георгия к западу от Бейт-Джалы славился чудотворной реликвией — веригой св. Георгия, дающей исцеление бесноватым, и почитался всем окрестным населением, включая мусульман. Однако после сер. XVII в. он не упом. в источниках. Авторы нач. XVIII в. пишут о его полном запустении (*Мелетий*. 1798. С. 143,

Окрестности лавры контролировало племя убейдиев, происходившее, по преданию, от рабов, подаренных мон-рю визант. имп. Юстинианом. Убей-

днии считали себя состоящими под покровительством лавры и требовали выплаты за них податей, а также снабжения племенными продуктами. Уплата дани далеко не всегда спасала лавру от нападений различных групп кочевников. В 1821 г., после начала Греческого национально-освободительного восстания, Святогробское братство, разоренное османскими поборами, отказалось покровительствовать убейдиям, что обострило конфликт в отношениях лавры с окрестными бедуинами. По этой причине в кон. 20-х — нач. 30-х гг. XIX в. иноки неоднократно собирались оставить лавру и уйти в Иерусалим (*Вольней*. 1793. С. 485; *Мелетий*. 1798. С. 152; *Лукьянов*. 1863. С. 342–343; *Григорович-Барский*. 1885. Ч. 1. С. 343–351; *Суханов*. 1889. С. 188; *Иона Маленький*. 1895. С. 24; *Неофит Кипрский*. Двадцатилетие. 1901. С. 133, 155, 168; *Максим Симский*. 1904. С. 77–78, 91; *Ипполит (Вишенский)*. 1914. С. 85).

Состояние святынь мест (XVI — XVIII вв.). В Иерусалимскую эпоху соперничество христ. исповеданий за

обладание святыми местами достигло исключительного напряжения. Главными объектами борьбы оставались различные участки храма Гроба Господня (Кувуклия со Св. Гробом и Голгофа), Св. пещера и базилика Рождества в Вифлееме и гробница Богородицы в Гефсимании. К XVI в. францисканцы, владевшие Св. пещерой в Вифлееме (по свидетельству 1583), держали ее под замком, возможно ввиду присутствия в базилике Рождества мусульман. В 1637 г. патриарх Феофан IV, используя накопленные ИПЦ значительные финансовые ресурсы и получив поддержку к-польских фанариотов, добился передачи Св. пещеры православным, а неск. позже получил во владение Гроб Богородицы (Грамоты Досифея. 1891. С. 3; *Максим Симский*. 1904. С. 53–54; *Борьба православных и латинян*. 1900. С. 175–192; *Peri*. 2001. Р. 108–109). В 1672 г. Досифей завершил перестройку Вифлеемского храма, при этом был замурован вход, ведущий из лат. мон-ря в Св. пещеру. Конец XVII в. отмечен новым ростом влияния католиков на положение, к-рое занимала та или иная конфессия у св. мест. В угоду франц. миссионерам и дипломатам великий везир в 1690 г. передал во владение ордена францисканцев Св. Кувуклию, половину Голгофы, храм Обретения Св. Креста, Вифлеемскую базилику со Св. пещерой. В Вербное воскресенье 1756 г., к-рое пришлось на католич. Пасху, в храме Гроба Господня произошла массовая драка православных с католиками. По итогам разбирательства в Порте осенью 1757 г. грекам были возвращены все св. места, утраченные ими в кон. XVII в. С началом Французской революции (1789) Европа временно потеряла интерес к судьбе св. мест (*Муравьев*. 1844. Ч. 2. С. 352–353; *Неофит Кипрский*. Рассказ. 1901. С. 23–27; *Максим Симский*. 1904. С. 82–84; *Прокотий Назианзин*. 1904. С. 148–150). Егип. экспедиция Наполеона Бонапарта в 1798 г. спровоцировала репрессию османов против всех христ. конфессий Иерусалима. Городские власти заключили в храме Гроба Господня в качестве заложников неск. десятков христ. иерархов разных исповеданий. Через 108 дней арестованные были выпущены; когда Наполеон в 1799 г. вторгся в Сирию, в храме снова были заключены ок. тысячи христиан (*Неофит Кипр-*

ский. Рассказ. 1901. С. 28–30; *Максим Симский*. 1904. С. 87–89).

ИПЦ и православный мир Восточного Средиземноморья. Османская империя захватила все земли Византийской империи эпохи ее расцвета, что намного облегчило контакты правосл. народов Балкан, Анатолии и Ближ. Востока. Развивалось христ. паломничество к св. местам Палестины. Паломники прибывали в Св. землю 2 маршрутами. Морем с запада приходили греки с Балкан и из Зап. Анатолии, славяне, румыны, немногочисленные западноевропейцы; на финальном отрезке пути к ним присоединялись егип. копты. Паломники прибывали в Яффу в нач. осени; османские власти присылали солдат для сопровождения паломнического каравана в Иерусалим. Охрана обходилась паломникам недешево, и зачастую была неэффективна: на горной дороге между Рамлой и Иерусалимом путники постоянно подвергались нападениям и грабегам окрестных феллахов. Др. поток паломников приходил с севера (грузины, армяне, разноязычные православные из Вост. Анатолии, яковиты и несториане из Месопотамии, сир. правосл. арабы). Зимой и весной паломники жили в иерусалимских монастырях, об-

каза — 17%, египтяне — 13%, «франки» (европейцы) — чуть более 1%. Неимущие паломники (ок. 4%), за к-рых пошлины уплатили состоятельные единоверцы, фигурируют в источниках единой группой, без разбивки по регионам (*Peri*. 2001. Р. 163–164, 166, 172). Численность паломников от года к году могла сильно колебаться в зависимости от политической и экономической ситуации в Османской империи. Так, правосл. паломничество почти прекращалось на рубеже XVI и XVII вв., в кон. XVII в., в 20-х гг. XIX в. В среднем, исходя из свидетельств XVII–XVIII вв., можно заключить, что из удаленных стран в Палестину приходило до 2 тыс. чел. в год, а к Пасхе число богомольцев увеличивалось до 5–10 тыс. за счет окрестных арабов-христиан (*Вольней*. 1793. С. 423; *Мелетий*. 1798. С. 180; *Григорович-Барский*. 1885. Ч. 1. С. 305; *Газара*. 1891. С. 31; *Иона Маленький*. 1895. С. 19; *Неофит Кипрский*. Рассказ. 1901. С. 67; *Он же*. Двадцатилетие. 1901. С. 154, 158, 162; *Инполит (Вишенский)*. 1914. С. 95, 98; *Peri*. 2001. Р. 179). Нек-рое представление о болг., серб. и румын. паломничестве в XVI–XVIII вв. дают многочисленные записи этого времени слав. хаджиев (монахов и мирян), сохранившиеся на славянских рукописях, находившихся до сер. XIX в. в лавре св. Саввы (см.: СКСРК, XI–XIII, № 262;



Вид на Иерусалим с юго-запада. Гравюра. 1844 г.

Тихомиров М. Н. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969. С. 299–300, 316–318, 324–

325; *Иванова К.* Из истории славянской письменности на Святой земле // *Jews and Slavs*. Jerusalem; Sofia, 2008. Vol. 20: The Holy Land and the Manuscript Legacy of Slavs. P. 60–86).

Паломничество приносило значительные доходы османским властям, бравшим плату за охрану караванов и за вход христиан в храм Гроба Господня. Расценки варьировались; наибольшие пошлины (каффары) брали с «франков» (7 золотых дукатов). Далее по нисходящей плату брали с прибывших с Балкан и из Анатолии, затем с сирийцев, египтян, палестин-



ских арабов. Грузины и эфиопы по традиции, оставшейся с мамлюкской эпохи, были освобождены от выплат (*Peri*. 2001. Р. 162–164; *Bakhit*. 1982. Р. 48). Немалые выгоды от паломничества получало араб. население Иерусалима и округи, продававшее «хаджиям» продукты и воду по высоким ценам, а также сдававшее внаем, зачастую принудительно, верблюдов, лошадей и мулов для передвижения по Св. земле (*Вольней*. 1793. С. 427; *Лукьянов*. 1863. С. 260, 339; *Сератион*. 1873. С. 119). Милостыня паломников была важным источником доходов ИПЦ. По подсчетам 40-х гг. XIX в., среднегодовая сумма подаяний «хаджиев» достигала 150 тыс. пиастров или 9 тыс. рус. серебряных рублей (*Базили*. 2007. С. 465).

В то же время вдесятеро большие доходы ИПЦ получала от т. н. приклоненных имуществ — недвижимости, пожертвованной Св. Гробу молдавско-валашскими и груз. владельцами. С кон. XVI в. господа и аристократия Дунайских княжеств дарили ИПЦ мон-ри, пашни, виноградники, доходы от деревень и т. п. Особого развития внешние связи ИПЦ достигли в Патриаршество Феофана IV, при к-ром было учреждено подворье Святогробского братства в К-поле, возможно, в Египте (точная дата неизв.) и сложилась сеть мон-рей и имений, приписанных к Св. Гробу, в Молдавии, Валахии, Картли, Мингрелии и др. землях. Помимо того, правители Дунайских княжеств неоднократно жертвовали огромные денежные суммы на покрытие расходов ИПЦ. Игумены дунайских мон-рей составили самостоятельный центр внутри Святогробского сообщества, конкурировавший с палестинской группой братства (*Муравьев*. 1844. Ч. 2. С. 296, 318, 328; *Иона Маленький*. 1895. С. 3, 5; *Кантерев*. 1895. Ч. 1. С. 93, 117, 187; *Он же*. 1897. С. 203, 205, 206; *Порфирий (Успенский)*. 1896. Т. 3. С. 29, 33–36, 45; *Максим Симский*. 1904. С. 56, 84, 85; *Соколов*. 1906. С. 21–22; *Хуцишвили*. 2001. С. 127–131).

ИПЦ и Россия. Кадровая и финансовая поддержка с Балкан способствовала определенному подъему ИПЦ, оживлению ее внешнеполитической активности, контактов с рус. землями. Российское гос-во выступало в роли покровителя правосл. Востока, оказывало значительную финансовую помощь церквям

Вост. Средиземноморья. Реконструкция ранних этапов русско-палестинских отношений (правления Московских вел. князей Иоанна III и Василия III) затруднена ввиду неполной сохранности документов московского Посольского приказа. С XIV — сер. XV в. сохранились лишь отрывочные сведения о приездах иерархов ИПЦ. Свидетельство о контактах Иерусалимского правосл. первоиерарха с рус. правителями содержится в письме в Москву 1533 г. патриарха Иоакима I Александрийского, просившего о милостыне для своей матери, игумении одного из палестинских мон-рей (*Муравьев*. 1858. Ч. 1. С. 41). Посланники патриарха Германа Иерусалимского обрацались за милостыней к архиеп. Макарию Новгородскому в кон. 30-х — нач. 40-х гг. XVI в.; к московским властям — в 1548 г., после землетрясения 1545 г., к-рое разрушило мн. храмы Св. земли. К сер. XVI в. Российское гос-во стало все более последовательно заявлять свои претензии на политическое лидерство в правосл. мире, добываясь, в частности, признания вост. патриархами царского титула Иоанна IV. В тесной связи с этим была организована беспрецедентная по масштабу акция, призванная укрепить престиж России на христ. Востоке, — миссия Василия Познякова с огромным пожертвованием вост. патриархам и мон-рям (1558–1561). В ходе поездки Позняков весной 1560 г. в Иерусалиме встречался с патриархом Германом (*Муравьев*. 1858. Ч. 1. С. 88–102; *Позняков*. 1887. С. 32–51; *Кантерев*. 1895. Ч. 1. С. 10–11). Правительство Иоанна IV в своих контактах с вост. Церквами обращалось прежде всего к К-польским и Александрийским патриархам. В этой ситуации духовенство ИПЦ пыталось проявить инициативу: в 1582–1584 гг. на Русь за милостыней ездил митр. Иоаким Вифлеемский (*Муравьев*. 1858. С. 128–134, 146–147).

При царе Феодоре Иоанновиче пожертвования вост. Церквам еще более увеличились. Иерусалимский архим. Иоасаф в 1586 г. получил для своего престола 900 р. и жалованную грамоту о свободном проезде иерусалимских старцев в Москву за милостыней (*Кантерев*. 1895. Ч. 1. С. 12–14). В 1593 г. на Восток было отправлено посольство Михаила Огаркова и Трифона Коробейникова, которое осенью 1593 г. в Иерусалиме разда-

ло патриарху и мон-рям милостыню мехами и «звонкой монетой» на 4 тыс. р. (*Коробейников*. 1889. С. 72–103; *Муравьев*. 1858. С. 266–277; *Кантерев*. 1895. Ч. 1. С. 14–15). Ввиду утраты архивных документов за 1594–1602 гг. сведения о контактах в этот период фрагментарны, однако известно, что Борис Годунов придавал большое значение отношениям с вост. патриархами и неоднократно посылал пожертвования левантским единоверцам. В 1603 г. в Москве пышно принимали посольство от патриарха Софрония Иерусалимского во главе с архим. Феофаном, буд. патриархом (*Муравьев*. 1858. Ч. 1. С. 279–299; *Кантерев*. 1895. Ч. 1. С. 16–23). Смутное время надолго оборвало связи России с Востоком. Они возобновились в 1619 г. с приездом на Русь патриарха Феофана IV Иерусалимского, который принял участие в возведении на Московский Патриарший престол Филарета. На обратном пути в Киеве Феофан тайно возвел в сан неск. правосл. епископов и нового Киевского митрополита, восстановив тем самым на Украине правосл. церковную иерархию, разрушенную в ходе насаждения унии (*Муравьев*. 1858. Ч. 1. С. 340–347; *Кантерев*. 1895. Ч. 1. С. 29–30; *Карташев*. Очерки. 1992. Т. 2. С. 276–277).

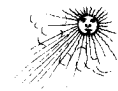
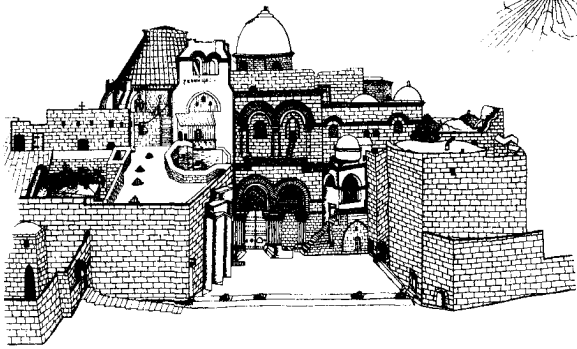
В последующие десятилетия патриарх Феофан оставался главной фигурой в системе русско-вост. связей. На Иерусалимский Патриархат приходилась значительная, если не основная доля московской милостыни, направляемой единоверцам в османских землях. Феофан вел активную переписку с царем, патриархом Филаретом и Посольским приказом, принимал участие в спорах рус. духовенства об исправлении богослужебных книг, поставлял в Россию информацию о политическом положении в Османской империи (*Кантерев*. 1895. Ч. 1. С. 46–82, 110).

При царе Алексее Михайловиче связи России с правосл. Востоком достигли наивысшего развития. Паисий Иерусалимский, человек энергичный и амбициозный, еще в 30-х гг. в период Патриаршества Феофана IV дважды приезжал в Москву и имел представление о военно-политических и финансовых ресурсах России. В 1648 г. патриарх Паисий отправился на Русь за милостыней; в Киеве он встречался с Богданом Хмельницким, а в янв.—июне 1649 г.



находился в Москве. В кон. 1649 г. Паисий выступал с идеей создания военного союза России, Молдавии, Валахии и Запорожской Сечи против османов (*Кантеев*. 1895. Ч. 1. С. 116–160; *Ченцова*. 2000. С. 153–156).

Считается, что патриарх Паисий был одним из инициаторов церковной реформы патриарха Никона как необходимого шага для грядущего



Храм Гроба Господня
в Иерусалиме.

Рис. В. Г. Григоровича-Барского. 1728–1729 гг.

объединения православных народов под скипетром Российского царства. С подобными проектами была связана дипломатическая миссия архим. Арсения (Суханова), посетившего в 1651–1653 гг. К-поль, Египет и Палестину для ознакомления с жизнью местных православных и выяснения степени обрядовых расхождений между ними и русскими. Патриарх Никон приступил к унификации церковных обрядов весной 1653 г., непосредственно после общения с посланником патриарха Паисия митр. Гавриилом Власием; Паисий в письмах постоянно поддерживал реформаторские начинания Московского патриарха (*Суханов*. 1889. С. 49–90; *Кантеев*. 1895. Ч. 1. С. 164–171). Уже после Переяславской рады патриарх Паисий вынашивал аналогичные планы перехода под российский протекторат Молдавии и в 1655–1656 гг. поддерживал соответствующие просьбы молдав. господаря (*Ченцова*. 2000. С. 168). Однако вскоре промосковская деятельность вост. правосл. духовенства привлекла внимание османских властей, и весной 1657 г. последовали репрессии. Среди пострадавших был и патриарх Паисий, к-рому вменили в вину изготовление для рус. царя митры как символа имперской ответственности и прав на наследство Византии. Патриарх был брошен в тюрьму, ему угрожала казнь, однако благодаря связям с великим везиром Паисию удалось оправдаться (*Муравев*. 1844. Ч. 2. С. 311–313; *Нео-*

фит Кипрский. Рассказ. 1901. С. 18–19; *Ченцова*. 2000. С. 169; *Она же*. 2004. С. 11–17, 25–26, 33–35).

В 60-х гг. XVII в. в русско-вост. отношениях главную роль играло дело патриарха Никона. Опала Московского патриарха была настороженно встречена на правосл. Востоке, где его считали проводником греч. влияния. Так, патриарх Нектарий Иерусалимский (1661–1669) отказался от приглашения ехать в Москву для участия в суде над

Никоном и пытался убедить царя Алексея Михайловича примириться с патриархом. Нектарий ни разу не попросил у царя денежной помощи, понимая, что за это ему придется отказаться от самостоятельной позиции в ряде политических дел (*Кантеев*. 1895. Ч. 1. С. 190–207).

В нач. 80-х гг. контакты России с правосл. Востоком снова оживились. В этот период на ведущее место выдвинулся Иерусалимский патриарх Досифей II Нотара (1669–1707). Добившись по просьбе царя Феодора Алексеевича реабилитации патриарха Никона вост. патриархами (1682), Досифей стал главным сторонником политического влияния России в Леванте. Патриарх оказывал важные услуги рус. дипломатам, пребывавшим в К-поле, создал сеть информаторов, собиравших для России сведения военно-политического характера об Османской империи, что было связано для патриарха с огромным риском. В 80-х гг. XVII в. Досифей подбирал учителей для Славяно-греко-латинской академии в Москве.

В отличие от др. греч. иерархов Досифей не просто защищал политические интересы России, но и пытался влиять на их формирование, советовать рус. царям и патриархам. Поражение турок в 1683 г. под Венной оживило надежды вост. христиан на освобождение от османского владычества и одновременно вызвало опасения установления на Балканах власти католич. стран. Патриарх Досифей поддерживал военные усилия России в борьбе с Османской империей 80–90-х гг., предостерегал

от преждевременного примирения с Портой и настраивал Москву против западных держав, предвещая соперничество с ними за османское наследство. Досифей вмешивался и во внутреннюю политику России, давал советы в вопросах военного и гос. строительства, в церковных делах. Он стремился воспрепятствовать проникновению в Россию европ. науки и обычаев, считая, что тесное общение с иностранцами губительно для Православия. Патриарх мечтал создать в Москве центр возрождения визант. культурной традиции и антилат. полемики и с этой целью в нач. 90-х гг. направлял в Россию произведения греч. полемической лит-ры для ее перевода и издания. Досифей рекомендовал царю делать архиереями не греков, сербов и украинцев, подверженных лат. влиянию, но только «москвитян», пусть даже малообразованных, которые «сути не любопытательны и не лукавы человеки». Крайне неодобрительно воспринял реформы Петра I (Грамоты Досифея. 1891. С. 13–19, 22–24, 29–30, 39–54, 60–66, 70–71; *Кантеев*. 1895. Ч. 1. С. 222–224, 235–245, 264, 294–296, 300–306, 315–319, 335–342, 350–353, 368; *Он же*. 1897. С. 294–306, 369–375).

Преемник Досифея его племянник патриарх Хрисанф Нотара (1707–1731) после первоначальных заявлений о готовности служить интересам России довольно быстро прекратил отношения с русскими. Кроме того, Хрисанф был близок к валашскому господарю Константиу Брынковяну и к укр. гетману И. Мазепе, который в свое время посылал богатую милостью ИПЦ. Отношения патриарха с рус. дипломатами уже не имели такого значения, как в эпоху Досифея (*Кантеев*. 1895. Ч. 1. С. 374–417). Резкое сокращение контактов ИПЦ с Россией было вызвано, с одной стороны, утратой интереса к вост. Церквам у элиты Российской империи и, с др. стороны, усиливавшимся военно-политическим противостоянием Стамбула и С.-Петербурга. Патриархи не хотели навлекать на себя подозрения в нелояльности. После учреждения постоянного дипломатического представительства России в Стамбуле отпала нужда в услугах греч. информаторов, часто дорогостоящих и ненадежных. Международные связи патриархов ИПЦ были сведены к редким просьбам о денежной по-

мощи (1731, 1742, 1776, 1782), к-рые зачастую адресовались не к императорам, а к Свящ. Синоду РПЦ. В 1735 г. в России были учреждены т. н. палестинские штаты — фиксированная сумма денежной помощи, причитавшейся вост. Церквам. На долю ИПЦ приходилось 100 р. в год, эта сумма высылалась нерегулярно. Старцам ИПЦ периодически разрешали собирать милостыню в России. В 40-х гг. XVIII в. российское правительство в ответ на жалобы и просьбы о милостыне иерусалимского духовенства впервые заинтересовалось расходом присылавшихся из России средств и причинами расстройств финансов Патриархии (Там же. С. 418–465).

Культура православной Палестины XVI — нач. XIX в. После эллинизации ИПЦ культура правосл. Палестины развивалась в 2 направлениях — греческом и арабском. Лит. творчество святогробцев как часть общегреч. культурного процесса было теснее связано с К-полем, Афоном или греч. колонией Венеции, чем с окрестным арабо-христ. населением. Развитие архитектуры, строительная активность правосл. общины Св. земли в XVI–XVIII вв. были минимальны ввиду бедности Патриархии и сохранявшихся шариатских ограничений. Строительство велось, как правило, в случае крайней необходимости, когда надо было спасать от разрушения ветхую церковь. Мн. архитектурные проекты: строительство сербами башни в лавре св. Саввы в 1612 г., реконструкция грузинами Крестового мон-ря в сер. XVII в., восстановление храма Гроба Господня в нач. XIX в. — были тя-

рете (60-е гг. XVIII в.), нек-рые интерьеры храма Гроба Господня.

В греч. лит-ре Палестины распространенным жанром стали «проскинитарии», описания св. мест. Известны имена нек-рых авторов. Так, митр. Гавриил Назаретский, находясь в 1651 г. в Москве, составил на рус. языке описание палестинских святынь. Из среды греч. клира ИПЦ вышел ряд выдающихся церковных писателей. Крупным историком и богословом был патриарх Нектарий. Патриарх Досифей II Нотара был центральной фигурой греч. общественной жизни кон. XVII в. Ему принадлежит ряд историко-полюемических трудов и огромное эпистолярное наследие. По инициативе Досифея в Яссах и в 80–90-х гг. XVII в. в Бухаресте действовали типографии, печатавшие антилат. пропагандистские сочинения. Патриарх Хрисанф, получивший блестящее образование в европ. ун-тах, был автором ряда трактатов историко-географического содержания, продолжал книгоиздательскую деятельность Досифея (Лебедев. 1896–1901. Т. 2. С. 674–695; Померанцев. 1908. С. 9–17, 23–25, 28–29; Кантерев. 1914². С. 223). С 1735 г. в Палестине действовала школа Иакова Патмосского — одно из ведущих образовательных учреждений восточноправосл. мира. Среди преподавателей и выпускников школы были Иерусалимские патриархи Ефрем II (1766–1770/71), Софроний (1770/71–1774) и Анфим (1788–1808), оставившие также ряд богословских трудов (Соколов. 1909. С. 501–522). Нек-рые святогробские клирики XVIII — нач. XIX в. — патриарх Парфений Афинянин (1737–

1766), Максим Симский (глава Иерусалимского уч-ща; † 1810), Прокопий Назианзин (драгоман патриархии; † 1822),

Интерьер ц. в честь Страстей Господних в Иерусалиме (ИПЦ)



секретари Святогробского братства Неофит Кипрский († после 1843) и Анфим Анхильский († после 1833) — оставили

сочинения по истории ИПЦ, о перипетиях борьбы за св. места, о текущих событиях палестинской церковной и политической жизни. Культура правосл. арабов Палестины со-

ставляла единое целое с общеараб. правосл. культурой, основные центры к-рой находились в Сирии и Ливане. Тексты арабо-христ. книжников имели широкое хождение в Палестине, однако собственное лит. творчество и книгописание палестинских христиан, за исключением региона Акко, почти не развивались (Панченко. 2006. С. 45–46).

К. А. Панченко

ИПЦ в XIX — нач. XX в. Положение Церкви и политическая ситуация. Система иерархии ИПЦ, сложившаяся к этому времени, основывалась на соединении власти патриарха и соборного управления Святогробского братства. Братство, состоявшее исключительно из греков, было спаяно взаимной защитой корпоративных и национальных греч. интересов. Святогробцам разрешалось осуществлять служение и в др. Церквах, прежде всего в Антиохийской, с сохранением своих прав в братстве. Во 2-й пол. XIX в. патриархами Антиохии были святогробцы *Иерофей, Герасим, Стиридон*. К 1900 г. число святогробцев, включая пребывавших на служении вне Палестины, составляло 250–270 чел. По сложившемуся обычаю, патриарх избирался из числа святогробцев. В XIX в. все патриархи были этническими греками, к-рые приезжали в Иерусалим в молодом возрасте и в рядах братства проходили иноческое и архиерейское служение. До сер. XIX в. патриархи проживали в К-поле.

30 сент. 1808 г. в храме Гроба Господня произошел сильный пожар, уничтоживший значительную часть внутреннего убранства церкви, деревянные конструкции и тканые занавеси. Пожар начался на арм. участке ц. Константина и Елены, что дало грекам повод обвинить армян в умышленном поджоге с целью получить от Порты право на восстановление храма. Строительные работы шли в 1809–1810 гг. и сопровождались непрерывными конфликтами с армянами и католиками, к-рых поддерживали иерусалимский муфтий и городские янычары. В дек. 1809 г. янычары взбунтовались против дамаского паши и на неск. недель овладели Иерусалимом. Восстановление храма было прервано, греч. монри были разграблены. В янв. 1810 г. власти подавили мятеж, строительные работы возобновились. Пользуясь возможностью, греки внесли некоторые изменения в интерьер

желым бременем для церковных финансов. Лишь небольшое число построек XVII — нач. XIX в. сохранилось в первоначальном виде: Крестовый мон-рь, ц. арх. Гавриила в Наза-



храма, постаравшись избавиться от элементов готической архитектуры, оставшихся со времен крестоносцев и францисканских реконструкций XVI в., а также от находившихся под Голгофой гробниц королей-крестоносцев Готфрида и Балдуина I. Храм был заново освящен в сент. 1810 г. (*Неофит Кипрский*. Рассказ. 1901. С. 34–47; *Максим Симский*. 1904. С. 111–130; *Прокопий Назианзин*. 1904. С. 188–217). Финансы ИПЦ пришли в полное расстройство: кроме строительных расходов огромные суммы уходили на подкуп тур. чиновников и иные «представительские» цели. Патриарх Поликарп, восстановив впервые с 1782 г. прямые контакты с Россией, обратился за помощью к имп. Александру I; в 1817 г. долги ИПЦ частично были покрыты рус. деньгами. В 1814 г. в Таганроге и в 1818 г. в Москве были учреждены подворья ИПЦ. Но начавшаяся в 1821 г. народно-освободительная война в Греции вновь подорвала позиции ИПЦ. При известии о восстании иерусалимские мусульмане стали готовить погром православных; властям с трудом удалось не допустить кровопролития. Прекратились правосл. паломничество и поступление средств с Балкан. Предотвращение террора против православных в Палестине потребовало от Церкви не меньших финансовых усилий; продавались и закладывались драгоценности патриаршей ризницы, кредиторы требовали продажи с торгов всего имущества Патриархии (*Соколов*. 1901. С. 270; *Прокопий Назианзин*. 1904. С. 154–164, 217–228).

В 1827 г. на Патриаршую кафедру вступил Афанасий V. Его основной заслугой стало погашение долга Патриархии (по разным оценкам, от 12 до 16 млн пиастров). После заключения Адрианопольского мира (1829) султан Махмуд II в знак «широкой веротерпимости» аннулировал проценты по долгам Святогробского братства и внес для уплаты долга из казны 500 тыс. пиастров (Религии мира, 2005. М., 2007. С. 225). И хотя «уже в следующую ночь деньги были обратно внесены в султанскую казну» (*Соколов*. 1901. С. 272), этот демонстративный жест стал свидетельством более серьезного и внимательного отношения к ИПЦ. Ряд больших вкладов по призыву Патриархии сделали христ. страны. В Москву для сбора пожерт-

вований был отправлен еп. Иерофей Фаворский, которому удалось в 1833–1839 г. собрать ок. 700 тыс. р. В 1834 г. Святейший Синод Русской Церкви благословил установление специальной «церковной кружки» на нужды Гроба Господня. Все это дало возможность ИПЦ постепенно расплатиться с долгами (*Неофит Кипрский*. Двадцатилетие. 1901. С. 121–164; *Прокопий Назианзин*. 1904. С. 325–349; *Базили*. 2007. С. 458–461). В годы предстоятельства Афанасия V были открыты народные уч-ща в Иерусалиме, Вифлееме, Яффе и др. городах, а также школа при Патриархии, лучшие из воспитанников к-рой направлялись для дальнейшего образования в Грецию и Германию.

В 1839 г. в Османской империи началась череда реформ Танзимата, к-рые затронули статус немусульм. общин. Порта, пропагандируя формирование новой наднациональной «османской» идентичности, стремилась свести на нет традиц. автономию этноконфессиональных сообществ и интегрировать их в единый общеимперский социум. По настоянию европ. держав, с каждым десятилетием все больше подчинявшихся Османское гос-во своему влиянию, была отменена дискриминация немусульман, что стимулировало экономический подъем христ. общин и отчасти церковных институтов.

В 1831 г. Сирия и Палестина были оккупированы войсками егип. паши Мухаммада Али, вышедшего из-под контроля Стамбула и создавшего собственное гос-во. В борьбе с сепаратизмом сир. знати егип. администрация опиралась на местных христиан и проводила политику широкой веротерпимости. Христиане были избавлены от произвольных поборов, получили возможность обновлять храмы и мон-ри, допускались на ответственные гос. посты и даже в армию. Власти защищали христ. паломников от грабежей и насилия, жестоко пресекались проявления мусульм. фанатизма. В то же время егип. режим, при к-ром многократно усилился налоговый гнет и широко практиковались рекрутские наборы, вызывал массовое недовольство мусульман. В 1840 г. егип. армия в Сирии была разгромлена совместными брит. и османскими войсками, поддержанными восстанием местного населения в тылу у египтян (*Жантиев*. 1998. С. 40–51;

Кобищанов. 2003. С. 221–254; *Базили*. 2007. С. 138–310).

Сирия и Палестина вернулись под управление султана, однако по требованию европ. дипломатии все недавно утвержденные права и привилегии христиан там были сохранены. В 1855 г. зимнии были освобождены от подушной подати; через год немусульм. подданные были полностью уравнены в правах с мусульманами. Однако османское общество оказалось не готово к идее равноправия; и христиане и мусульмане восприняли султанские указы как офиц. признание превосходства христ. религии, что усугубило напряженность в межрелиг. отношениях. Растущее раздражение мусульман вызывало экономическое процветание христ. «среднего класса», обслуживавшего интересы зап. компаний в Леванте, а также ранее не допускавшиеся традиц. символы христ. церковного богослужения: колокольный звон, кресты над храмами, крестные ходы. В результате обособленность в османском обществе только усиливалась, породив в сер. XIX в. беспрецедентные по масштабу религиозные конфликты. И хотя большинство этих столкновений (*Друзско-маронитский конфликт* в 1841, 1845 и 1860, погром в Халебе в 1850, *Дамасская резня* в 1860) произошло за пределами ИПЦ, в Палестине так же остро ощущались межрелиг. напряженность и угроза погромов (*Ма'оз*. 1982. Р. 91–103; *Жантиев*. 1998. С. 86–105).

В эпоху Танзимата претерпела изменения структура управления ИПЦ. В предшествующий период, когда патриархи традиционно проживали в К-поле, Иерусалимский престол находился в зависимости от К-польского патриарха. После смерти патриарха Афанасия V Иерусалимского в 1844 г. фанариоты попытались закрепить это подчиненное положение и возвести на Патриаршество своего ставленника вместо архиеп. Фаворского Иерофея, к-рого Афанасий избрал преемником. К-польский Патриарший Синод добился у Порты отвода кандидатуры Иерофея, обвинив его в проросийских симпатиях. После вмешательства рус. дипломатии и долгого политического торга османское правительство согласилось, чтобы новый патриарх был избран из членов палестинского клира, при условии что это будет не Иерофей. Патриархом стал архи-



еп. Лиддский Кирилл (1845–1872) (*Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Участие русских дипломатов в церковно-политической жизни Восточных Патриархатов в сер. XIX в. // *Рос. история.* 2009. № 1. С. 10–13). С этого времени резиденция ИПЦ была возвращена в Иерусалим. За 27 лет правления Патриарх Кирилл построил 16 новых храмов (в т. ч. в Яффе, Назарете, Лидде, на Фаворе) и восстановил 11 старых. В 1853 г. была открыта богословская школа в Крестовом мон-ре, было построено также новое здание Патриархии в Старом городе (1864).

Владения и доходы ИПЦ сильно пострадали после конфискации имений восточных патриархов в 1858 г. в Румынии кн. Александром Кузой. К этому времени ИПЦ в Румынии принадлежало 24 мон-ря с земельными угодьями. Святогробцы неоднократно пытались обжаловать это решение румын. властей, вплоть до посылки своих представителей на Берлинский конгресс 1879 г., однако их усилия были безрезультатны. В то же время во владении ИПЦ оставались недвижимость на территории Российской империи (в Бессарабии и Грузии) и ряд имений в Палестине и Анатолии.

Прекращение османских поборов, а также поступление финансовой помощи извне, в первую очередь из России (дававшей в 80-х гг. XIX в. до 80% доходов Патриархата), и милостыня растущего числа паломников позволили ИПЦ найти средства на открытие богословской школы в Крестовом монастыре в Иерусалиме (кон. 40-х гг. XIX в.), на строительство и украшение храмов, возрождение давно покинутых монастырей, в т. ч. вмч. Георгия под Вифлеемом (30-е гг. XIX в.), св. Иоанна Предтечи и прп. Герасима на Иордане, прп. Георгия Хозевита (80-е гг. XIX в.), Феодосия Киновиярха (кон. 90-х гг. XIX в.). При этом доходы собственно патриаршей казны существенно сокращались, в то время как доходы Святогробского братства возрастали в основном за счет увеличения числа рус. паломников в Палестину. Сумы займов и долги ИПЦ во 2-й пол. XIX в. вновь начали расти и к нач. XX в. почти достигли уровня годовых доходов (*Хитрово.* 1891. С. 25–26; *Каролид.* 2002. С. 55–58).

40–50-е годы XIX в. стали пиком борьбы христ. конфессий и держав за св. места. Передача тур. властями

под нажимом франц. дипломатии ключей от базилики Рождества Христова в Вифлееме, традиционно принадлежавших лишь православным, еще и католикам привела к дипломатическому противостоянию и стала одним из поводов к развязыванию Крымской войны (1853–1856). Конкуренция осложняла также вопрос о починке поврежденного землетрясением 1834 г. купола Ротонды храма Гроба Господня (т. н. дело о Куполе было разрешено лишь подписанием тройственного протокола России, Франции и Турции 5 сент. 1862; реставрация купола была проведена в 1865–1868).

Во 2-й пол. XIX в. борьба за обладание св. местами теряет прежнюю остроту. Европейцы стали больше интересоваться миссионерской деятельностью среди ближневост. христиан, дававшей возможность укрепить свое политическое и культурное влияние в стране. В 20-х гг. XIX в. в Палестине появились протестантские миссионеры; в 1841 г. в Иерусалиме было учреждено англо-прусское еп-ство. Однако, несмотря



Камень миропомазания
при входе в храм
Гроба Господня

на затрату огромных средств и многолетние усилия англ., амер. и нем. миссионеров, за 40 лет число протестантов в Палестине едва достигло 2 тыс. чел. Вместе с тем протестанты, даже при своей малочисленности оказывали заметное культурно-идеологическое влияние на жизнь христ. Востока благодаря хорошо поставленной системе образования. При этом большинство учеников в протестант. школах составляли православные, не имевшие собственных школ (*Хитрово.* 1881. С. 208, 211, 220; *Суворин.* 1898. С. 115–119).

Обеспокоенные активностью протестантов, католики в 1846 г. в Иерусалиме восстановили Латинский Патриархат, существовавший после эпохи крестовых походов лишь но-

минально. Пользуясь поддержкой Франции и опираясь на ряд уже традиционно действовавших в Св. земле католич. орденов, лат. патриарх развернул активную религ. пропаганду среди православных. Помимо традиц. районов распространения католичества (Вифлеем, Назарет, Иерусалим), наибольших успехов миссионеры достигли в Бейт-Джале, Эс-Салте, Айн-Кареме. Создание широкой сети католич. школ и больниц, защита новообращенных европ. консулами, неприятие арабами-христианами греч. ксенократии в ИПЦ привели к тому, что число католиков в Палестине за 40–80-е гг. XIX в. выросло с 2 до 12 тыс., а количество православных среди палестинских христиан сократилось с 90 до 67%, что показывает соотношение только православных и латиняков; если же учесть ок. 10 тыс. католиков вост. обряда, то доля православных составляла до 50% (*Хитрово.* 1881. С. 29–47, 71, 109; *Суворин.* 1898. С. 107–114; *Леонид (Кавелин).* 2008. С. 145–147, 291–292). Здравоохранение и образование у православных в сравнении с др. христ. общинами были в зачаточном состоянии (*Хитрово.* 1881. С. 60–62; *Суворин.* 1898. С. 75–83, 86; *Лисовой.*

2006. С. 315–316, 321, 325–326; *Леонид (Кавелин).* 2008. С. 112–114). В нач. 80-х гг. XIX в. на 20–25 тыс. правосл. христ.

Палестины приходилось 98 храмов, 29 школ и 4 больницы (12 тыс. католиков имели 72 церкви, 20 госпиталей и 57 учебных и культурных заведений) (*Хитрово.* 1881. С. 108–122). Несмотря на высокий естественный прирост, численность правосл. населения увеличивалась медленно по причине переходов в католичество. К нач. XX в. в Св. земле насчитывалось ок. 50 тыс. православных, проживавших в 70 городах и деревнях Палестины и неск. районах Заиорданья. Наибольшее количество христиан, как и раньше, проживало в Иерусалиме и 15 прилегающих деревнях (*Норвуд.* 1969. Р. 19–20).

Русское присутствие в Палестине (см. также статьи *Русская духовная миссия в Иерусалиме, Православное*

Палестинское общество). После череды военных побед России над Османской империей во 2-й пол. XVIII — нач. XIX в. рус. влияние в Вост. Средиземноморье усилилось. С 1815 г. вновь активизировались контакты ИПЦ с рус. дипломатией; в 1820 г. в Яффе было организовано российское вице-консульство. Российские посланники при Высокой Порте неоднократно отстаивали интересы ИПЦ и св. мест Палестины, поддерживали ее в тяжбах с армянами в 30-х гг. XIX в. и с католиками в 40-х — нач. 50-х гг. В 1818 г. в Москве было учреждено подворье ИПЦ. В 1833–1839 гг. в России находился архиеп. Иерофей Фаворский с миссией для сбора милостыни на покрытие долгов ИПЦ (*Кантмерев*. 1898. Ч. 2. С. 514–656; *Хитрово*. 1881. С. 57; *Лисовой*. 2006. С. 82).

Рус. общество в XIX в. начинает снова открывать для себя правосл. Восток. Этому во многом способствовали паломничества в Св. землю А. Н. Муравьева, А. С. Норова, Н. В. Гоголя, П. А. Вяземского и др. представителей русской культуры. В 1839 г. в Бейруте было учреждено российское консульство, которое до 1853 г. возглавлял К. М. Базили, писатель и ученый, поддерживавший тесные связи с ближневост. патриархами. Увеличение числа рус. паломников и потока пожертвований в Палестину, активизация церковно-



А. С. Норов.
Фотография. XIX в.

политических контактов выявили необходимость более тесного знакомства России с положением ближневост. Православия. В 1843–1845 гг. под рук. МИД России и Свящ. Си-

нода РПЦ на Ближ. Востоке действовала миссия архим. *Порфирия (Успенского)*, собравшего подробную информацию о состоянии правосл. Церквей Сирии и Палестины, в т. ч. о стоявших перед ними проблемах, таких как бедность и невежество паствы и значительной части духовенства, коррупция и упадок духовности среди святогробцев, нарастающее греко-араб. отчуждение внутри ИПЦ и Антиохийской Православной Церкви (*Порфирий (Успенский)*. 1894–1895. Т. 1–2; *Кантмерев*. 1898. Ч. 2. С. 660–760; Мат-лы для биографии еп. Порфирия Успенского. 1910. Т. 1. С. 3–156; Т. 2. С. 98–190; *Норwood*. 1969. Р. 14 f.; *Лисовой*. 2006. С. 85–95).

В 1847 г. открыта Русская духовная миссия в Иерусалиме (РДМ) во главе с архим. Порфирием (Успенским) (до 1854). Однако деятельность архим. Порфирия в значительной степени тормозилась как позицией с.-петербургских властей, не придававших большого значения палестинским делам, так и враждебностью святогробского клира, видевшего в РДМ своего конкурента (*Хитрово*. 1881. С. 77–80; *Порфирий (Успенский)*. 1896. Т. 3. С. 211–389, 487–625; Т. 4. С. 62–411; Мат-лы для биографии еп. Порфирия Успенского. 1910. Т. 2. С. 218–540; *Лебедев*. 1901. Т. 2. С. 823–829; *Лисовой*. 2006. С. 96–101). Во время Крымской войны рус. присутствие в Св. земле было сведено до минимума, но после окончания военных действий РДМ возобновила работу (в 1857–1863 настоятель еп. *Кирилл (Наумов)*). Паломничества членов имп. фамилии (вел. князей Константина Николаевича в 1859, Николая Николаевича в 1872 и Сергея Александровича в 1881 и 1889) в Св. землю сделали очень много для закрепления рус. миссии в Иерусалиме. Рус. об-во пароходства и торговли, основанное в 1856 г., организовало регулярные рейсы по перевозке в Св. землю рус. паломников. Для улучшения их быта в 1859 г. был учрежден Палестинский комитет (председатель вел. кн. Константин Николаевич, управляющий делами Б. П. Мансуров). В 1864 г. комитет был передан в ведомство МИД и преобразован в Палестинскую комиссию под фактическим рук. Мансурова. Хозяйственная деятельность комитета в Палестине велась через российское консульство в Иерусалиме



Интерьер Троицкого собора
Русской Духовной миссии в Иерусалиме.
Освящен в 1872 г.

(открыто в 1858). В 1859–1864 гг. комитет организовал строительство в предместье Иерусалима Троицкий собор, здание РДМ с домовою ц. мц. Александры, гостиницы для паломников, больницу и др. объекты.

Разное понимание своих целей и неразграниченность функций рус. учреждений в Палестине привели к соперничеству и конфликтам между консульством и миссией. Настоятель РДМ в 1863–1865 гг. архим. *Леонид (Кавелин)* был смещен с поста из-за раздоров внутри миссии, интриг консульства и Иерусалимского патриарха. Архим. *Антонин (Капустин)*, глава РДМ в 1865–1894 гг., долгое время находился в двусмысленном положении ввиду отсутствия поддержки Святейшего Синода Русской Церкви, враждебности консульства и святогробского духовенства. В 1879 г. в С.-Петербурге обсуждался вопрос об упразднении РДМ; ее удалось сохранить по настоянию имп. Марии Александровны (*Хитрово*. 1881. С. 81–92; *Суворин*. 1898. С. 102–103; *Лебедев*. 1901. Т. 2. С. 829–830; *Лисовой*. 2006. С. 59, 101–134). Именно архим. Антонин более др. российских деятелей на Востоке понимал духовно-политическое значение Св. земли для России. Несмотря на недостаточную финансовую и политическую поддержку Петербурга и враждебность греч. духовенства, он расширил пло-

щадь рус. участков, покупая землю, поддерживал храмы и мон-ри. Он создал комплекс российских владений на Св. земле, к-рые в посл. получили название «Русская Палестина». На частные пожертвования архим. Антонин приобрел в разных местностях Палестины земельные владения: ввиду ограничений османского законодательства это часто приходилось делать через подставных лиц из правосл. арабов. Нек-рые земли, купленные архим. Антонином, в т. ч. участок близ Мамврийского дуба под Хевроном, были связаны с библейскими сюжетами, и за обладание такими объектами шла напряженная борьба др. христ. исповеданий с привлечением консулов европ. держав. На принадлежавших РДМ земельных участках в Яффе, Хайфе, Айн-Кареме (Горней), Хевроне, Иерихоне, у Тивериадского оз., на Елеонской горе в разные годы был выстроен ряд подворий и мон-рей, нек-рые из них и в наст. время находятся в российской собственности (Хитрово. 1881. С. 95; Суворин. 1898. С. 36; Лисовой Н. Н., Платонова З. И., Савушкин В. А. Сводный каталог русских недвижимостей в Святой Земле // Россия в Св. Земле. Т. 1. С. 691–719; Лисовой. 2006. С. 147–157).

Растущее внимание российского общества к ближневосточному Православию и палестинским святыням, а также геополитические интересы России на Ближ. Востоке привели к созданию в 1882 г. Православного Палестинского об-ва (ППО) — неправительственной орг-ции, целью к-рой было развитие рус. паломничества в Св. землю, научное изучение Ближ. Востока и поддержка сиро-палестинского Православия. Членами об-ва были мн. представители царствующей фамилии, а бюджет формировался не в последнюю очередь из средств гос. казны. Инициатором создания ППО был В. Н. Хитрово, высокопоставленный чиновник Мин-ва финансов, занявший пост ученого секретаря ППО. Первым председателем ППО стал вел. кн. Сергей Александрович. В 1889 г. была упразднена Палестинская комиссия при МИД, ее дела и капиталы переданы в ведение ППО, получившего с этого времени наименование Имп. Православное Палестинское об-во (ИППО) (Суворин. 1898. С. 104–105; Лисовой. 2006. С. 160–184).

Иерусалимский Патриарх Никодим, при котором было образовано ИППО, первоначально относился к нему положительно, рассчитывая на прямое участие греч. духовенства в управлении об-вом. Однако утвержденные статус и цели ИППО были иными. Вскоре резкое сопротивление Патриарха вызвал вопрос об открытии в Палестине рус. школ. Ввиду отрицательного отношения к ним в ИППО 80% школ, организованных об-вом к 1914 г., находились в пределах Антиохийской Церкви (Соловьев М. П. Апология святых гробовцев // Моск. вед. 1892. № 72, 13 марта; Блаженнейший Никодим: (Некролог) // СИППО. 1910. Т. 21. Вып. 2. С. 266–301).

В последующие десятилетия масштабы рус. паломничества в Палестину выросли многократно: ок. 200 чел. в год насчитывалось в 20-х гг. XIX в., 400 чел. — в 40-х гг., 950 чел. — в 1859 г., до 3,5 тыс. чел. — в кон. 80-х гг. и 10 тыс. чел. в год — в нач. XX в. По свидетельству очевидцев, в Иерусалиме перед Пасхой при наибольшем числе паломников



Богородица на смертном одре. Крита католич. ц. Успения Пресв. Богородицы на горе Сион. 1900–1910 гг.

повсюду была слышна рус. речь и встречались рус. люди (население города в кон. 80-х гг. насчитывало 40 тыс. чел.). Подавляющее большинство паломников составляли крестьяне, в первую очередь выходцы из зажиточных черноземных губерний; 2/3 богомольцев были женщины (Хитрово. 1881. С. 75, 81, 97; Суворин. 1898. С. 67–68; Каролид. 2002. С. 59; Лисовой. 2006. С. 184–193, 346–357).

ИППО, имевшее десятки региональных отд-ний по всей России, развернуло активную издательскую и просветительную деятельность, финансировало научные проекты и экспедиции. Большой интерес вызвали раскопки на рус. участке в Иерусалиме в 1883 г., открывшие порог Судных врат, через которые

Христос шел на Голгофу. Под эгидой ИППО изучались рукописи Синайская (Н. Я. Марр, 1902), б-ки ИППО (А. И. Панадопуло-Керамевс), археологические памятники Сирии и За-иордания (Н. П. Кондаков, 1891; Ф. И. Успенский, 1898), груз. древности Ближ. Востока (А. Цагарели, 1882). В рамках издававшейся ИППО серии «Православный палестинский сборник» были опубликованы десятки источников и исследований по истории Св. земли и прилегающих регионов.

Особое беспокойство в России вызывал рост католич. и протестант. влияния в среде правосл. арабов. Стремясь уравновесить культурное воздействие зап. держав, ИППО стало открывать в Палестине свои школы и больницы. В 1909 г. оно содержало в юрисдикции ИППО 25 учебных заведений с 1576 учениками (в то время как всего в ведении ИППО находилось 87 школ с 4175 учениками). Из всех рус. учебных заведений выделялись жен. школа в Бейт-Джале и мужская в Назарете, ориентированные на подготовку араб. преподавателей для школ начального уровня. Однако просветительная работа ИППО среди правосл.

арабов сталкивалась с растущим неприятием греч. духовенства деятельностью ИППО, опасавшимся,

что Россия стремится вытеснить греков из Св. земли и занять их место (Лебедев. 1901. Т. 2. С. 830–840; Лисовой. 2006. С. 194–206). Подобные опасения святых гробовцев усиливались в связи с греко-араб. противостоянием и той поддержкой, к-рую Россия в этом конфликте оказывала арабам.

Греко-арабский конфликт. В XIX в. по мере усиления европ. культурного влияния на Ближ. Востоке все большее распространение получала секулярная, либеральная и националистическая идеология, к-рая проникала в араб-правосл. среду прежде всего через школьное образование. Даже в тех случаях, когда арабы учились не в миссионерских, а в рус. правосл. школах, они знакомились с новыми идеями и ценностями,

не соотносившимися с традиц. замкнутыми средневековыми устоями правосл. общины. Новые веяния привели к тяжелому внутреннему кризису правосл. сообщества Османской империи. С победой Греческого национально-освободительного восстания 1821–1829 гг. среди греков Османской империи возобладали узкоэтническая идеология панэллинизма, нацеленная на воссоединение греков в одну державу. Большинство правосл. народов Османского гос-ва, которых образованные греки воспринимали как «варваров», стали тяготиться греч. засьем в церковной иерархии. Они выступали против гегемонии фанариотов в церковных делах и требовали создания «национальных Церквей» (Hорwood. 1969. P. 21, 159–160).

Свидетелем развития этого процесса в арабо-греч. отношений в Палестине был архим. Порфирий (Успенский) в 40-х гг. XIX в. В 60-х гг. напряженность в отношениях перерастала в стихийные выступления арабов против тех или иных действий Патриархии (Левитов П. Д. Из недавнего прошлого: (Письма иерус. старожил) // СИППО. 1895. Т. 6. Окт. С. 540–581). Однако с 1872 г. началось открытое идейно-политическое противостояние 2 народов, составлявших часть подданных ИПЦ. В февр. 1872 г., в ходе длительной борьбы за освобождение из-под власти К-польского патриарха, болгары провозгласили создание национальной автокефальной Церкви. В ответ греч. иерархи в авг.–сент. 1872 г. провели в К-поле Собор, на к-ром предали болгар анафеме, обвинив их в привнесении национальных начал в жизнь Церкви. Единственным участником Собора, который отказался присоединиться к отлучению, был патриарх Кирилл II, не желавший портить отношения с Россией. В нояб. 1872 г. Святогробское братство объявило о низложении Кирилла, что и спровоцировало выступления правосл. арабов в поддержку патриарха и против греч. национализма. К организации выступлений арабов была причастна и российская дипломатия: рус. посол в Стамбуле гр. Н. П. Игнатьев добивался у Высокой Порты поддержки патриарха Кирилла. Однако османские власти после нек-рых колебаний встали на сторону Святогробского братства. 6 дек. Кирилл под конвоем был вывезен из Палестины и отправлен



Интерьер ц. блгв. кн. Александра Невского в Иерусалиме. Освящена в 1896 г.

в ссылку на один из островов в Мраморном м. (Хитрово. 1881. С. 59; Антонин (Капустин). 1901; Соколов И. И. Иерусалимский Патриарх Кирилл II и его отношение к болгарской церковной схизме // СИППО. 1914. Т. 25. Вып. 1–3; Hорwood. 1969. P. 180–187).

Новым патриархом стал Прокопий II (1872–1875). Россия пыталась оказать давление на ИПЦ, перестав выплачивать ему доходы с бессарабских имений Св. Гроба. Часть этих средств теперь шла на содержание низложенного патриарха Кирилла († 1877) и на поддержку араб. национального движения. Однако российские дипломаты видели, что уровень самосознания и политической организованности правосл. арабов был недостаточен для того, чтобы поколебать позиции греков в ИПЦ. Святогробцы также искали пути нормализации отношений с Россией ввиду растущих финансовых трудностей Патриархата. Компромиссом стали отречение от престола патриарха Прокопия и избрание патриархом Иерофея (1875–1882), при к-ром с Кирилла было снято обвинение в схизме, а бессарабские доходы возвращены ИПЦ. Однако это не решило финансовых проблем ИПЦ: бремя долгов нарастало, а денежные займы и проч. поступления расхищались иерархами братства (Хитрово. 1881. С. 63–70, 93–94; Дмитриевский. 1909. Т. 20. Вып. 1. С. 98–99; Hорwood. 1969.

P. 187–193; Муркос. 2003. С. 89–90, 95–96; Лисовой. 2006. С. 316–317). В Патриаршество Иерофея система управления ИПЦ претерпела существенные изменения. В 1874 г. был принят новый Устав ИПЦ, в котором полномочия патриархов были сокращены. В ведении патриархов оставалось лишь совершение богослужения, у них не было права самостоятельно, без согласия Свящ. Синода принимать адм. решения (напр., о рукоположении архиереев и архимандритов), вести переписку, получать и тратить пожертвования. В результате положение патриархов в посл. четв. XIX – 1-й пол. XX в. стало крайне нестабильным. В конфликтах со Святогробским братством, к-рое зачастую поддерживали османские власти и К-польский Синод, были низложены или отреклись от престола несколько патриархов: Кирилл II (1872), Прокопий II (1875), Никодим (1890). Дважды (в 1908 и 1918) святогробцы пытались сместить патриарха Дамиана (СИППО. 1902. С. 71–72; Соколов. 1905; Суворин. 1898. С. 75–76; Лисовой. 2006. С. 316). Патриарх Иерофей сопротивлялся внедрению этого устава, окончательно он был утвержден лишь после смерти патриарха. Храмостроительная деятельность в эти годы ознаменована созданием храма на месте дома прав. Симеона Богоприимца в Катамоне, началом возрождения мон-ря св. Георгия Хозевита (1878) и строительством мон-ря Марфы и Марии в Вифании (1879).

После смерти патриарха Иерофея в июне 1882 г. появилась возможность возвести на престол пророссийски ориентированного предстоятеля, в С.-Петербурге называли кандидатуру архиеп. Никодима, настоятеля Иерусалимского подворья в Москве. Эта перспектива вызвала сопротивление святогробцев, к-рые спешно нарекли в патриархи Фотия, 28-летнего архимандрита со скандальной репутацией (впосл. патриарх Александрийский). Выбор шокировал даже греч. общество, а Порты отказалась утвердить эту кандидатуру. В итоге после 14 месяцев напряженной борьбы Патриарший престол занял Никодим (1883–1890).

Однако, хотя патриарх Никодим и не позволял себе резких антирус. выпадов, его политика в отношении араб. паствы и рус. присутствия в Палестине в целом не отличалась

от позиций предшествующих патриархов. Утратив поддержку России и не имея опоры в османской администрации, патриарх Никодим был бессилён справиться с оппозицией Святогробского братства и под его давлением в 1890 г. объявил об отречении от престола (Выход в отставку иерус. патр. Никодима. Выборы нового патриарха // СИППО. 1891. Т. 2. С. 1–10; *Суворин*. 1898. С. 14–16; *Horwood*. 1969. P. 193–194; *Лисовой*. 2006. С. 318–326). Избрание его преемников Герасима (1891–1897) и Дамиана (1897–1931) прошло без политических потрясений. Российская дипломатия в 90-х гг. XIX в. больше стала интересоваться проблемами Антиохийского Патриархата, где араб. национальное движение было значительно сильнее, чем в Палестине, и сумело в 1899 г. вернуть Патриарший престол арабам.

Новый всплеск греко-араб. противоборства в ИПЦ произошел после младотур. революции, стимулировавшей политический подъем на араб. Востоке. Осенью 1908 г. в Палестине начались выступления православ. арабов с требованиями уравнения в правах арабов и греков, допуска местных уроженцев на ответственные церковные посты и создания Смешанного совета из духовенства и мирян для управления делами общины. Члены Свящ. Синода ИПЦ заподозрили патриарха Дамиана в сговоре с арабами и 13 дек. низложили его. Дамиан отказался признать низложение; арабы сразу же стали представлять опального патриарха идеологом своей борьбы. В городах Палестины происходили манифестации с требованием вернуть Дамиана к власти. Тур. правительство долго колебалось, не зная, чью сторону принять. 2 янв. 1909 г. Порта признала местоблюстителем Иерусалимского престола архиеп. Мелетия, избранного святогробцами, что привело к резкому обострению обстановки в Иерусалиме. Греч. монахи были осаждены в Патриаршем мон-ре толпами араб. демонстрантов; власти не решались силой подавлять выступления. Порта направила в Палестину специальную комиссию для изучения обстановки. Под впечатлением демонстраций арабов комиссия 30 янв. постановила, что низложение Дамиана является незаконным. 7 февр. власти выслали из Палестины самых непримиримых противни-

ков Дамиана — секретаря Патриархии Мелетия (Метаксакиса) и ректора Богословской школы Хризостома (Пападопулоса). 10 февр. архиеп. Мелетий скончался от сердечного приступа. Продолжающиеся выступления арабов и давление османских властей деморализовали святогробцев, и 16 февр. Свящ. Синод обратился к патриарху Дамиану с просьбой о прощении и примирении.

В мае 1910 г. под воздействием новых араб. выступлений правительство приняло решение о создании Смешанного совета из клириков и мирян для управления церковным имуществом и наблюдения за церквами и школами. Однако деятельность Совета оказалась малоэффективной ввиду постоянных конфликтов между делегатами (*Соколов И. И. [псевд.: Световостоков И.] Вести с правосл. Востока // СИППО*. 1908. Т. 19. С. 592–600; 1909. Т. 20. С. 133–144; 1910. С. 129–150; *Померанцев И.* Патриарший кризис в Иерусалиме (13 дек. 1908 — 16 февр. 1909) // Там же. С. 255–311; *[Аноним.] Примирение Иерусалимской Патриархии с туземной паствой // Там же*. 1910. Т. 21. С. 620–639; *Horwood*. 1969. P. 197–200).

Осенью 1914 г., после вступления Турции в первую мировую войну на стороне Германии и Австро-Венгрии, рус. подданные были выслааны из Палестины, а учреждения ИППО закрыты. Автономия христ. общин была упразднена, христиан призывали в армию. Вскоре военные расходы подорвали состояние экономики Османской империи, в разных ее регионах начались голод и эпидемии. Осенью 1917 г., когда фронт приблизился к Иерусалиму, турки арестовали патриарха Дамиана и выслали его в Дамаск. В дек. 1917 г. англичане заняли Иерусалим, а осенью 1918 г. нанесли окончательное поражение османским войскам и оккупировали весь Ближ. Восток. В 1920 г. Палестина была передана под брит. мандатное управление.

Ист.: *Радзивил Н. Х.* Путешествие ко Св. Местам и в Египет / Пер. с польск.: П. Богданович. СПб., 1787; *Вольней К. Ф.* Путешествие в Сирию и Египет, бывшее в 1783, 1784, 1785 гг.: Пер. с нем. М., 1793. Т. 2; *Мелетий, иером.* Путешествие во Иерусалим в 1793 и 1794 гг. М., 1798; *Норов А. С.* Путешествие по Святой Земле в 1835 г. СПб., 1844². Ч. 1–2; *он же.* Иерусалим и Синай: Записки второго путешествия на Восток. СПб., 1878; *Муравьев А. Н.* Письма с Востока в 1849–1850 гг. СПб., 1851. Ч. 1–2; *он же.* Путешествие к св. местам в 1830 г. // Святыя места вблизи и издали: Пу-

тевые заметки рус. писателей 1-й пол. XIX в. М., 1995. С. 89–233; *Мансуров Б. П.* Православные поклонники в Палестине. СПб., 1858; *Лукьянов И., свящ.* Путешествие в Св. землю // РА. 1863. Вып. 1. С. 21–64; Вып. 2. С. 114–159; Вып. 3. С. 223–264; Вып. 4. С. 305–343; Вып. 5–6. С. 385–415; *Порфирий (Успенский), еп.* Послания иерусалимских патриархов в Грузию // ТКДА. 1866. Т. 2. С. 157–173; *он же.* Книга бытия мосго. СПб., 1894–1902. Т. 1–8; *Серпион, инок.* Путник или путешествие во Св. Землю // Паломники-писатели петровского и послепетровского времени или путники во град Иерусалим / Примеч., предисл.: архим. Леонид (Кавелин) // ЧОИДР. 1873. Кн. 3. Отд. 5. С. 78–128 (отд. отт.: М., 1874); *Хитрово В. Н.* Православие в Святой земле. СПб., 1881. (ППС; Т. 1. Вып. 1(1)); *Григорович-Барский В.* Странствия по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1885. Ч. 1; *Пошняков В.* Хождение по св. местам Востока, 1558–1561 гг. СПб., 1887. (ППС; Т. 5. Вып. 3(18)); *Цагарели А.* Памятники груз. старины в Святой земле и на Синае. СПб., 1888. (ППС; Т. 4. Вып. 1(10)); *Коробейников Т.* Хождение, 1593–1594. СПб., 1889. (ППС; Т. 9. Вып. 3(27)); *Суханов А.* Проскититарий, 1649–1653 гг. СПб., 1889; Грамоты Досифея // *Каттерев Н. Ф.* Спошения иерусалимского патриарха Досифея с рус. правительством (1669–1707 гг.). М., 1891. С. 1–91. Прил.; *Гагара В. Я.* Житие и хождение в Иерусалим и Египет 1634–1637 гг. СПб., 1891; *Иона Маленький, иеродиак.* Повесть и сказание о походе в Иерусалим и во Царьград, 1649–1652. СПб., 1895. (ППС; Т. 14. Вып. 3(42)); Борьба православных и латинян из-за обладания Св. местами в 1631–1637 гг. // СИППО. 1900. Т. 10. № 2. С. 171–192; *Неофит Кипрский, иером.* Рассказ о находящихся в Иерусалиме христ. вероисповеданиях и о ссорах их между собой по поводу мест поклонения // Мат-лы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX вв. СПб., 1901. Т. 1. С. 2–119. (ППС; Т. 19. Вып. 1(55)); *он же.* Двадцатилетие или продолжение всего случившегося в Правосл. Иерусалимской Церкви с 1821 г. до настоящего 1841 г. // Там же. С. 121–170; *Парфений Афинянин, митр.* Рассказ о распри между православными и армянами // Там же. С. 189–275; *Максим Симский.* История Иерусалимских патриархов со времен 6 вселенского собора до 1810 г. // Там же. 1904. Т. 2. С. 1–130. (ППС; Т. 19. Вып. 2(56)); *Прокопий Назианзин Арабодду.* Поппираемый Иерусалим // Там же. С. 131–350; Мат-лы для биографии еп. Порфирия Успенского / Под ред. П. В. Безобразова. СПб., 1910. Т. 1–2; *Ипполит (Вишенский), иером.* Путешествие в Иерусалим, на Синай и Афон, 1707–1709. СПб., 1914. (ППС; Вып. 61); *Curzon R.* Visits to Monasteries in the Levant. L., 1955; Россия в Святой Земле: Док-ты и мат-лы / Сост. Н. Н. Лисовой. М., 2000. Т. 1–2; *Муркос Г. А.* Интересы России в Палестине // ППС. 2003. Т. 100. С. 86–102; *Базил К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством в ист. и полит. отношениях. М.; Иерусалим, 2007; *Леонид (Кавелин), архим.* Старый Иерусалим и его окрестности: Из зап. инока-паломника. М., 2008.

Лит.: *Муравьев А. Н.* История св. града Иерусалима от времен апостольских и до наших. СПб., 1844. Ч. 2; *он же.* Спошения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858.

Ч. 1; *Леонид (Кавелин), архим.* Сербская иноческая община в Палестине // ЧОИДР. 1867. Кн. 3. С. 42–65; *Хитрово В. Н.* Финансовое положение Иерусалимской патриархии // СИППО. 1891. Т. 2. Вып. 1. С. 15–27; *Соловьев М. П.* Святая земля и Россия. СПб., 1894; *Кантерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов с рус. правительством. СПб., 1895. Ч. 1; 1898. Ч. 2; *он же.* Господство греков в Иерусалимском патриархате с 1-й пол. XVI до пол. XVIII в. // БВ. 1897. Т. 2. № 5. С. 198–215; Т. 3. № 7. С. 27–43 (отд. отт.: Серг. П., 1897); *он же.* Характер отношений России к правосл. Востоку в XVI и XVII столетиях. Серг. П., 1914; *Лопарев Х. М.* Иерусалимский патриарх Хрисанф (1707–1731) и его отношение к России // Тр. VIII археол. съезда в Москве, 1890. М., 1895. Т. 2. С. 20–27; *Лебедев А. П.* История греко-восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя (1453 г.) до наст. времени. Серг. П., 1896–1901. Т. 1–2; *Суворин А. А.* Палестина. СПб., 1898; *Антонин (Капустин), архим.* Низложение Иерусалимского патриарха Кирилла: (Из дневника) // СИППО. 1901. Т. 12. № 1. С. 75–84; *Соколов И. И.* История греческих Церквей в XIX в. // История Православной Церкви в XIX в. Кн. 1: Православный Восток / Изд. А. П. Лопухина. М., 1901, 1998. С. 262–290; *он же.* Современное управление Иерусалимской Церкви // СИППО. 1905. Т. 16. Вып. 1. С. 17–27; *он же.* Иерусалимская Церковь // ЦБЭ. 1906. Т. 7. Стб. 363–418; *он же.* Святогробское братство в Иерусалиме // Там же. 1906. Т. 17. Вып. 1. С. 1–22; *он же* (псевд.: Византийский И. И.). Богословская школа Креста в Иерусалиме: Ист. очерк // Там же. Вып. 3. С. 409–459; *он же.* Дидаскал Иаков Патмосский: Очерк из истории духовного просвещения в Сирии и Палестине в XVIII в. // Там же. 1909. Т. 20. Вып. 3. С. 321–351; Вып. 4. С. 501–522; *он же.* Правовая организация Святогробского братства в Иерусалиме // Там же. 1912. Т. 23. Вып. 2. С. 145–175; Вып. 4. С. 465–502; *Дмитриевский А. А.* Извлечение из Исторической записки ИППО за 25 лет его существования // СИППО. 1907. Т. 18. Вып. 3/4. С. 430–451; *он же.* Граф Н. П. Игнатъев как церковно-полит. деятель на правосл. Востоке // Там же. 1909. Т. 20. Вып. 1. С. 84–101; Вып. 3. С. 378–398; Вып. 4. С. 522–563; *он же.* Памяти Б. П. Мансурова // СИППО. 1910. Т. 21. Вып. 3. С. 446–457; *Померанцев И.* Иерусалимский патриарх Досифей II (1669–1707) // Там же. 1908. Т. 19. Вып. 1. С. 1–32; *Porwood D.* The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1914: Church and Politics in the Near East. Oxf., 1969; *Bakht M. A.* The Christian Population of the Province of Damascus in the 16th Cent. // Christians and Jews in the Ottoman Empire. N. Y., 1982. Т. 2. P. 19–66; *Cohen A.* On the Realities of the Millet System: Jerusalem in the 16th Cent. // Ibid. P. 7–18; *Ma'oz M.* Communal Conflicts in Ottoman Syria during the Reform Era: The Role of Political and Economic Factors // Ibid. P. 91–103; *Жантеев Д. Р.* Традиция и модернизация на Арабском Востоке: Реформы в сир. провинциях Османской империи в кон. XVIII – нач. XIX в. М., 1998; *Хуцишвили П.* Образование землевладения иерусалимских мон-рей в Грузии // ХВ. 2001. Т. 2(8). С. 126–136; *Челцова В. Г.* Источники фонда «Сношения России с Грецией» РГАДА по истории междунар. отношений в Вост. и Юго-

Вост. Европе в 50-е гг. XVII в. // Русская и украинская дипломатия в Евразии: 50-е годы XVII в. М., 2000. С. 151–179; *она же.* Митра Паисия Иерусалимского – не присланный русскому государю венец царя Константина // Патриарх Никон и его время. М., 2004. С. 11–39; *Peri O.* Christianity under Islam in Jerusalem: The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times. Leiden, 2001; *Каролид П.* О современном положении Православной Церкви и Патриархии святого града Иерусалима. СПб., 2002; *Кобищанов Т. Ю.* Христианские общины в арабо-османском мире (XVII – 1-я треть XIX в.). М., 2003; *Якушев М. И.* Иерусалимский патриархат и святыни Палестины в фокусе внешней политики Российской империи накануне Крымской войны // ППС. 2003. Т. 100. С. 245–287; *Курриан (Кери), архим.* О. Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. М., 2005. (МИЦ; Кн. 21); *Панченко К. А. В. П.* Хитрово и кризис близкост. православия: Взгляд через столетие // Там же. 2005. Т. 102. С. 122–131; *он же.* Греки vs. арабы в Иерусалимской церкви XIII–XVIII вв. // Meuseriana: Сб. ст., посвящ. 70-летию М. С. Мейера. М., 2006. Т. 2. С. 7–50; *он же.* Мон-ри и бедушы в османской Палестине и на Синае (XVI – 1-й пол. XIX в.) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2007. № 1(7). С. 68–98; *он же.* К истории Иерусалимской церкви 16 в. // ППС (в печати); *Кузнецов П. В., Панченко К. А.* «Кривые Пасхи» и Благодатный огонь в ист. ретроспективе // ВМУ: Вост. 2006. № 4. С. 1–29; *Лисовой Н. П.* Рус. духовное и полит. присутствие в Святой земле и на Ближ. Востоке в XIX – нач. XX в. М., 2006.

Н. Н. Лисовой, К. А. Панченко

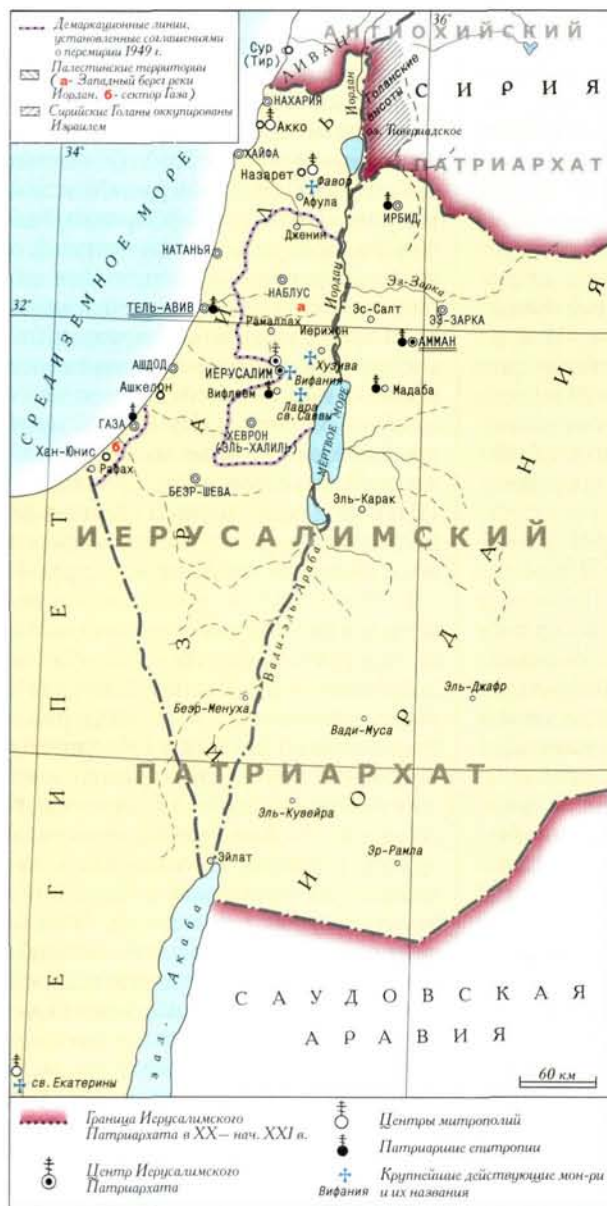
ИПЦ в XX – нач. XXI в. В XX в. и до наст. времени ИПЦ продолжает развиваться в условиях неразрешенного внутреннего конфликта между греч. епископатом и Святогробским братством, с одной стороны, и большинством араб. паствы – с другой. После падения многовекового османского правления Палестина пережила несколько быстро сменявших друг друга политических режимов: брит. протекторат (1918–1948), гос-во Израиль (с 1948), оккупацию вост. Иерусалима, зап. берега Иордана и Газы королевством Иордания и Египтом (1948–1967); израильская оккупация и длительная борьба за создание Палестинского гос-ва. ИПЦ оказалась вынужденным свидетелем многолетнего жестокого этнического арабо-евр. конфликта, интенсивной борьбы за территории и собственности в Палестине. В XX в. ИПЦ была вынуждена лавировать между разными политическими интересами, пытаясь сохранить позиции в жизни страны. Внутрицерковная разобщенность между греками и арабами негативно сказывалась на

церковной жизни, постепенно привела к сокращению паствы ИПЦ: значительное число арабов-христиан Палестины перешло в др. христ. конфессии либо эмигрировало. В этих условиях Церковь оказалась лишена к.-л. реальных возможностей влиять на ситуацию в регионе и способствовать мирному разрешению противостояний.

9 дек. 1917 г. Иерусалим был занят англичанами, а осенью 1918 г., к концу войны, они поставили под свой контроль всю Палестину и Сирию. 6 сент. 1918 г. Свящ. Синод ИПЦ в Иерусалиме объявил патриарха Дамиана, все еще находившегося в Дамаске, низложенным. Местоблюстителем был избран архиеп. Порфирий Синайский. Однако это решение имело лишь временное значение, и после капитуляции Османской империи (31 окт. 1918) Патриарх Дамиан получил поддержку англ. оккупационных властей, смог вернуться в Иерусалим и был вновь признан Свящ. Синодом. Мирными соглашениями 1919–1920 гг. в Палестине был установлен режим британского мандата. Однако новый послевоенный баланс сил в регионе существенно осложнил положение ИПЦ. 14-я статья положения о мандате, утвержденного Лигой наций 24 июля 1922 г., содержала положение о создании комиссии для определения прав и претензий религ. конфессий в Палестине, но такая комиссия так и не была создана. Еще в ходе войны англичане объявили об офици. поддержке свр. сионистского движения. 2 нояб. 1917 г. была опубликована «Декларация лорда Бальфура», согласно к-рой одной из главных целей создаваемого брит. протектората в Палестине была поддержка возрождения евр. гос-ва. Т. о., брит. правительство, сохраняя декларативную приверженность к принципам религ. и политического либерализма, фактически приняло сторону одной из конфликтующих сил и поддержало иммиграцию евреев. Тем самым конец тур. правления не принес освобождения ни арабо-мусульм. большинству населения, ни общинам ИПЦ.

Союз англ. властей и сионистов вызвал возмущение араб. населения и серию восстаний (крупнейшие в Иерусалиме 4–7 апр. 1920, в Яффе в мае 1921), в к-рых против евр. поселенцев выступали арабы как из мусульм., так и из христ. общин.

ИЕРУСАЛИМСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
В XX–XXI ВВ.



Свящ. Синод ИПЦ в первые послевоенные годы пережил раскол; 14 июля 1920 г. часть иерархов отказалась от общения с Патриархом Дамианом, вновь добываясь от руководства ИПЦ признания прав араб. паствы. Тем не менее в 1921 г. Патриарх Дамиан с оставшимися членами Синода провел ряд новых хиротоний, тем самым восполнил недостающий состав Синода и заставил раскольников примириться с Церковью.

С назначением брит. губернатора Р. Сторса 28 дек. 1917 г. правовое положение ИПЦ и status quo в Св. земле начали меняться. С падением Турции греки выдвинули концепцию о том, что они изначально яв-

ляются владельцами всей собственности в Св. земле (как преемники Византии) и др. общины находятся там с их разрешения. Представители др. конфессий заявляли, что прежде турки были легитимными властителями, поскольку мусульманин — хранитель дверей храма Гроба Господня владел ключами по их поручению. Теперь этот статус перешел к Британии.

Важнейшей проблемой ИПЦ вновь стали финансы. В период брит. мандата (1922–1948) денег в распоряжении Патриархии было крайне мало. По сравнению с положением до начала первой мировой войны доходы Церкви сократились на 70%. Церковные земли в Бессарабии, присоединенной к Румынии в 1918 г., были конфискованы, и в компенсацию за утраченные имения стоимостью в 500 тыс. фунтов Патриарху Дамиану были доставлены 500 мешков муки. Прекратился также поток паломников из России, приносивший ранее немалую прибыль. Сторс пытался помочь Церкви через частные

благотворительные организации, но эти пожертвования были мизерны. Вторым комиссаром Палестины стал Г. Самюэль, к-рый предложил взимать плату с путешественников, но это также не решало вопроса. Если в канун первой мировой войны доходы Патриархата достигали 120 тыс. ф. с. в год, теперь они сократились до 30% от названной суммы (Cohen R. Saving the Holy Sepulchre: How Rival Christians Came Together to Rescue Their Holiest Shrine. Oxf., 2008. P. 18).

В 20-х гг. XX в. Свящ. Синод ИПЦ проявлял готовность сотрудничать с англ. властью. С нач. 20-х гг. активизировались церковные контакты между ИПЦ и англикан. Церковью.

В 1923 г. заключено соглашение о взаимном признании рукоположений клира и епископата. Тем самым Свящ. Синоду ИПЦ и Святогробскому братству удалось укрепить свое положение в Британской империи и воспрепятствовать возможному созданию англикан. параллельной иерархии на Св. земле. Кроме того, поскольку в состав протектората была включена также Трансиордания (Иордания), православные общины на этой территории были переданы под управление ИПЦ, хотя традиционно они большей частью входили в состав Антиохийского Патриархата. В 1925 г. Патриарх Дамиан посетил Лондон и принял участие в праздновании 1600-летия I Вселенского Собора. Но сотрудничество греч. клира и епископата ИПЦ с англичанами неизменно вызывало неприятие арабской паствы. В июле 1923 г. в Яффе состоялся 1-й конгресс правосл. арабов, который возобновил требование допустить арабское большинство христиан Палестины к управлению ИПЦ. В 1923–1926 гг. англичане проводили инспекцию финансового положения ИПЦ (комиссия Бертрама и Янга); к тому времени оно стало катастрофическим. Комиссия констатировала также конфронтацию между греч. иерархией и араб. паствой и в соответствии с жалобами арабов рекомендовала пересмотреть Устав ИПЦ 1874 г. и разрешить доступ арабов в Святогробское братство, участие араб. священников в выборах Патриарха и создание Смешанного совета, к-рый позволил бы арабам участвовать в управлении и доходах ИПЦ. Однако Свящ. Синод отказался рассматривать эти рекомендации. Доклад комиссии был расценен греками как попытка «порвать Патриархат», к.-л. реформы не были начаты при жизни Дамиана (Ibid. P. 19).

Более 70 лет заняли ремонтные работы в храме Гроба Господня. Они начались с обследования 2 июня 1925 г. состояния мраморного покрытия Кувуклии, проводившегося Сторсом и городским архит. К. Холлидеем под контролем Патриархов ведущих конфессий. Ситуация стала катастрофической, когда 11 июля 1927 г. в результате землетрясения рухнул вост. купол храма. В кон. 1927 г. сотрудники Департамента общественных работ Правительства Палестины осторожно разобрали

каменную кладку разрушенного купола, вместо него была сделана временная коническая кровля из железа. Окончательно работы над реконструкцией куполов храма были завершены к 2000 г.

Со смертью Патриарха Дамиана (14 авг. 1931) относительно стабильная ситуация для ИПЦ была вновь нарушена; возобновилась борьба греч. и араб. партий. Араб. большинство паствы выступило против избрания нового патриарха на основании Устава Церкви 1874 г., обеспе-



Мон-рь во имя прор. Елисея в Иерихоне (ИПЦ)

чивавшего сохранение управления Церковью за греками. В окт. 1931 г. 2-й конгресс православных арабов в Яффе вновь потребовал пересмотреть Устав ИПЦ и допустить арабов до управления различными сферами церковной деятельности. Разногласия по вопросу электоральной реформы надолго затормозили выборы. В 1934 г. англ. власти предложили ИПЦ новый Устав, к-рый отражал происшедшую смену правления в Палестине, политику сотрудничества Свящ. Синода ИПЦ и властей протектората, но вновь не учитывал требований арабов. Святогробское братство и Свящ. Синод ИПЦ приняли этот Устав и 22 июля 1935 г. избрали новым Патриархом Тимофея (бывш. титулярного епископа Иорданского). На престоле оказался энергичный администратор, сумевший постепенно навести порядок в финансах Патриархии и укрепить дисциплину духовенства. При этом большинство араб. паствы отказалось признать как патриарха, так и перемены в правовом положении Церкви. В течение следующих неск. лет Патриарх Тимофей и Свящ. Синод находились фактически в изоляции от паствы. Брит. власти, видя тупиковое положение внутри Церкви, отказывались офи-

циально признать избрание Патриарха Тимофея, настаивая на реформах ИПЦ и признавая несправедливой дискриминацию араб. духовенства. Тем не менее Святогробское братство упорно защищало свой традиц. статус.

Неопределенное положение в ИПЦ усугубилось и общим обострением ситуации в Палестине. К сер. 30-х гг. XX в. в результате массовой иммиграции евреев этническое противостояние в Палестине уже находилось на грани открытой вооруженной борьбы. И евр., и араб. политические орг-ции обладали многочисленными военизированными формированиями. В 1936 г. вооружен-

ное антиевр. восстание арабов охватило значительную часть территории Палестины и переросло в 3-летнюю партизанскую войну. Англ. власти с ог-

ромным трудом справлялись с многотысячными араб. отрядами и были вынуждены неофициально обращаться за помощью к евр. боевым дружинам, действуя с ними совместно. В такой обстановке брит. власти, продолжая просионистскую политику, были заинтересованы в ослаблении любых общественных сил, к-рые могли быть использованы арабами.

Землетрясение в окт. 1937 г. привело к новым повреждениям в храме Гроба Господня; в кафоликоне храма трещины прошли через поддерживающие купол колонны, арки, своды и барабан. На Страстной неделе 1938 г. храм был закрыт для паломников, и это решение властей потрясло все христ. общины Палестины, к-рые ответили протестами и призывом к отмене указа. Монахам различных конфессий было разрешено провести обычные обряды на собственный страх и риск. Брит. правительство выделило средства для установки временных лесов в предотвращение прямой опасности разрушения здания, однако доступ рабочим в храм был открыт лишь в сент. 1938 г., после существенных уступок англ. властей греч. иерархии.

В 1938–1939 гг. восстание арабов было подавлено, но оно привело к пересмотру политики англичан. 17 мая

1939 г. была опубликована т. н. Белая книга — декларация брит. секретаря по делам колоний М. Макдональда, к-рой резко ограничивались квоты на въезд евреев в Палестину, запрещалась продажа евреям земли, а также отменялись планы раздела Палестины. Тем самым делались серьезные уступки араб. большинству. 27 сент. 1939 г. Иерусалимский Патриарх Тимофей был официально признан англичанами с оговоркой о необходимости в будущем изменения Устава ИПЦ и допуска арабов к выборам. Признание Патриарха Тимофея может рассматриваться как попытка восстановить доверие между Свящ. Синодом ИПЦ и властями протектората. Тем не менее нормализация юридического положения ИПЦ по объективным причинам не привела к росту значения Церкви в общественной жизни страны.

В 40-х гг. XX в. распался и союз между властями англ. протектората и лидерами евр. переселенческого движения. В годы второй мировой войны англичане при поддержке союзников по коалиции Объединенных наций решились на ликвидацию своего протектората в Палестине и создание там 2 независимых гос-в — арабов и евреев. Продолжалась затяжная партизанская война, причем в послевоенные годы евр. боевые группы помимо противостояния арабам начали террористические атаки и против англ. войск и администрации. 14 мая 1948 г. было провозглашено создание гос-ва Израиль, и сразу после этого началась 1-я арабо-израильская война, в к-рой против моноэтнического евр. гос-ва выступили арабы-палестинцы и коалиция Египта, Сирии, Иордании и Ливана (1948–1949). Поражение этих сил обернулось катастрофой для араб. населения Палестины и во многом предопределило всю этноконфессиональную ситуацию в регионе до наст. времени. Сотни арабов погибли; более 900 тыс. вынуждены были оставить свои дома на территориях, оказавшихся под контролем израильтян. Часть территории Палестины — Западный берег р. Иордан и район Газы (сектор Газа) — перешла под управление соответственно Иордании и Египта. Здесь сосредоточились в лагерях более 500 тыс. араб. беженцев. Война нанесла непоправимый ущерб общинам христиан в Палестине. Среди беженцев было более 60 тыс. арабов-

христиан. Почти полностью перестали существовать христ. общины Яффы (Тель-Авива), Хайфы, Рамаллаха, Лода (Лидды). В зап. (евр.) части Иерусалима более 50% арабов-христиан потеряли свои дома (ок. 20 тыс. чел.). В ходе захвата В. Галилеи израильтянами были изгнаны жители араб. христ. деревень Эль-Басса, Икрит, Кафр-Бирим, Эн-Наби-Рубин и Тарбиха в приграничных с Ливаном районах; деревни разрушены. С этого времени впервые в истории сложилась ситуация, при к-рой более половины паствы ИПЦ проживают не в Палестине и Израиле, а на землях древнего Заиордания, совр. Иордании. В 1949 г. Иерусалим был разделен и вся территория Старого города, храм Гроба Господня и резиденция патриархов ИПЦ, а также сев., вост. и юж. пригороды Иерусалима перешли под контроль Иордании.

После смерти Патриарха Тимофея, в 1956 г. греко-араб. конфликт в ИПЦ возобновился. 23 марта 1956 г. в Иерусалиме состоялся 4-й конгресс правосл. арабов, к-рый потребовал от Правительства Иордании издать новый Устав для ИПЦ, где были бы зафиксированы право участия смешанного церковного совета с араб. большинством во всех делах Церкви, не касающихся напрямую вероучения и богослужения, право Смешанного совета участвовать в выборе кандидатур на Патриарший престол, а также введение арабов в состав Святогробского братства. В 1956 г. продолжалось противостояние, в к-ром Свящ. Синод ИПЦ неоднократно получал от Правительства Иордании во главе с Сулейманом ан-Набусли разрешение созвать Собор для выборов Патриарха, но под давлением араб. паствы эти решения всякий раз отменялись. Наконец правительство настояло на изменении Устава Церкви. 23 дек. 1956 г. был опубликован новый Устав ИПЦ, согласно к-рому должен был быть сформирован Смешанный церковный совет из 6 членов клира и 12 светских представителей, треть доходов Патриархата передавалась под контроль паствы, а также избирались 2 епископа-араба — для общин Вост. Иерусалима и Аммана. 29 янв. 1957 г. новым Патриархом был избран Венедикт (Пападопулос).

Однако большинство норм Устава 1956 г. не было воплощено в жизнь. В апр. 1957 г., в ходе внутриво-

литической борьбы в Иордании, правительство ан-Набусли ушло в отставку, а кабинет Самира ар-Рифаи 1 июля 1958 г. издал новый Устав ИПЦ. Состав Смешанного совета был изменен: 5 представителей клира и 8 светских при обязательном утверждении всех членов совета патриархом. Бюджет Церкви вновь перешел под исключительный контроль Свящ. Синода; Святогробское братство осталось закрытым для лиц негреч. происхождения. Были подтверждены права собственности Святогробского братства на св. места в храме Гроба Господня, Вифлееме и др. Новое законодательство оставило в силе прежнее положение в ИПЦ с исключительными прерогативами греч. клира и епископата и отсутствием участия араб. паствы в делах Церкви. Вместе с тем новое законодательство устранило неопределенность в положении ИПЦ и позволило Иерусалимской Патриархии в последующие десятилетия активизировать деятельность по ряду важных направлений.

Патриарх Венедикт существенно расширил международные связи ИПЦ, совершая частые поездки по странам правосл. мира, участвуя во Всеправославных Соборах, посещая Зап. Европу. В янв. 1964 г. Патриарх

ного в 1965 г. в Иерусалим. В то же время интенсивные контакты с католиками вскоре обернулись усилением пропаганды экуменизма и позиций Римско-католической Церкви среди арабов-христиан Палестины. Надежды ИПЦ на обретение нового союзника в лице Римско-католической Церкви не оправдались. Уже в кон. 1964 г. Патриарх Венедикт выступил с обвинением в адрес католиков в прозелитизме и «измене духу евангельской проповеди». 14 февр. 1969 г. Патриарх Венедикт издал послание к Церкви, в к-ром под угрозой отлучения запретил участие православных в богослужениях и обрядах неправосл. Церквей.

В 1967 г. в результате 2-й арабо-израильской войны Вост. Иерусалим, Западный берег р. Иордан и район Газы были оккупированы Израилем. Среди 300 тыс. араб. беженцев, покинувших оккупированные земли, многие были христианами. Оставшиеся общины ИПЦ на территории Палестины и Патриаршая резиденция в Ст. Иерусалиме перешли под контроль Израиля. Для ИПЦ, как и для всех христиан Палестины, ситуация еще более осложнилась. Согласно Уставу Церкви, право утверждения Патриархов на престоле перешло к правительству Израиля; при этом значительную часть араб. паствы Церкви осталась на т. н. оккупированных территориях, где население долгое время не обладало определенным статусом. В нач. 80-х гг. XX в. гражданство Израиля получили лишь жители вост. Иерусалима и Голанских высот, когда Израиль официально объявил о присоединении этих районов.

В кон. 80-х гг. XX в. началось восстание палестинцев, 1-я интифада, которая вновь обнажила все многочисленные существовавшие в регионе конфликты. Одним из них стало новое обострение борьбы араб. и греч. партий внутри ИПЦ. В дек. 1992 г. в Аммане состоялся 5-й конгресс правосл. арабов, на к-ром был образован комитет по арабизации Иерусалимской Патриархии. Необходимость полного перехода ИПЦ на араб. язык была провозглашена как единственный путь к сохранению Православия в Палестине. Были возобновлены также требования о контроле арабов над собственностью ИПЦ и ее финансами. Греческая церковная иерархия была обвинена в недостаточной заботе



Интерьер кафедрального греч. мон-ря Преображения Господня на горе Фавор. 1862 г. (ИПЦ)

принял в Иерусалиме прибывшего с визитом папу Римского Павла VI. Одним из результатов развития отношений с Ватиканом стало возвращение мощей св. Саввы Освящен-

о просвещении паствы, поскольку с 60-х до нач. 90-х гг. из 6 церковных школ в Палестине закрылись 3. Свящ. Синод ИПЦ во главе с Патриархом Диодором отказался рассматривать требования комитета, вновь отстаивая свои исторические права. Тем не менее в 2000-х гг. Свящ. Синод ИПЦ предпринял важные шаги в поиске компромисса с араб. большинством. В кон. 2005 г. Патриарх Феофил III совершил архиерейскую хиротонию Феоdosия (Аталлы Ханны), выходяца из Галилеи, к-рый стал архиепископом Севастийским, 1-м за последние десятилетия членом Свящ. Синода негреч. происхождения.

Начало XXI в. также не принесло стабильности в жизнь ИПЦ. По смерти Патриарха Диодора, в 2001 г. на Патриарший престол был избран Ирине́й (Скопелитис), ранее занимавший пост экзарха ИПЦ в Афинах. Избрание Патриарха Иринея было встречено настороженно израильским правительством, к-рое подозревало его в проараб. симпатиях и официально признало его Патриархом лишь в 2004 г. Спустя нек-рое время Патриарх Ирине́й был обвинен в заключении незаконного соглашения с израильянами о продаже некоторых земельных участков, принадлежащих ИПЦ, в т. ч. владений на территории Старого города Иерусалима, где проживали правосл. арабы. В янв. 2005 г. иорданская правительственная комиссия признала обвинения в адрес Патриарха Иринея недоказанными. Тем не менее сами подозрения в сговоре Патриарха вызвали возмущение большинства араб. паствы ИПЦ, и Патриарх Ирине́й уже не смог вернуть доверие церковного сообщества. 5 мая 2005 г. часть клира и епископата ИПЦ объявила о разрыве отношений с Патриархом, а 6 мая в храме Гроба Господня состоялось заседание Свящ. Синода, на к-ром 2/3 голосов Патриарх Ирине́й был объявлен низложенным. 24 мая 2005 г. решение Иерусалимского Синода было утверждено Всеправославным Собором в Стамбуле. 30 мая Свящ. Синод ИПЦ избрал митр. Корнилия Петреского Местоблюстителем Патриаршего престола. Ирине́й не признал низложения и продолжал совершать богослужения как Патриарх, рассчитывая на поддержку Правительства Израиля. Ввиду этого Свящ. Синод ИПЦ 7 июня объявил об извержении Ири-



*Феофил III, Патриарх Иерусалимский.
Фотография. 2008 г.*

нея из сана и священства, а 16 июня лишил его также и монашеского чина (последнее решение не было признано др. правосл. Церквами). 22 авг. 2005 г. Свящ. Синод ИПЦ избрал Патриархом Феофила III, бывш. архиепископа Фаворского. Интронизация Патриарха состоялась 22 нояб. 2005 г. Правительства Иордании и Палестинской автономии признали решения ИПЦ, однако израильское правительство продолжало поддерживать Иринея и официально признало интронизацию Патриарха Феофила III лишь 20 дек. 2007 г.

Патриарх Феофил III (в миру Илия Яннопулос) род. в 1952 г. в Гаргальяни (ном Месиния, Греция); в 1970 г. принял монашеский постриг в Иерусалиме и вошел в состав Святогробского братства; в 1976 г. возведен в сан архимандрита. В 1986–1988 гг. был секретарем Свящ. Синода ИПЦ по внешним церковным связям. В 1988 г. утвержден представителем ИПЦ в Центральном комитете Всемирного Совета Церквей. В 1991–1996 гг. был игуменом монастыря св. Георгия Победоносца в Кане Галилейской. В 2001–2003 гг. представлял ИПЦ при Московском Патриархате. В 2004 г. назначен старшим скевофилаксом

(хранителем Гроба Господня) и избран членом Свящ. Синода. 14 фев. 2005 г. рукоположен во епископа и избран архиепископом Фаворским.

В ходе 2-й палестинской интифады, начавшейся в сент. 2000 г., одним из центров противостояния стал храм Рождества в Вифлееме. Весной 2002 г. израильские войска проводили военные операции в районе Западного берега р. Иордан, южнее Иерусалима, с целью защитить свои поселения на этой территории от атак араб. боевых групп. В Вифлееме и его окрестности были введены израильские войска, которые должны были разоружить формирования палестинской полиции и др. боевые группы. 2 апр. 2002 г. группа палестинцев (полицейские, участники боевых формирований, гражданские лица, в т. ч. губернатор Вифлеема М. аль-Мадани; всего ок. 220 чел. из числа мусульман и христиан) забаррикадировалась в здании храма Рождества и отказалась покинуть его по требованию израильян. В течение 39 дней продолжалась осада храмового комплекса израильскими войсками с периодическими перестрелками и возобновлением переговоров. Посредниками в разрешении ситуации пытались выступить ИПЦ, лат. Иерусалимский Патриархат, представители архиепископа Кентерберийского. 20 апр. ИПЦ обратилась к христианам всего мира с призывом вмешаться в ситуацию противостояния и организовать совместный марш христиан, мусульман и иудеев к храму Рождества, чтобы освободить осажденных и храм. В нач. мая было заключено соглашение израильян с представителями ООП, и в течение неск. дней палестинцы сдались на условиях высылки их в различные страны мира.

Гражданская война между араб. партиями ХАМАС и ФАТХ в Газе (февр. 2006 — июнь 2007) также сопровождалась погромами и убийствами христиан. В Газе были уничтожены почти все книжные магазины, содержавшиеся христианами; террористической атаке подвергнут центр ИМКА. В сент. 2006 г. экстремисты забросали гранатами и обстреляли 5 церквей в Газе и на зап. берегу Иордана, в т. ч. 2 храма ИПЦ. Победившее в войне движение ХАМАС относится к христианам враждебно, в силу того что считает христианство атрибутом зап. культуры, которую члены ХАМАС отвергают.

Несмотря на трудности совр. положения, ИПЦ продолжает активно участвовать в жизни правосл. мира, в работе Всемирного Совета Церквей, Совета Ближневосточных Церквей, ведет религ. диалог со всеми христианами. Межцерковные консультации в Палестине 23 нояб. 1994 г. завершились изданием меморандума «Значение Иерусалима для христиан», где ИПЦ выступила совместно с общинами и представительствами всех христ. конфессий Палестины за сохранение святынь, имеющих первостепенное значение для всего христ. мира.

Одной из главных проблем для ИПЦ и всех христиан в регионе остается сложная демографическая ситуация. В 1947 г. из 2 млн населения Палестины 60% составляли мусульмане, 32% — иудеи и чуть более 7% — христиане (всего 143 тыс. чел.). В Трансиордании в тот же период христиане составляли еще до 30% населения. Во 2-й пол. XX — нач. XXI в. в условиях нестабильности и этнического противостояния, неоднократно переходившего в открытые войны, христ. население Палестины стремительно сокращается. Христиане подвергаются насилию со стороны как израильских, так и араб. экстремистов. Общая ситуация на оккупированных территориях (недостаток сил охраны порядка и собственности, преступность) способствует обеднению большинства христ. семей, некогда сохранявших сравнительно более высокий уровень жизни и образования среди арабов. Израиль не проявляет заинтересованности в поддержке ИПЦ и др. христ. общин на своей территории, видя в них силу, связанную с араб. национальным движением, а также возможную конкуренцию для господствующего в этой стране иудаизма. Араб. мусульм. большинство относится к христианам настроенно; радикальные ислам. политики своими выступлениями неоднократно провоцировали погромы арабов-христиан. Выход из ситуации мн. христиане видят лишь в эмиграции, к-рая особенно усилилась в течение последних 30 лет, в основном в США, Канаду и Австралию. К нач. XXI в. в США находились 2 мон-ря и 15 приходов ИПЦ, образованных иммигрантами из Палестины. В 2002 г. ИПЦ организовала свою эпитропию в США, к-рую возглавил архиеп. Яффы Да-

маскин, однако в 2008 г. приходы ИПЦ в Америке были переданы в юрисдикцию Константинопольской Православной Церкви.

В наст. время (2008–2009) общее число христиан различных конфессий в Израиле и Палестине не превышает 50 тыс. чел. При этом паства ИПЦ не составляет большинства среди христиан этого региона. На Западном берегу р. Иордан проживают ок. 16 тыс. прихожан ИПЦ, ок. 3 тыс. — в Газе (1,3% населения). Такое же число арабов в этих районах придерживаются католичества. Община ИПЦ в Иерусалиме насчитывает 3,5 тыс. чел. из 14 тыс. христиан, живущих в городе. Города Вифлеем и Назарет, в 40–50-х гг. XX в. бывшие преимущественно арабо-христианскими, теперь в основном населены мусульманами. Численность прихожан ИПЦ составляет до 130 тыс. чел., из них большинство проживают в Иордании.

Связи с РПЦ в новейший период (см. также статьи *Русская духовная миссия в Иерусалиме, Палестинское православное общество*). После 1917 г. контакты между ИПЦ и РПЦ на территории Советской России были прерваны почти на 3 десятилетия. Однако в этот период многочисленные владения РДМ в различных районах Палестины перешли в ведение РПЦЗ, к-рая провозгласила себя и была признана правопреемницей рус. церковных орг-ций дореволюционного периода, действовавших в Палестине. В 1927 г., в один из тяжелейших периодов истории ИПЦ, Патриарх Дамиан в письме Местоблюстителю Патриаршего престола РПЦ митр. Сергию (Страгородскому) выразил поддержку стремлению Московского Патриархата преодолеть внутренние расколы. В 40-х гг. с восстановлением легального статуса РПЦ в России началась работа

и по возрождению ее связей с православием в Палестине. В мае 1945 г. Святейший Патриарх Алексий I посетил Иерусалим и св. места, был дружественно принят греч. иерархами. В 1948 г. была возрождена РДМ. После раздела Палестины в 1949 г. все владения миссии, оказавшиеся на территории Израиля, были переданы Московскому Патриархату. Рус. участки в араб. странах остались под управлением РДМ РПЦЗ. В течение десятилетий соперничество рус. миссий в Палестине существенно осложняло как их положение, так и взаимоотношения с ИПЦ, поскольку Иерусалимский Патриархат должен был поддерживать отношения с обеими не признававшими друг друга орг-циями. Пути к разрешению этой проблемы открылись в 2007 г., после заключения соглашения о восстановлении литургического общения РПЦ и РПЦЗ.

В 1968 г. Патриарх Венедикт посетил Москву и участвовал в торжествах в честь 50-летия восстановления Патриаршества в России. В 1972 г. Св. землю посетил Святейший Патриарх Пимен. В 1981 г., во время визита в СССР, Патриарх Диодор был удостоен звания почетного д-ра С.-Петербургской (Ленинградской) ДА. В 2000 г. ему была присуждена премия Российского фонда св. Андрея Первозванного за выдающийся вклад в дело укрепления Православия и развитие связей между братскими правосл. Церквами Св. земли и России. Святейший Патриарх Алексий II неск. раз посетил св. места: в окт. 1991 г., в ходе 1-й зарубежной поездки, в 1997 г. на празднование 150-летия РДМ, в 2000 г., когда в Вифлееме отмечалось 2000-летие Рождества Христова. С 90-х гг. XX в. активно развивается возрожденная традиция паломничества рус. людей в Палестину; контакты между Россией и ИПЦ расширяются, переходят от офиц. связей на уровень

общения множества людей, поддерживающих правосл. культуру Палестины и получающих

Вечера в праздник Св. Троицы в Троицком соборе Русской Духовной миссии в Иерусалиме. Фотография. 1991 г.



общения множества людей, поддерживающих правосл. культуру Палестины и получающих



неоценимый духовный опыт встречи со священными для всех христиан свидетельствами спасения. В Палестине действуют РДМ и ИППО, стремящиеся оказывать помощь паломникам из России и поддерживать стремление рус. ученых к изучению культуры Палестины.

Лит.: *Ведерников А.* Блаженнейший Тимофей, патриарх Иерусалимский // ЖМП. 1956. № 3. С. 59–61; *Ермоген [Орехов], архим.* Торжества возвращения св. мощей прп. Саввы Освященного в Иерусалиме // ЖМП. 1966. № 2. С. 46–49; *Bovis E. H.* The Jerusalem Question, 1917–1968. Stanford, 1971; *Issa A. O.* Les minorités chrétiennes de Palestine à travers les siècles. Jerusalem, 1976; Блаженнейший патриарх Святого Града Иерусалима и всей Палестины Венедикт I // ЖМП. 1981. № 5. С. 42–43; Christians in the Holy Land / Ed. M. Prior, W. Taylor. L., 1994; *Emmett C. F.* Beyond the Basilica: Christians and Muslims in Nazareth. Chicago, 1995; *Gilbert M.* Jerusalem in the 20th Cent. N. Y., 1996; *Laurens H.* La Question de Palestine. P., 1999–2007. 3 т.; Кончина блаженнейшего Патриарха Святого Града Иерусалима и всей Палестины Диодора // ЖМП. 2001. № 1. С. 92–93; *Ghanem A.* The Palestinian-Arab Minority in Israel, 1948–2000: A Political Study. Albany, 2001; *Dymond J.* Church Seeks Action on Bethlehem Siege // BBC. 20 Apr. 2002 (<http://news.bbc.co.uk> [Электр. ресурс]); Prominent Palestinian Christians Call for Non-Violent Resistance Strategy (<http://www.nccusa.org/news> [Электр. ресурс]); *Sennot Ch. M.* The Body and the Blood: The Middle East's Vanishing Christians and the Possibility for Peace. N. Y., 2003; *Pappé I.* A History of Modern Palestine: One Land, Two Peoples. Camb., 2004; *Katz I., Kark R.* The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and Its Congregation: Dissent Over Real Estate // The Intern. J. of Middle East Studies. 2005. Vol. 37. N 4. P. 509–534; *Khoury M. C.* A Rare Day for Orthodoxy in the Holy Land // www.orthodoxnews.org [Электр. ресурс]; *Sabella B.* Palestinian Christians: Challenges and Hopes // www.al-bushra.org/holyland [Электр. ресурс]; Ἀγιοταφικὸν Ἡμερολόγιον ἔτους 2009. Ἱεροσολῶν, 2009; *Cidor P.* Depths of Despair // The Jerusalem Post. 10 May, 2009 // www.jpost.com [Электр. ресурс]; *Derfner L.* Persecuted Christians? // The Jerusalem Post. 10 May, 2009 // www.jpost.com [Электр. ресурс]; *Nasr J.* Factbox: Christians in Israel, West Bank and Gaza. Reuters, 10 May 2009 // uk.reuters.com [Электр. ресурс]; www.cnewa.org [Электр. ресурс].

Список Иерусалимских патриархов. Святители — патриархи, почитаемые в ИПЦ (дни памяти указаны только для святых, упоминаемых в календаре РПЦ): св. ап. Иаков, брат Господень (ок. 33 — ок. 61/62; пам. 23 окт.); ап. сщмч. Симеон, сродник Господень (ок. 62 — ок. 106/7, пам. 27 апр.); Юст (Иуда) (ок. 107 — ок. 111); Закхей (Захария) (ок. 9 лет); Товия (ок. 2 лет); Вениамин (ок. 2 лет); Иоанн I (ок. 2 лет); Матфий (ок.

1 года); Филипп (Вениамин II) (ок. 124); Сенека (ок. 1 года); Юст II (ок. 5 лет); Левий (ок. 2 лет); Ефрем; Иосиф (ок. 1 года или 5 лет); Иуда (Кириак) (ок. 135); Марк I (ок. 135 — ок. 143 или 156); Кассиан (ок. 5 лет); Публий (ок. 5 лет); Максим I (ок. 8 лет); Юлиан I (ок. 4 лет); Гай I (ок. 3 лет); Симмах (ок. 2 лет); Гай II (ок. 1 года); Юлиан II (ок. 4 лет); Капитон (Аппион) (ок. 3 лет); Илия (I) (ок. 3 лет); Максим II (ок. 4 лет); Антонин (ок. 5 лет); Валент (ок. 3 лет); Долихиан (Домициан) (ок. 4 лет); свт. Наркисс (80-е гг. II в. — 212); Дий (Элий) (ок. 2 лет); Германион (Герман) (ок. 4 лет); Гордий (ок. 5 лет); сщмч. Александр (200-е — 250; пам. 16 мая, 12 дек.); Марзабан (250–260); Именей (260–298); Завда (298–300); Ермон (300–314); свт. Макарий I (314–333); Максим III (333–350/1); свт. Кирилл I (350/1 — ок. 355, 362–366, 378–386; пам. 18 марта); Иринеи (Арриний), арианец (ок. 355 — ок. 362); Иракий, арианец (60–70-е гг. IV в.); Иларию, арианец (60-е гг. IV в. — ок. 378); Иоанн II (386 — 10 янв. 417); Праиллий (417–422); свт. Ювеналий (422 — кон. 451, 453 — 1 июля 458; пам. 2 июля); Феодосий, монофизит (кон. 451–453); Анастасий I (июль 458 — 1 июня 478); Мартирий (июль 478 — 13 апр. 486); Саллюстий (486 — 23 июля 494); Илия I (II) (494 — 20 июля 516); Иоанн III (1 сент. 516 — 20 апр. 524); Петр (524 — окт. 552); Макарий II (окт.—дек. 552, 563/4 — ок. 575); Евстохий (дек. 552–563/4); Иоанн IV (ок. 575–594); Амос (595–601); Исихий (Исаакий) (601–609); свт. Захария (609 — до 631, с 614 в плену у персов); свт. Модест (632 — кон. 633/нач. 634, местоблюститель с 614; пам. 18 дек.); свт. Софроний I (кон. 633/нач. 634 — 11 марта 638; пам. 11 марта); Сергей Яффский (местоблюститель); Стефан Дорский (местоблюститель; до 649); Иоанн Филладельфийский (местоблюститель; после 649); Феодор (ок. 668/до 681); свт. Анастасий II (упом. в 692); Иоанн V (705–735); Феодор I (после 735 — после 767); Илия II (III) (ок. 770 — после марта 797; с перерывом); Феодор (до 787); Георгий (после марта 797–807); Фома (807–821); Василий (821–839); Иоанн VI (839–843); Сергей (843–859); Соломон (ок. 860–865); Феодосий (до 867–880); Илия III (IV) (ок. 880–907); Сергей (после апр. 908 — после сент. 911); Леонтий (912–929); Афанасий (8 февр. 929 — до 937); Христофор (Христодул) (май 936/март 937–950); Агафон (951–964); Иоанн VII (964 — 29 мая 966); Христодул (II) (966 — 20 янв. 969); Фома II

(969–979); Иосиф (980/1–984); Агапий (984–985); Орест (янв./февр. 986 — июль/июль 1005); Арсений (патриарх Александрийский, местоблюститель ИПЦ; 1005 — 4 июля 1010); Феофил I (1011/12 — янв. 1020); Никифор (11 июля 1020 — после 1048); Иоанникий; Софроний II (до 1059 — после 1064); Евфимий I (после 1083); Савва I; Симсон (до 1092 — июль 1099 или 1106); Иоанн VIII (с 1106/07); Савва II (упом. в 1117/18); Николай (до февр. 1122 — 26 янв. 1156); Иоанн IX (упом. 12 мая 1157); Никифор II (до 2 марта 1166 — после 2 июля 1171); Леонтий II (ок. 1174/75 — 14 мая 1185); Досифей I (ок. 1185 — сент./окт. 1189); Марк II (кон. 1189/нач. 1190 — после 24 февр. 1195); Феофан I (нач. XIII в.); Евфимий II (после 1204 — 13 дек. 1223); Афанасий II (до 1229 — 23 авг. 1244); Софроний III (ок. 1254); Григорий I (до 1274 — нач. 1291); Софроний IV (1291–1303); Афанасий III (до 1303 — после 1308, с перерывом); Гавриил Врула (ок. 1309); Григорий II (ок. 1316–1334/41); Лазарь (1334/41–1346, окт. 1349 — после 1368); Герасим (1346 — окт. 1349); Арсений (ок. 1360–1370); Дорофей I (до 1377/78 — между 1405 и 1419); Феофил II (до 1419 — ок. 1424); Феофан II († после 1430); Иоаким (до 1437–1463/64); Афанасий IV (ок. 1452–1460); Феофан III (50-е гг. XV в.); Авраам († 1468); Марк (упом. в сент. 1469); Иаков II († 1482); Григорий III (кон. XV в.); Дорофей II / Аталла (1491–1534); Герман (1534 — 3 мая 1579); Софроний V (3 мая 1579 — 1608); Феофан IV (1608 — 15 дек. 1644); Паисий (23 марта 1645 — 2 дек. 1660); Нектарий (7 апр. 1661 — 19 янв. 1669); Досифей II Нотара (23 янв. 1669 — 7 февр. 1707); Хрисанф (8 февр. 1707 — 7 февр. 1731); Мелетий (23 февр. 1731–1737); Парфений (1737 — 17 окт. 1766); Ефрем II (дек. 1766 — апр. 1770/71); Софроний VI (17 апр. 1770/71 — 24 дек. 1774); Авраамий (июнь 1775 — 1 нояб. 1787); Прокопий (2 нояб. 1787 — 23 окт. 1788); Анфим (24 окт. 1788 — 10 нояб. 1808); Поликарп (10 нояб. 1808 — 3 янв. 1827); Афанасий V (15 янв. 1827 — 16 дек. 1844); Кирилл II (1845 — 6 дек. 1872); Прокопий II (дек. 1872 — 26 февр. 1875); Иерофей (29 июня 1875 — июнь 1882); Никодим (3 авг. 1883 — 30 июля 1890); Герасим (28 февр. 1891 — 9 февр. 1897); Дамьян (15 авг. 1897 — 14 авг. 1931); Тимофей (Темелис) (22 июля 1935 — 31 дек. 1955); Венедикт (Панадопулос) (1 марта 1957 — 9 дек. 1980); Диодор (Каривалис) (1 марта 1981 — 19 дек. 2000); Иринеи (Скопелитис) (13 авг. 2001 — 6 мая 2005); Феофил III (Яннопулос) (с 22 нояб. 2005).





ИЕРУСАЛИМСКИЕ МУЧЕНИКИ (пам. визант. 21 окт.), 60 архонтов, казненных арабами ок. 724–725 гг. История И. м. дошла до нас в 2 редакциях. 1-я представляет собой греч. Мученичество 2-й четв. — кон. VIII в. (ВНГ, N 1217), переведенное, по словам автора мон. Иоанна, с сир. оригинала (ныне неизвестного). Согласно этой редакции, в последний год 7-летнего византийско-араб. перемирия, заключенного визант. имп. Львом III Исавром (717–741) и омейядским халифом Сулейманом (715–717), в паломничество в Св. землю отправились 70 визант. архонтов. Во время обратного пути срок перемирия истек и они были задержаны отрядом арабов возле Колонии, в 3 милях от Иерусалима, и препровождены в Кесарию Палестинскую. Отказавшись от предложения получить свободу в обмен на принятие ислама, И. м. были осуждены на казнь через распятие. Однако трое из них: Георгий, Иоанн и Иулиан — заявили, что спрятали в Иерусалиме драгоценности, к-рые готовы отдать, если их всех казнят около Давидовой башни у Западных ворот города. По пути в Иерусалим трое из 70 скончались, а еще семеро перед самой казнью отреклись от христ. веры и получили свободу (однако умерли от дизентерии неск. дней спустя). Оставшиеся 60 чел. подверглись истязаниям, а затем были распяты и — уже на крестах — расстреляны лучниками. Мученичество также сообщает, что некий христианин из Кесарии, Иоанн, купил за городскими воротами, рядом с базиликой св. Стефана, участок земли и похоронил там И. м., — об этом Георгий, Иоанн и Иулиан заранее договорились с ним и заплатили ему 15 номисм.

Исследователь Дж. Хаксли считает эту историю вымышленной, а само Мученичество — лит. фикцией, составленной на основе др., более раннего Мученичества (ВНЛ, N 5672m; издано И. Делез — *ApVoll.* 1904. Vol. 23. P. 289–307), повествующего о 60 мучениках — защитниках г. Газа, убитых в 638 г. Такая т. зр. вполне обоснована, тем более что ни одна историческая хроника, современная описываемым событиям, не упоминает о 7-летнем перемирии.

Др. редакция Мученичества написана неким иером. Симеоном Исихастом (ВНГ, N 1218) не ранее X в. По мнению Х. М. Лопарёва, этот текст кесарийского происхождения

и возник он совершенно независимо от сир. версии. Данная редакция более пространный и излагает историю И. м. иначе. Вместо архонтов здесь фигурируют 70 совершавших паломничество в Иерусалим знатных воинов родом из Икония, из к-рых семеро оказались отступниками. Т. о., дальнейшее повествование идет о 63 мучениках, к-рые названы поименно: Евсевий, Феодул, Давид, Пигасий, Неофит, Акакий, Дорофей, Стефан, Дометий, Герман, Дионисий, Епифаний, Стратоник, Леонтий, Мануил, Феофил, Илия, Иоанн, Самуил, Евлампий, Алексей, Фотий, Евтропий, Мефодий, Харитон, Феофилакт, Анастасий, Андроник, Симеон, Феоктист, Роман, Павел, Агафоник, Мина, Афанасий, Иаков, Никифор, Порфирий, Тимофей, Иринарх, Авксентий, Иосиф, Григорий, Каллиник, Аарон, Кириак, Феодосий, Евстафий, Исаакий, Александр, Елевферий, Адриан, Христофор, Антиох, Исидор, Парфений, Сергей, Евпл, Игнатий, Феофан, Кирилл, Захария и Анфим. В сир. тексте упомянуто только 3 имени. Но в этом Мученичестве среди перечисленных имен нет Георгия, Иулиана и ни одно из имен не повторяется дважды; скорее всего список был составлен искусственно и мог содержать легендарные имена. Похоронил тела И. м. не просто житель Кесарии Иоанн, но архиеп. Кесарийский Иоанн, к-рый и был автором первоначальной версии Мученичества, переписанной позже иеромонахом иерусалимской пещеры Четырдесятницы Симеоном. Мусульм. кесарийский наместник (автор приводит его имя — Соломон Милхин) заключил паломников в общественную тюрьму, отобрав все имущество и вьючных животных. Испросив дальнейшие указания у егип. правителя, он получил ответ, что воинов следует казнить, если они не примут ислам. На увещевания Соломона И. м. ответили оскорблениями прор. Мухаммада, за что были приговорены к пыткам. Устрашившись, 7 чел. приняли мусульманство, но тут же пали мертвыми. Остальных христиан подвергли разнообразным истязаниям, а затем распяли и пронзили копьями. 2-я редакция Мученичества еще менее достоверна с исторической т. зр. и носит следы явного риторического украшения, не оставляющего сомнений в вымышленности большей части фактов и имен.

Ист.: *ActaSS.* Oct. T. 9. P. 360–362 [лат. пер.]; Мученичество шестидесяти новых св. мучеников, пострадавших во Св. граде Христа Бога нашего под владычеством арабов... / Изд.: А. И. Пападопуло-Керамевс; пер.: Г. И. Дестунис. СПб., 1892. (ППС; Т. 12. Вып. 1) [ВНГ, N 1217]; Мученичество св. славных мучеников Христовых шестидесяти трех во Св. граде Иерусалиме... / Изд.: А. И. Пападопуло-Керамевс. СПб., 1907. С. 136–163. (ППС; Т. 19. Вып. 3); пер.: Г. И. Дестунис // Там же. С. 153–183 [ВНГ, N 1218].

Лит.: *Kurtz E.* [Рец. на изд. Пападопуло-Керамевса] // *BZ.* 1893. Bd. 2. S. 316–317; *Louanrev X.* Византийские жития святых VIII–IX вв. // *ВВ.* 1912. Т. 19. С. 2–10; *Garitte.* Le calendrier palestino-géorgien. P. 363–364; *Grumel V.* LX (o LXIII) martiri di Gerusalemme // *BiblSS.* T. 6. Col. 293–295; *Huxley G.* The Sixty Martyrs of Jerusalem // *GRBS.* 1977. Vol. 18. P. 369–374; *Aubert R.* 60 martyrs de Jérusalem // *DHGE.* T. 27. Col. 1153–1154.

Ю. А. Казачков

ИЕРУСАЛИМСКИЙ ЛАТИНСКИЙ ПАТРИАРХАТ — см. в ст. *Латинские Патриархаты.*

ИЕРУСАЛИМСКИЙ ПАТРИАРХАТ АРМЯНСКОЙ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ [арм. Առաքելական Աթոռ Սրբոց Յալովիանց Յերուսաղեմ — Апостольский Престол св. Иакова в Иерусалиме], патриаршая кафедра *Армянской Апостольской Церкви в Иерусалиме*, окормляющая армян в Израиле, Палестине и Иордании, а также совершающих паломничество в Св. землю. Резиденцией патриарха ИП ААЦ является *Иаковов святынь армянский мон-рь* (в честь апостолов Иакова Зеведеева и Иакова, брата Господня). Мон-рь расположен в Армянском квартале Старого города Иерусалима, на горе Сион. Мон-рь св. Иаковов и ряд др. зданий ИП ААЦ обнесены общей внутригородской стеной и образуют единое Армянское подворье. Арм. патриарх Иерусалима избирается общим собранием братии мон-ря св. Иаковов; выбор утверждает католикосом всех армян в Эчмиадзине и светскими властями Иерусалима. При резиденции патриарха размещается арм. ДС, основанная в 1843 г. в Рамле и переведенная в Иерусалим в 1845 г. В 1976 г. на средства благотворителя А. Мапукияна (США) было построено новое здание семинарии. В мон-ре св. Иаковов хранится 2-е по величине после Матенадарана собрание арм. рукописей.

Точное время основания ИП ААЦ не установлено. Первый известный арм. патриарх — Абраам (традиционно 638–669). В средние века колония армян в Иерусалиме была





многочисленна и состояла в основном из купцов и ремесленников. Вокруг мон-ря св. Иаковов сформировался Армянский квартал: улица под названием *Ruga Armenorum* упоминается в источниках эпохи крестовосцев (XII в.). В 1187 г., когда Иерусалим был отвоеван мусульманами, в городе было ок. 1 тыс. домов армян и 500 арм. священнослужителей. Патриарх Абраам (1180–1191) получил подтверждение своих прав от Салах ад-Дина. В XIII в. ИП ААЦ покровительствовали правители *Киликийской Армении*; паломничество в Св. землю совершил киликийский царь Левон III (1270–1289). Права Армянской Церкви на владения в Иерусалиме и Палестине признавались властями Османской империи, Британского протектората Палестины и подтверждаются совр. правительствами Израиля и Иордании.

Армянской Церкви принадлежит большое число участков в комплексе храма *Гроба Господня*; Церковь признается совладельцем храма. В юрисдикции ИП ААЦ находятся также неск. мон-рей и храмов. В Армянском квартале к северу от мон-ря св. Иаковов расположена ц. св. Тороса, к юго-востоку — ц. св. Архангелов, построенная на месте притвора дома первосвящ. Анны, к к-рому привели на допрос Христа (Иоан 18. 13). Мон-рь Всеспасителя расположен на горе Сион, возведен на месте дома первосвящ. Каиафы. Главной святыней этой обители является плита Св. гроба, к-рой его закрыл прав. Иосиф Аримафейский. Мон-рь св. Петра находится на вост. склоне горы Сион. ИП ААЦ является совладельцем ц. Успения Пресв. Богородицы в *Гефсимани* и храма Рождества Христова в *Вифлееме*. Неподалеку от храма находятся арм. мон-рь Рождества и ц. Богородицы, а на пути из Иерусалима в Вифлеем, в комплексе Кафизма, — арм. мон-рь Пресв. Богородицы.

Действующие арм. монастыри на территории Израиля: свт. Николая в Яффе (Тель-Авив), св. Георгия в Рамле. В Газе находится странноприимный дом с церковью, где размещали арм. паломников.

Э. П. Г.

ИЕРУСАЛИМСКИЙ СОБОР АПОСТОЛОВ, о к-ром известно как из автобиографического сообщения ап. Павла в Гал 2. 1–10, так и из повествования евангелиста Луки

в Деян 15. 2–21. Оба описания свидетельствуют, что в Иерусалиме состоялась встреча апостолов *Павла, Петра, Иакова*, брата Господня, и, согласно Гал 2. 9, *Иоанна*. Цель встречи — обсуждение вопросов, связанных с признанием миссии ап. Павла среди язычников и определение необходимых условий принятия язычников в христ. Церковь. Собор направил послание христианам из язычников Антиохии, Сирии и Киликии. Это послание цитируется или, возможно, излагается в Деян 15. 23–29. Большинство исследователей придерживаются традиц. т. зр., что в 15-й гл. кн. *Деяния св. апостолов* и у ап. Павла в Гал 2 речь идет об одном и том же событии, а именно об И. С. а. В таком случае И. С. а. состоялся в 49 или 50 г. Однако такое отождествление событий, описанных в Деяниях св. апостолов и в *Галатам Послании*, привело к возникновению альтернативных т. зр.: отождествляется сообщение ап. Павла о его посещении Иерусалима (Гал 2) с сообщением Деян 11. 27–30 или с Деян 18. 20–22. Эти не менее гипотетичные т. зр. не вносят существенного изменения в традиционно принятую, хотя и приблизительную дату И. С. а.

Поводом И. С. а. были события в Антиохийской Церкви, описанные в Деяниях св. апостолов. Первое миссионерское путешествие апостолов Варнавы и Павла, начавшееся в Антиохии, сопровождалось успехом евангельской проповеди среди язычников малоазийских провинций Римской империи. Вернувшись в Антиохию, апостолы Варнава и Павел «рассказали все, что сотворил Бог с ними и как Он отверз дверь веры язычникам» (Деян 14. 27). Но успех апостолов стал причиной конфликта. «Некоторые, пришедшие из Иудеи, учили братьев: если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись. Когда же произошло разногласие и немалое состязание у Павла и Варнавы с ними, то положили Павлу и Варнаве и некоторым другим из них отправиться по сему делу к Апостолам и пресвитерам в Иерусалим» (Деян 15. 1–2). В Иерусалиме снова выступили «некоторые из фарисейской ереси уверовавшие» (Деян 15. 5). Они настаивали на необходимости строгого соблюдения закона Моисея и требовали обрезания обращающихся из язычников. Тогда «апостолы и пресвитеры со-

брались для рассмотрения сего дела» (Деян 15. 5–6).

Несколько иначе представлены события в Галатам Послании. Согласно воспоминаниям ап. Павла, он с Варнавой и Титом отправился в Иерусалим «по откровению» (Гал 2. 1–2), а не по поручению Антиохийской Церкви. Для ап. Павла не подлежат сомнению ни его апостольский авторитет, ни его миссия среди язычников, ибо и то и другое основано на откровении Божиим: «Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое, ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа» (Гал 1. 11–12). Получив откровение и поручение от Бога, он не нуждался в санкционировании своей апостольской деятельности христ. руководителями в Иерусалиме. «Когда же Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатью Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам, — я не стал тогда же советоваться с плотью и кровью, и не пошел в Иерусалим к предшествовавшим мне Апостолам» (Гал 1. 15–17). Новое путешествие в Иерусалим ап. Павел предпринял не ради оправдания своей миссионерской деятельности. Он хотел представить Иерусалимской Церкви свое «благовествование» среди язычников и себя как «апостола язычников», основавшего в языческом мире христ. Церкви (Гал 2. 2). Цель ап. Павла — утверждение единства христианства через взаимное признание Церкви в Иудее и основанных им Церквей в Сирии, Киликии (Гал 1. 21) и др. местах. Ап. Павлу важно также признание его апостольской деятельности среди иудеев и его как апостола среди язычников. Он берет с собой в Иерусалим Тита, эллина и необрезанного (Гал 2. 1, 3), как пример обращенного ко Христу язычника. В кн. Деяний св. апостолов о присутствии в Иерусалиме Тита не сообщается.

В собрании апостолов и пресвитеров (Деян 15. 6) после длительной дискуссии были представлены мнения 3 сторон. Сначала говорил ап. Петр, который сравнил опыт собственной миссионерской деятельности, описанной в Деян 10. 1–11. 18, с результатами миссии ап. Павла и фактически поддержал т. зр. последнего: как иудеи, так и язычники спасаются благодатью по вере,



а не за дела закона. «Бог дал им свидетельство, даровав им Духа Святого, как и нам; и не положил никакого различия между нами и ими, верую очистив сердца их. Что же вы ныне искушаете Бога, [желая] возложить на выи учеников иго, которого не могли понести ни отцы наши, ни мы? Но мы веруем, что благодатию Господа Иисуса Христа спасемся, как и они» (Деян 15. 8–11). Затем собравшиеся выслушали «Варнаву и Павла, рассказывавших, какие знамения и чудеса сотворил Бог через них среди язычников» (Деян 15. 12). Последним говорил брат Господень Иаков, обладавший большим авторитетом в Иерусалимской Церкви и являвшийся фактическим главой консервативных христиан из иудеев. Он высказал свое уравновешенное суждение — «не затруднять обращающихся к Богу из язычников» (Деян 15. 19), и оно было принято собранием как общее решение.

Ап. Павел не приводит подробностей относительно тех или иных собраний, но, по-видимому, различает 4 группы, участвовавших в дискуссии. Самую широкую аудиторию составляла собственно иерусалимская община, к-рой ап. Павел представил проповедуемое им Евангелие (Гал 2. 2а). Более узкую группу образовали «знаменитейшие» (возможно, ученики ап. Петра — *Theoph. Bulg. In epistolam ad Galatas* // PG. 124. Col. 969), с к-рыми он вел беседу «по отдельности, наедине» (Гал 2. 2б). Они не требовали обрезания от Тита (Гал 2. 3) и не возлагали «ничего более» на апостола язычников (Гал 2. 6). Третью группу апостол назвал «лжебратьями», к-рые, очевидно, были недовольны общением с необрезанным Титом (Гал 2. 4). Наконец, решающее значение для ап. Павла имело суждение 3 самых авторитетных фигур Иерусалимской Церкви, к-рых он называет «столпами». Это апостолы Иаков, Кифа (Петр) и Иоанн (Гал 2. 7–10).

Кн. Деяний св. апостолов подробно останавливается на решениях И. С. а., изложенных в послании христианам Антиохии, Сирии и Киликии (Деян 15. 23–29). Эти решения рассматриваются как деяние Св. Духа. Слова «угодно Святому Духу и нам», которыми начинается изложение постановлений (Деян 15. 28), стали образцовой формулой для последующих церковных Соборов. В послании речь идет об офиц. при-

знании Иерусалимской Церковью («апостолы, пресвитеры и братья») миссионерской деятельности ап. Павла среди язычников при условии соблюдения самых необходимых требований общения христиан из иудеев с христианами из язычников.

Ап. Павел в Гал 2. 6–9 перечисляет результаты переговоров со «знаменитыми» и «столпами». Эти результаты принципиально те же, что и в кн. Деяния св. апостолов, и отличаются от последних только в деталях. «Знаменитые» ничем не ограничились христ. свободу, проповедуемую ап. Павлом: «знаменитые не возложили на меня ничего более» (Гал 2. 6б). «Столпы» признали равноправие и взаимное дополнение миссионерских задач, возложенных Богом на апостолов Петра и Павла (Гал 2. 7). «Столпы», признав Божественное призвание ап. Павла (Гал 2. 9а), символически подали апостолам Павлу и Варнаве руку в знак общения (Гал 2. 9б). Были разделены миссионерские сферы деятельности: апостолы Павел и Варнава благовествуют язычникам, а «столпы» — обрезанным (Гал 2. 9в). Упоминается единственное условие: те апостолы, кто проповедует язычникам, должны «помнить нищих» (Гал 2. 10), т. е. делать сборы пожертвований для Иерусалимской Церкви (ср.: 2 Кор 8–9).

Сообщения апостолов Павла и Луки совпадают в том, что предпосылка дискуссии, состоявшейся на И. С. а., — признание допустимости миссии среди язычников. Принципиальные проблемы вхождения язычников в Церковь подробно обсуждаются в Деян 10. 1–11, 18. Как «лжебратья» (Гал 2. 4), так и уверовавшие «из фарисейской ереси» (Деян 15. 5) были готовы принять христиан из язычников при условии их присоединения к завету Бога с Израилем, т. е. необходимо было совершить обрезание язычников.

В кн. Деяния св. апостолов И. С. а. представлен как поворотный момент и центральное событие истории раннего христианства. Этим Собором был официально закреплен переход к вселенской апостольской миссии.

Для ап. Павла достигнутое на И. С. а. взаимное признание Церквей и их общение, безусловно, имело большое значение. Это видно из того, какое место он отводил в своей миссионерской деятельности «сборам для святых» (Рим 15. 14–29; 1 Кор

16. 1–4; 2 Кор 8–9; 12. 16–18; Гал 2. 10). Однако общение христиан из язычников и из иудеев было обусловлено не фактом легитимизации такого общения на И. С. а., но его правильным пониманием Евангелия Божию: все верующие и крещенные во Христа составляют единое тело (Рим 12. 5; 1 Кор 12. 12–27), в к-ром «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (в критическом тексте «один во Христе Иисусе» (εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) — Гал 3. 28). Церковь для ап. Павла едина и универсальна, поскольку каждый верующий во Христа, независимо от того, кем он являлся до этого момента, вступает в нее как свободная благодатствованная личность. Следовательно, в Церкви каждый крещенный, независимо от его происхождения «по природе» (Гал 2. 15) и от его прошлого, признается и должен быть любим: «К свободе призваны вы, братия... любовью служите друг другу. Ибо весь закон в одном слове заключается: «люби ближнего твоего, как самого себя»» (Гал 5. 13–14). Поэтому в описании И. С. а. у ап. Павла речь идет не о санкционировании языческой миссии, как это сделано в речи ап. Иакова на И. С. а. в Деян 15. 19, но исключительно о взаимном братском признании, т. к. само апостольство Павла и его миссия среди язычников основаны не на решениях И. С. а., а на Откровении Божиим (Гал 1. 12, 16).

Согласно кн. Деяний св. апостолов, И. С. а. завершился решением послать в Антиохию с апостолами Павлом и Варнавой «Иуду, прозываемого Варсавою, и Силу, мужей, начальствующих между братьями», вручив им послание И. С. а. христианам Антиохии, Сирии и Киликии (Деян 15. 22–29). В библистике это послание часто называется «Апостольским декретом». Это послание должно сообщить решение, принятое апостолами и пресвитерами в согласии со всей Церковью (Деян 15. 22). Содержание послания отражает предложение ап. Иакова: не возлагать на христиан из язычников «никакого бремени болес, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленины, и блуда» (Деян 15. 20, 28–29). Т. н. «западный» текст кн. Деяний, к к-рому восходит и рус. синодальный перевод, к этим условиям



добавляет этические требования, в частности «золотое правило» — не делать другим того, чего не хотят себе. Обрезание среди условий не упоминается, т. к. его необязательность для язычников подразумевается в Деян 15. 19, 28: «не затруднять обращающихся к Богу из язычников». Это означает не требовать от них обрезания. Постановление И. С. а. решает проблему, как она представлена в Деян 15. 1, 5 и в соборной речи ап. Петра (Деян 15. 7–11). Эта проблема состояла в принципиальной для ветхозаветной традиции возможности вхождения язычников в Церковь Божию. С одной стороны, решения И. С. а. должны были удовлетворять самым минимальным требованиям закона Моисея, с другой — они должны были для христиан из язычников открыть возможность общения с христианами из иудеев и облегчить миссию среди язычников вообще. В связи с условиями, сформулированными в Деян 15. 28–29, предлагалось компромиссное решение проблемы. Они требовали соблюдения предписаний Лев 17–18. Во-первых, запрещалось всякое участие в языческих жертвоприношениях (Лев 17. 7–9), в т. ч. вкушение «идоложертвенного», т. е. мяса, оставшегося от языческих жертвоприношений. Во-вторых, запрещалось вкушение крови и удавленины (Лев 17. 10–14). Эти 2 запрета фактически представляли собой 1 требование, т. к. под «удавлениной» имелось в виду мясо животных, умерщвленных без истечения крови. Под «воздержанием от блуда» подразумевался также запрет родственных браков и половых извращений (Лев 18. 6–30). Т. о. гарантировалась возможность общения (прежде всего за трапезой) обрезанных христиан с необрезанными христианами (см.: Лев 17. 1–16).

В то же время ап. Павел, к-рого «Апостольский декрет» должен был касаться в первую очередь, о нем не упоминает. Более того, его описание встречи апостолов и ее результатов, кажется, исключает существование такого соглашения (Гал 2. 6–10). Рассуждения и аргументация ап. Павла относительно идоложертвенного (1 Кор 8–10; Рим 14. 1–15. 13) были бы излишними, если бы он знал или признавал этот документ. Единственное место в НЗ, к-рое может содержать намек на «Апостольский декрет», — Откр 2. 24. Поэтому

в критической библеистике был поставлен и до сих пор остается открытым вопрос об историчности «Апостольского декрета».

Дальнейшая история христианства показала, что буквальное содержание постановления И. С. а. имело временное значение. Оно предполагало «известное равновесие иудейского и языческого элементов в Церкви. С распространением христианства среди язычников это равновесие все более и более нарушалось в пользу христиан языческого происхождения» (Кассиан (Безобразов). 1950. С. 166). Для христиан из иудеев освобождение от закона было неизбежным следствием разрушения Иерусалимского храма в 70 г. по Р. Х. Лит.: Кассиан (Безобразов), *en.* Христос и первое христианское поколение. П., 1950. С. 163–166; *Dibelius M.* Aufsätze zur Apostelgeschichte. Gött., 1961¹. S. 84–90; *Conzelmann H.* Die Apostelgeschichte. Tüb., 1963; *Haenchen E.* Die Apostelgeschichte. Gött., 1968. S. 396–414; *Catchpole D. R.*, Paul, James and the Apostolic Decree // NTS. 1977. Vol. 23. N 4. P. 428–444; *Strobel A.* Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites // Kontinuität und Einheit: Für E. Mussner. Freiburg i. Br., 1981. S. 81–104; *Hahn F.* Die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christenheit einst und jetzt // Auf Wegen der Versöhnung: Beitr. z. ökumenischen Gespräch. Fr./M., 1982. S. 15–44; *Weiser A.* Das Apostelkonzil // BiblZschr. 1984. Bd. 28. N 2. S. 145–168; *Radl W.* Das Gesetz in Apg 15 // Das Gesetz im NT / Hrsg. K. Kertelge. Freiburg i. Br., 1986. S. 169–175; *Boismard M.-E.* Le «Concile» de Jérusalem // ETHL. 1988. Vol. 64. N 4. P. 433–440; *Böcher O.* Das sogenannte Aposteldekret // Vom Urchristentum zu Jesus: Für J. Gnlika. Freiburg i. Br., 1989. S. 325–336; *Schmidt A.* Das historische Datum des Apostelkonzils // ZNW. 1990. Bd. 81. N 1/2. S. 122–131; *Schmithals W.* Probleme des «Apostelkonzils» (Gal 2. 1–10) // Hervormde teologiese studies. Pretoria, 1997. Bd. 53. S. 6–35; *Kliesch K.* Apostelgeschichte. Stuttg., 2002. S. 102–108; *Vouga F.* Urchristentum // TRE. 2002. Bd. 34. S. 416–417, 425–427; *Браун Р.* Введение в Новый Завет. М., 2007. Т. 1. С. 337–341.

Архим. Ианнуарий (Ивлиев)

ИЕРУСАЛИМСКИЙ УСТАВ

[Иерусалимский Типикон, (Нео-)савваитский Типикон; греч. Τυπικὸν τῆς Λαύρας τοῦ ἁγίου Σάββα], книга, с XI в. определяющая порядок служб и регламентирующая использование основных богослужебных книг в визант. литургической традиции. Выражение «по Иерусалимскому уставу» означает совершение богослужения в соответствии с этим Типиконом.

Двумя основными частями И. у. являются «Иерусалимские богослужебные главы» и «Иерусалимский синаксарь». «Иерусалимские богослужебные главы» определяли поря-

док и особенности совершения *всенощного бдения* (агриппий палестинского происхождения) и служб сурочного круга богослужения. «Иерусалимский синаксарь» — это собрание рубрик (уставных указаний) для служб всего церковного года, состоящее из 2 частей, месяцесловной и триодной. В месяцесловной части регламентировалось совершение служб годового неподвижного круга богослужения с 1 сент. по 31 авг.; в триодной устанавливался порядок совершения годового подвижного круга богослужения в период от Недели о мытаре и фарисее до Недели всех святых.

И. у. обладал основными литургическими параметрами (месяцеслов, лекционная система, евхологические тексты) к-польского происхождения. Он появился в 1-й пол. XI в. в Палестине в результате адаптации к обычаям палестинских киновий первоначальной (к-польской) редакции Студийского синаксаря, возникшей в свою очередь не ранее 1-й пол. X в. Отличительной чертой богослужения, определявшегося И. у., было совершение в канун воскресных и праздничных дней особых «всенощных бдений» (агриппий), состоявших из великой *вечерни*, в к-рую были включены *лития* и *блаословение хлебов*, и воскресной или праздничной *утрени*.

В архаичных редакциях И. у., сохранившихся в сир. переводах, описание совершения всенощного бдения и некоторые указания общелитургического характера находились после текста «Иерусалимского синаксаря». В известных ранних греч. редакциях «Иерусалимские богослужебные главы» различной степени полноты помещены перед «Иерусалимским синаксарем». Отличительной особенностью всех ранних редакций И. у. было отсутствие описания малой вечерни в начале «Иерусалимских богослужебных глав», однако из текста следовало, что эта служба совершалась в притворе (нартексе) накануне воскресных и праздничных дней перед вечерней трапезой.

В ранние редакции И. у. часто вносились дополнения и изменения, обусловленные богослужебными традициями того монарха, литургическую практику к-рого регламентировал данный текст (аналогично тому, как подобные изменения вносились и в тексты первоначального



Студийского синаксаря или же Евергетидского при их адаптации в том или ином монастыре). Позднее в начальную часть «Иерусалимских богослужебных глав» были внесены подробное описание малой вечерни, совершавшейся в храме, а не в притворе, а также некоторые др. изменения. Эта дополненная редакция И. у., условно называемая базовой, получила широкое распространение в Палестине и в К-польском Патриархате; базовую редакцию продолжали дополнять, что вело к развитию на ее основе новых редакций И. у.

Вскоре после появления в Палестине И. у. начал распространяться в Антиохийском и К-польском Патриархатах. Неск. выписок из И. у. сделал уже в посл. четв. XI в. прп. Никон Черногорец, трудившийся в мон-ре около Антиохии (см. 1-е слово составленного им «Тактикона» и 57-е слово его «Пандект»), а в мон-ре св. Иоанна Богослова на о-ве Патмос, основанном в 1088 г. мон. Христулом, богослужение регламентировалось И. у. изначально. В 1-й пол. XIII в. И. у. вытеснил др. богослужебные уставы и занял господствующее положение в Никейской империи (1204–1261).

После освобождения К-поля летом 1261 г. и возвращения визант. императора из Никеи в древнюю столицу И. у. был введен и непосредственно в к-польскую литургическую практику. В палеологовский период И. у. определял как монастырское богослужение, в т. ч. и в Студийском мон-ре, так и кафедральное (соборно-приходское), включая богослужение в к-польском соборе Св. Софии.

Во 2-й пол. XIII в. И. у. был принят на Афоне, мон-ри к-рого, подобно к-польским, быстро возрождались после освобождения от лат. господства. В 40-х гг. XIV в. игум. афонской Великой Лавры св. Филофей Коккин (впосл. патриарх К-польский) составил 2 нормативных текста, тесно связанных с новой литургической традицией, определявшейся И. у. Один из этих текстов, «Устав священнослужения» (Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας), определял особенности совершения всенощного бдения, а также утрени и вечерни. Другой, «Устав Божественной литургии» (Διάταξις τῆς θείας λειτουργίας), впосл. широко употреблявшийся в Византии и за ее пределами,

регламентировал совершение евхаристической литургии.

Во 2-й пол. XIII — 1-й пол. XIV в. распространение И. у. сопровождалось внесением дополнений в «базовую» редакцию. Так, в составе И. у. появилось пространное наставление игумену о необходимости тщательного соблюдения предписаний Типикона. Содержащееся в нем сообщение о создании этого текста в палестинских мон-рях на долгое время определило представления историков о месте возникновения И. у. Новая часть И. у., *Марковы главы*, состояла из указаний («глав») о совершении богослужения в случае совпадения различных праздников, пред- и по праздни- с воскресными днями и праздниками подвижного круга. Кроме того, в текст месящесловной части вносились специальные рубрики, связанные с местными богослужебными обычаями.

Одновременно с различными дополнениями «базовой» редакции появлялись новые пространные редакции И. у. Так, вероятно, не позднее нач. 40-х гг. XIV в. была создана пространный редакция И. у., в которой Марковы главы распределили по тексту месящесловной и триодной частей, а также включили часть этих глав в состав «Иерусалимских богослужебных глав», общее число к-рых дошло до 50.

В 3-й четв. XIV в. пространный редакция И. у. с распределенными Марковыми главами распространилась и на Афоне. Тогда же в конце «Иерусалимских богослужебных глав» появилось неск. глав (о совершении последования по усопшим, о возжжении свеч и о постных днях в течение года), надписанных именем К-польского патриарха Никифора. Кроме того, на основании «базовой» редакции И. у. была составлена пространный «келлиотско-киновияльная», где в тексте «Иерусалимских богослужебных глав» систематически отмечены различия в совершении служб суточного круга в мон-рях келлиотских и в монастырях киновиальных, а в месящесловную и триодную части устава включены рубрики, регламентирующие совершение малой вечерни для праздников, имеющих всенощное бдение.

Появление и распространение нового богослужебного устава в К-поле и на Афоне в палеологовский период стало причиной появления и рас-

пространения новых богослужебных книг, соответствующих И. у.: Евангелия служебного, Апостола служебного, Часослова, Евхология, Минеи служебных, Триоди Постной и Цветной, Октоиха, а также различных сборников, предназначенных для обеспечения *уставных чтений*. Переход на богослужение, регламентировавшееся И. у., привел к существенным изменениям и в практике церковного пения, в результате к-рых в кон. XIII — нач. XIV в. в Византии сложился новый тип богослужебных певч. рукописей (т. н. Ἰερολογίαι), включающих невмированные песнопения великой вечерни и утрени по И. у., а также песнопения Божественной литургии.

По свидетельству свт. Симона Фессалоникийского, в нач. XV в. И. у. был единственным богослужебным уставом, использовавшимся в К-польском Патриархате.

Изменения в визант. литургической практике, обусловленные богослужением по И. у., оказали влияние на традиции, находившиеся в непосредственном контакте с византийской. В XII в. были осуществлены переводы И. у. на сир., груз. и, вероятно, араб. языки, в 1-й пол. XIV в. болгары и сербы перевели И. у. на церковнослав. язык.

Создание 1-го перевода И. у. на церковнослав. язык болг. извода иногда связывается с именем старца Иоанна из Великой Лавры на Афоне. Греч. оригинал этого текста принадлежал к «базовой» редакции И. у. В серб. же мон-рях широкое распространение получил перевод И. у. на церковнослав. язык серб. извода, выполненный в 1319 г. по инициативе серб. архиеп. св. Никодима и ставший известным как «Никодимов Типик». Греч. оригинал «Никодимова Типика» также принадлежал к «базовой» редакции, однако имел отличия от того греч. оригинала, к-рый стоит за 1-м болг. переводом. Вскоре после появления «Никодимова Типика» в афонском Хиландарском мон-ре был сделан 2-й серб. перевод И. у., к-рый известен как «Романов Типик». Греч. оригинал «Романова Типика» принадлежал к пространный «келлиотско-киновияльной» редакции, и поэтому в тексте «Иерусалимских богослужебных глав» систематически отмечены особенности совершения богослужения в келлиотском и киновиальном мон-рях.



Переводы богослужбной литургии, выполненные болг. книжниками в 1-й пол. XIV в. на Афоне, послужили основой при редактировании и установлении текстов богослужбных книг в кругу Болгарского патриарха свт. Евфимия Тырновского (1375–1393), пребывавшего долгое время на Афоне. Сам патриарх Евфимий перевел Служебник, в состав которого входил и Устав Божественной литургии патриарха Филофея, т. е. один из нормативных текстов, связанных с богослужением по И. у. В результате свфимиевской книжной sprawy был сформирован новый корпус богослужбных книг, заменивший прежде бывшие в употреблении слав. богослужбные книги. В этот корпус вошел и новый перевод И. у., его греч. оригинал принадлежал к пространной редакции с распределенными Марковыми главами, дополненной статьями патриарха Никифора (древнейший болг. список перевода известен под названием «Черепишский Типик»).

Богослужбная реформа патриарха свт. Евфимия Тырновского оказала значительное влияние на литургическую традицию Сербской Церкви, где вскоре был принят новый болг. перевод И. у. и, вероятно, связанный с ним корпус богослужбных книг. Перевод И. у. на церковнослав. язык рус. извода был осуществлен на Руси во 2-й пол. XIV в. независимо от южнослав. переводов и связан, вероятно, с деятельностью свт. Алексия, митр. Московского. Греч. оригинал перевода, подобно оригиналам первых болг. и серб. переводов, принадлежал к «базовой» редакции И. у. Заметного распространения этот перевод не получил.

В 1401 г. в К-поле была составлена новая рус. редакция И. у., созданная с использованием 2-го болг. перевода устава. В XV в. она распространилась (под названием «Око церковное») в Русской Церкви и стала основой всех последующих рус. редакций И. у.

Первое греч. издание И. у. было напечатано в Венеции в 1545 г., одно из последних – там же в 1771 г. (в наст. время в греч. традиции И. у. в полном объеме используется лишь на Афоне и в монархиях со строгим уставом, тогда как в проч. монархиях, в соборах и на приходах порядок совершения служб по сравнению с регламентацией И. у. значительно изменен – см. ст. *Виолакиса Типикон*).

В России церковнослав. перевод И. у. был впервые издан в 1610 г. в Москве Онисимом Радишевым. В XVII в. печатный текст перевода И. у. неоднократно редактировался. До наст. времени без существенных изменений перепечатывается текст московского издания 1695 г., который используется в РПЦ в качестве общепринятого богослужбного устава.

См. также ст. *Уставы церковные и монастырские*.

Лит.: Мансветов И. Д. Как у нас правилась Типик и Мисеи: Мат-лы для истории книжной sprawy в XVII ст. // ПрТСО. 1884. Ч. 33. С. 272–320 (Отд. отт.: М., 1884); *он же*. Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греч. и Рус. Церкви. М., 1885; *Дмитриевский А. А.* Отзыв о соч. проф. И. Мансветова «Церковный устав...» // ХЧ. 1888. № 9/10. С. 480–576; *Дмитриевский*. Описание. Т. 3; *Пентковский А. М.* Иерусалимский типикон в К-поле в Палеологовский период // ЖМП. 2003. № 5. С. 77–87; *он же*. Иерусалимский устав и его слав. переводы в XIV ст. // Преводите през XIV столетие на Балканите. София, 2004. С. 153–158.

А. М. Пентковский

ИЕРУСАЛИМСКОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ, древняя самостоятельная литургическая традиция *Иерусалимской Православной Церкви*, бытовавшая с IV примерно до X в. Первоначально И. б. сформировалось на основе раннехрист. практик Иерусалима, Антиохии и, возможно, Александрии. После превращения Иерусалима в IV в. в крупнейший паломнический центр христ. мира и кафедру Предстоятеля независимой Поместной Церкви И. б. получило широкое распространение в Палестине и ближайших к ней областях. И. б. оказало конституирующее влияние на развитие *армянского обряда* и первоначальной богослужбной традиции *Грузинской Православной Церкви*, а вместе с литургической практикой К-поля IV–VIII вв. образовало фундамент для развития *византийского богослужения* (т. е. того богослужбного типа, к-рый повсеместно практикуется в правосл. Церкви с VIII–XI вв.; см.: *Пентковский*. 2001); кроме того, благодаря постоянному притоку паломников в Св. град и их знакомству с И. б., оно оказало влияние и на обычаи др. Церквей, включая западную. С XI в. И. б. как самостоятельная литургическая традиция прекратило существование, а соответствующие ему богослужбные книги (и, следов., тексты чинов последований литургии, таинств и

проч., песнопения праздников и т. д.) в Иерусалимской Церкви были полностью заменены комплектом книг, принятых в рамках визант. богослужения.

Предыстория. О богослужении Иерусалимской Церкви в апостольскую эпоху (т. е. до разрушения города римлянами в 70 г.) сохранились лишь общие сведения. Поскольку большинство в иерусалимской общине составляли христиане из евреев, продолжавшие соблюдать закон Моисеев, их литургическая жизнь была по-прежнему во многом связана с ветхозаветным Иерусалимским храмом. Они принимали участие в храмовых молитвах (Деян 3. 1; 22. 17; ср.: 2. 42, 46–47; Лк 24. 53), жертвоприношениях и обрядах очищения (Деян 21. 15–26), но при этом держались обособленно от иудеев, регулярно собираясь в притворе (портике) Соломона (Деян 3. 11; 5. 12–13). Важное значение имели также собрания христиан, проходившие в домах верующих (Деян 4. 24–31; 12. 5, 12; ср. 1. 14, 24–25), во время к-рых совершалась Евхаристия – «преломление хлеба» (Деян 2. 46; 20. 7–11; см. статьи *Деяния святых апостолов; Евхаристия*). Именно в Иерусалиме впервые отмечается появление служений *диаконов* и *пресвитеров*. Кроме того, имеются сведения о практике врачевания (см. статьи *Врачевания чины, Елеосвящение*) и о совершении таинства *Крещения*. Первоначальные богослужбные обычаи Иерусалимской Церкви были так или иначе восприняты в общинах, основанных апостолами, т. е. во всем христ. мире.

После разрушения города и храма христиане оставались в пределах Иерусалима, переименованного при имп. Адриане в Элию Капитолину, – возможно, с тем, чтобы сохранить имевшиеся там святыни; однако с того времени литургические обычаи иерусалимских христиан утратили значение для др. Церквей (что проявилось, в частности, в спорах о дате празднования Пасхи). Во II–III вв. основными центрами христ. богослужения стали такие города, как Рим, Карфаген, Эфес, Антиохия, Александрия и др.; в частности, традиции Александрии и особенно Антиохии (кафедра к-рой была подчинена Элии Капитолине) постепенно проникали в Палестину и могли оказать влияние на богослужение иерусалимских христиан.





Формирование. Развитие И. б. как полностью самостоятельной и разносторонней традиции началось в IV в., после того как св. равноап. имп. Еленой был обретен Крест Господень (см. в ст. *Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня*) и при ее участии по повелению и на средства св. равноап. имп. Константина Великого был сооружен комплекс церковных зданий на месте Голгофы и пещеры Воскресения Христова (см. *Гроба Господня (Воскресения Христова) храм в Иерусалиме*). Если в доконстантиновскую эпоху в городе засвидетельствовано существование только одной христ. церкви на Сионе (хотя нельзя исключать, что христиане собирались для совершения богослужения не только там), то уже к V в. в Иерусалиме усердием визант. императоров и др. благодетелей был построен ряд храмов и мон-рей, а число клириков и монашествующих, равно как и жителей города (во II–III вв. Элия Капитолина представляла собой совсем небольшое поселение), многократно увеличилось.

Самые ранние свидетельства об И. б. (в частности, о чинах Крещения и Мирономазания, Евхаристии, службах суточного круга и периоде *Великого поста*) содержатся в Огласительных и тайноводственных поучениях свт. *Кирилла* Иерусалимского, а также в «Итинерарии» (Паломничестве, или Дневнике) паломницы *Эгерии*, к-рые датируются IV в. (подробнее см. соответствующие статьи), и в проповедях прп. *Исихия* Иерусалимского 1-й пол. V в.

Наличие в городе сакральной топографии, т. е. большого числа св. мест, посвященных земной жизни Господа Иисуса Христа и Божией Матери и ветхозаветным и христианским святым (подробнее о св. местах Иерусалима в I тыс. по Р. Х. см.: *Verhelst*. 2004), послужило толчком к развитию *стационального богослужения* (см.: *Baldovin*. *Worship*). Его характерной чертой было проведение праздничных процессий (литий) по св. местам и совершение служб всей иерусалимской общиной во главе с епископом в соответствующих храмах.

Регулярные богослужения в иерусалимских церквях совершались как епископом и проч. священнослужителями, так и общинами аскетов («тагмами *студеев*»), живших при основных городских храмах. Город-

ское И. б. было воспринято и палестинским монашеством (прежде всего монахами лавры *Саввы Освященного*), к-рые после разорения Иерусалима сначала персами в 614 г., а потом арабами в 638 г. пришли на смену спудеям и восполнили поредевший иерусалимский клир. Это повлекло за собой нек-рые изменения в И. б., поскольку старые городские обычаи в монашеской среде подверглись адаптации; поэтому ключевой фигурой в истории И. б. VII в. считается свт. Софроний Иерусалимский (впосл. патриарх Иерусалимский *Софроний I*).

Литургические книги И. б. В отличие от большинства древних литургических традиций, ранний (до VIII в.) этап развития к-рых обычно приходится реконструировать на основе фрагментов текстов и косвенных данных, для И. б. известен достаточно полный корпус богослужебных текстов уже V–VII вв., содержащихся в богослужебных книгах иерусалимского происхождения, к-рые сохранились как в греч. оригинале, так и в переводах на арм. и груз. языки.

Трем основным видам литургических текстов — библейским чтениям, молитвам священнослужителей и гимнографии (песнопениям) — в И. б. соответствовали 3 различных богослужебных сборника: иерусалимские *Лекционарий* (иногда называемый *Капопарем*), *Евхологий* и *Тропологий*.

Иерусалимский Лекционарий сохранился в арм. и груз. переводах, 1-й из к-рых в древнейшей форме отражает практику V в. (изд. арм. текста с франц. пер.: *Renoux*. *Lectionnaire arménien*), 2-й — практику V–VII вв. (изд. груз. текста с лат. пер.: *Tarchnischvili*. *Le grand Lectionnaire*; рус. пер.: *Кекелидзе*. *Капопарь*). Лекционарий содержит библейские чтения на весь год, расписанные по месяцам (триодный период в нем еще не выделен в особую главу, а включен в раздел чтений на март), а также ряд уставных рубрик и (в груз. версии Лекционария) тексты некоторых важнейших песнопений.

Тексты иерусалимского Евхология изданы лишь частично. Важнейший из этих текстов — формуляр *литургии ап. Иакова*. Эта литургия была основной евхаристической службой в Иерусалиме; в будние дни Велико поста она могла заменяться иерусалимской версией литургии Преждеосвященных Даров, также носив-

шей имя ап. Иакова (его именем, как 1-го епископа Иерусалимской Церкви, освящались наиболее важные и авторитетные тексты И. б.). Критическое издание греч. текста полной литургии ап. Иакова (без учета новых синайских находок) осуществил Б. Ш. Мерсье (*Mercier*. 1946), того же текста на материале новых синайских находок — А. Казамиас (*Καζαμίας*. 2006); груз. перевода полной и Преждеосвященной литургии ап. Иакова (без учета новых синайских находок) — М. Тархнишвили (*Tarchnischvili*. 1950; греч. тексты Преждеосвященной литургии ап. Иакова сохр. лишь фрагментарно и были изданы А. А. Дмитриевским (*Дмитриевский*. 1894); существует также неудачная (сделана без использования груз. источников) реконструкция целостного греч. текста этой литургии, выполненная И. Фундулисом). В наст. время С. Верхельст готовит издание нового критического текста груз. версии литургии ап. Иакова с учетом новых синайских находок. Проч. тексты иерусалимского Евхология систематически не исследовались; они сохранились либо в груз. переводе (см.: *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники; в наст. время Э. Кочламазашвили изучает эту группу источников, учитывая новые синайские находки), либо в составе периферийных редакций Евхология визант. обряда, где к-польская основа дополнена элементами, в т. ч. палестинского происхождения (мп. тексты изданы А. А. Дмитриевским: *Дмитриевский*. Описание. Т. 2), либо в виде грекоязычных фрагментов иерусалимского Евхология среди новых синайских находок (в наст. время С. Фрейсховом и свящ. М. Желтовым проводится их исследование).

Иерусалимский Тропологий сохранился полностью в груз. переводе, где он получил название *Иадгари* (изд.: *Метревели*. *Иадгари*). Тексты Древнего Иадгари содержат песнопения кафедрального И. б. IV–VII вв. На основе этой гимнографической традиции в VII–VIII вв. сформировалась новая монастырская традиция, связываемая с именами таких палестинских авторов, как преподобные Косма Маюмский и Иоанн Дамаскин, и отраженная сначала в Тропологии нового типа (груз. Новый Иадгари), а затем и в ставшими со временем общепринятыми в правосл. мире Триоди, Минее и Октоихе. После VII в. эта





традиция вытеснила старую. Греч. оригинал известен лишь для отдельных песнопений Древнего Иадгари, по их общес. значению для истории правосл. гимнографии невозможно переоценить (см. франц. переводы песнопений воскресного и триодного циклов Древнего Иадгари и комментарии к ним в книгах: *Renoux*. 2000; *Idem*. 2008; подробнее см. ст. *Иадгари*).

Литургический календарь Иерусалимской Церкви отражен в арм. и груз. версиях иерусалимского Лекционария и в основных чертах близок к послеиконоборческому литургическому календарю визант. обряда (см. ст. *Год церковный*; высказывалось также предположение о том, что в раннехрист. эпоху иерусалимские христиане следовали особой межзаветной практике деления года на 50-дневные периоды — см.: *Ray*. 2000). Помимо Лекционария цикл памяти древнего И. б. подробно описан в календарной части сборника Иоанна Зосима X в. (*Sinait. Iber.* 34) (изд., франц. пер. и комм.: *Garitte*. 1958). В этом же сборнике сохранился и иерусалимский *Часослов*, т. е. последования служб *суточного круга* древнего И. б. (см.: *Froyshov*. 2003).

Влияние на богослужение других греческих Церквей. В иконоборческую эпоху палестинские монашеский Часослов и гимнография нового типа получают распространение во всем греч. мире. Результатом синтеза доиконоборческих иерусалимской и к-польской традиций становится появление того богослуженного типа, к-рый характеризуется соединением к-польских Евхология и Лекционария с иерусалимскими Тропологием (его песнопения в VIII–IX вв. были реорганизованы, вошли в Минею, Триодь и Октоих) и Часословом; этот тип сохраняется в правосл. Церкви до наст. времени. В IX в. в к-польском Студийском мон-ре был создан студийский литургический *Синаксарь* — сборник уставных указаний на весь год, регламентирующий взаимодействие основных богослуженных книг в рамках новообразованного комплекса (см. ст. *Типикон*); с этого же времени началось активное заполнение гимнографией служб всего церковного года, писавшихся по утвердившимся в иконоборческую эпоху образцам.

Во 2-й пол. X в. послеиконоборческая традиция к-польских мон-рей была усвоена иерусалимскими и па-

лестинскими мон-рями, а затем и кафедральным богослужением Иерусалима, вытесняя обычаи древнего И. б. Сохранилось неск. памятников, в к-рых такие элементы древнего И. б., как, напр., литургия ап. Иакова, соседствуют с элементами нового к-польского богослужения; наиболее известный из этих памятников — *Святогробский Типикон* 1122 г., отражающий предположительно практику X в. (см.: *Дмитриевский*. 1894; *Он же*. 1907). Скоро, однако, И. б. окончательно уступает место послеиконоборческому к-польскому. В XI в. на основе 1-й редакции студийского Синаксаря в Палестине формируется *Иерусалимский устав* (см.: *Пентковский*. 2003), к-рый является, т. о., продолжением к-польской традиции (хоть и вобравшей нек-рые палестинские элементы) и не должен смешиваться с И. б. как таковым. В течение XI–XIV вв. Иерусалимский устав был принят всеми правосл. Поместными Церквями.

Окончательный разрыв литургической практики Иерусалимской Церкви с предшествующей традицией И. б. произошел после разорения Иерусалима Фатимидами в 1009 г. В этом же году город захватили крестоносцы, и в большинстве храмов греч. богослужение вытесняется латинским. Восстановление греч. богослужения в полном объеме произошло в рамках визант. обряда. В последующую эпоху и вплоть до наст. времени богослужение Иерусалимской Церкви отличалось от богослужения др. греч. Поместных Церквей лишь незначительными особенностями.

Ист. и лит.: *Красносельцев Н. Ф.* Богослужение Иерусалимской Церкви в кон. IV в. Каз., 1888; *Дмитриевский А. А.* Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX–X вв. Каз., 1894; *он же*. Древнейшие патриаршие Типиконы святогробский, Иерусалимский и Великой К-польской церкви. К., 1907; *он же*. Великая Пятница в Святогробском храме в Иерусалиме. СПб., 1908; *Карбинов И. А.* Постная Триодь: Ист. обзор ее плана, состава, редакций и слав. переводов. СПб., 1910. М., 2004²; *Mercier B.-Ch.* La Liturgie de St. Jacques. P., 1946. (PO; T. 26. Fasc. 2); *Tarchnischeili M.* Liturgiae Ibericae antiquiores. Louvain, 1950. 2 vol. (CSCO; 122–123. Iber.; 1–2); *idem*. Grand Lectionnaire; *Garitte*. Calendrier Palestino-Georgien. 1958; *idem*. Un évangélaire grec-arabe du X siècle (cod. Sin. ar. 116) // *Studia codicologica* / Hrsg. K. Treu. B., 1977. S. 207–225. (TU; 124); *Renoux*. Lectionnaire arménien; *idem*. Les hymnes de la Résurrection. 1: Hymnographie liturgique géorgienne: Textes du Sinai 18. P., 2000; *idem*. L'Hymnaire de Saint-Sabas (V^e–VII^e siècle): le manuscrit géorgien H 2123. Turnhout, 2008. (PO; 50. Fasc. 3. N 224); *Leeb H.* Die Gesänge im Gemeinde-

gottesdienst von Jerusalem. W., 1970; *Tarby A.* La Prière eucharistique de l'Église de Jérusalem. P., 1972. (Théologie historique; 17); *Baldovin*. Liturgy in Ancient Jerusalem. Bramcote (Nottingham), 1989; *Janeras S.* Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine: structure et histoire de ses offices. R., 1988. (StAnselm; 99. Analecta Liturgica; 12); *Taft R.* A Tale of Two Cities: The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History // *Time and Community: In Honor of Th. Talley* / Ed. J. N. Alexander. Wash., 1990. P. 21–41; *Quinlan A.* Triodion Sinait. Gr. 734–735. Diss. R., 1991; *Fenwick J. R. K.* The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into Their Common Origin. R., 1992. (OCA; 240); *Bermejo Cabrera E.* La proclamación de la Escritura en la liturgia de Jerusalén: Estudio terminológico del «Itinerarium Egeriae». Jerusalem, 1993. (SBF. Coll. Maj.; 37); *Eger Itiner.* / Ed. P. Maraval. P., 1997. (SC; 296); *Hebdomadae Sanctae Celebratio: Conspectus Historicus Comparativus* / Ed. A. G. Kollampampil. R., 1997. (BELS; 93); *Tovey Ph.* The Liturgy of St. James as Presently Used. Camb., 1998; *Ray W.* August 15 and the Development of the Jerusalem Calendar. Diss. Notre Dame (Ind.), 2000; *García del Valle C.* Jerusalén, la liturgia de la Iglesia Madre. Barcelona, 2001; *Пентковский А. М.* К-польский и иерусалимский богослуженные уставы // *ЖМП*. 2001. № 4. С. 70–78; *он же*. Иерусалимский типикон в К-поле в Палеологовский период // *Там же*. 2003. № 5. С. 77–87; *Morozowich M. M.* Holy Thursday in the Jerusalem and Constantinopolitan Traditions: The Liturgical Celebration from the IV to the XIV Cent.: Diss. R., 2002; *Froyshov S.* L'Horologe «géorgien» du Sinaiticus ibericus 34: Diss. P., 2003; *Verhelst S.* Les lieux de station du lectionnaire de Jérusalem // *Proche-Orient chrétien*. 2004. Vol. 54. P. 13–70, 247–289; *Καζαμίνας Α.* Η Θεία λειτουργία του ἁγίου Ἰακώβου του Ἀδελφοθέου καὶ τὰ νέα συναϊτικά χειρόγραφα. Θεσσαλονίκη, 2006.

ИЕРУСАЛИМСКОЕ КОРОЛÉВСТВО [лат. regnum Hierosolymitanum], христ. гос-во, основанное западноевроп. рыцарями в Палестине и прибрежной полосе Сирии после 1-го крестового похода. Состояло из собственно И. к. и вассальных гос-в — *Антиохийского княжества*, графств *Триполи* и *Эдесса*, к-рые, хотя и признали сюзеренитет И. к., фактически сохраняли независимость. И. к. просуществовало с 1099 по 1291 г. В период наибольшего могущества И. к. контролировало полосу земли шириной в 150 км от моря до Заиорданского плато и ок. 450 км в меридиональном протяжении от Эйлата до Бейрута.

Первым правителем И. к. был избранный рыцарями-крестоносцами *Готфрид Бульонский*. Он отказался принять титул короля и 22 июля 1099 г. был провозглашен «защитником Гроба Господня» (advocatus S. Sepulchri). После его смерти в 1100 г. возник вопрос о юридическом статусе нового гос. образования.



Лат. патриарх Иерусалима *Дауберт*, под властью к-рого фактически оказался Иерусалим, стремился создать теократическое гос-во, но, не получив поддержки среди духовенства и баронов, был вынужден признать светского правителя — *Балдуина I* (1100–1118), брата Готфрида Бульонского. На Рождество 1100 г. Балдуин был коронован как «первый латинский король Иерусалима» (rex Latinorum Hierusalem primus). При нем были существенно расширены границы И. к., захвачены Арсуф, Бейрут, Сидон и Кесария, и вскоре он добился признания сюзеренитета над вассальными гос-вами — Антиохийским княжеством, графствами Триполи и Эдесса. При Балдуине I благодаря участникам арьергардного крестового похода (1101) в И. к. увеличилось количество жителей-латинян. Важную роль в королевстве стали играть итал. города-гос-ва (*Венеция, Пиза и Генуя*), к-рые в случае захвата портов получали там кварталы для торговли. После смерти Балдуина I правителем был выбран граф Эдессы *Балдуин II* (1118–1131), чья политика упрочила позиции крестоносцев. Но уже при преемнике Балдуина II, Фульке Анжуйском, к-рый в 1131–1143 гг. правил И. к. вместе с супругой Мелисендой († 1161), мусульм. Сирия начала объединяться под предводительством атабека Мосула Имада ад-Дина Зенги (1127–1147). В 1144 г. мусульмане взяли Эдессу. Сын Имада ад-Дина Зенги, Нур ад-Дин (1146–1174), правитель Халеба и Дамаска, объединил под своей властью всю Сирию. В Европе был организован 2-й крестовый поход (1147–1149), в котором приняли участие франц. кор. Людовик VII и герм. имп. Конрад III. Этот поход не принес существенных результатов.

В годы правления Балдуина III (1143 (с 1153 единолично) — 1162) и Амори I (1162–1174) И. к. сблизилось с Византийской империей и фатимидским Египтом, но крах последнего привел к подчинению объединившихся Сирии и Египта *Салах-ад-Дину*, к-рый провозгласил себя султаном. Кор. Балдуин IV Прокаженный (1174–1185), а затем его племянник Балдуин V (1185–1186) могли бы выступить против Салах-ад-Дина, но политика последующих правителей (Ги Лузиньяна и др.) привела И. к. к краху. В 1187 г. Салах-ад-Дин разгромил войско крес-

тоносцев при Хаттине и захватил большую часть королевства, в т. ч. и Иерусалим. В руках крестоносцев оставался лишь порт Тир, откуда *Конрад Монферратский* начал военную кампанию против мусульман. В ходе 3-го крестового похода (1189–1192), в к-ром приняли участие западноевроп. государи (герм. имп. *Фридрих I Барбаросса*, франц. кор. Людовик VII, англ. кор. *Ричард I Львиное Сердце*), христианами были отвоеваны некоторые важные стратегические пункты, в частности Акра. Возникло новое королевство (т. н. Второе И. к.). Оно сохранило прежнее название, несмотря на то что Иерусалим был утрачен (столицей нового гос-ва стала Акра, или Сен-Жан-д'Акр, ныне г. *Акко*, Израиль).

Первый правитель нового гос-ва Конрад Монферратский 24 апр. 1192 г. был убит ассасинами (см. *Неоисмаилиты*). Его преемники, короли Генрих Шампанский (1192–1197), Амори II Лузиньян (брат Ги Лузиньяна; 1197–1205), стремились защищать границы И. к. Амори II удалось восстановить прибрежную полосу И. к. от Яффы до Бейрута. Преемницей Амори II стала Мария Монферратская (1205–1212; до 1210 правила вместе с регентом Жаном Ибелином). Ее муж *Иоанн Бриенний* в 1210–1212 гг. как король, а после смерти супруги как регент (1212–1225) при дочери Изабелле (Иоланте) возглавлял военную кампанию в Египте. В 1219 г. ему удалось взять порт Дамьетту (ныне Думьят, Египет) и добиться от султана Египта согласия обменять его на Иерусалим. Сделка не удалась из-за сопротивления папского легата.

Чтобы получить помощь с Запада, Иоанн Бриенний выдал дочь Изабеллу замуж за герм. имп. *Фридриха II* Гогенштауфена, к-рый сверг своего тестя с престола и встал во главе И. к. Путем переговоров с мусульм. правителями имп. Фридриху II удалось вернуть Иерусалим. По договору, подписанному 18 февр. 1229 г. в Яффе, перемирие с егип. султаном аль-Камилем продлевалось на 10 лет 5 месяцев и 40 дней; оговаривались территориальные уступки для франков: Сидонская сеньория (без Бофора) в своих прежних границах, сеньория Торона, область Назарета и Сефории, земли Лидды и Рамлы, «дорога паломников», Вифлеем и Иерусалим возвращались христианам (в Иерусалиме священные для

мусульман места — мечеть Аль-Акса и мечеть Куббат-эс-Сахра (Купол скалы) — оставались в их руках, никому из христиан входить туда не дозволялось). Император также обещал султану помощь в борьбе против его врагов, как мусульман, так и христиан. Фридрих II вступил в Иерусалим 17 марта 1229 г., провозгласив себя на следующий день правителем И. к. Политикой Фридриха II в И. к. были недовольны бароны. Начавшиеся «ломбардские войны» между императором и баронами завершились в 1243 г. победой баронской коалиции. Сохранив формальное господство Гогенштауфенов, бароны пытались организовать коллегиальное правление под главенством Иоанна (Жана) Ибелина, потом его сына Балиана. В 1244 г. Иерусалим был вновь взят мусульманами.

С 1250 по 1254 г. гос-вом правил организатор 7-го и 8-го крестовых походов франц. кор. *Людовик IX Святой*, но после его отъезда усилились анархия, соперничество генуэзцев и венецианцев («война св. Саввы») и распри между претендентами на престол (Гуго III и Карлом Анжуйским). Мамлюкский султан Бейбарс захватывал города и крепости И. к. В 1291 г. пал последний оплот крестоносцев на Востоке — крепость Сен-Жан-д'Акр.

И. к. занимал только юж. часть владений крестоносцев — от Аскалона на юге до Бейрута на севере. Кроме Иерусалима ему принадлежали города Наблус, Акра и Тир; они же составляли часть королевского домена. Вся остальная территория распалась на 4 баронства и др. сеньории. Баронствами считались княжество Галилея со столицей в Тивериаде, графство Яффы и Аскалона, сеньория Сидона, сеньория Керака. Правители этих владений обладали правом иметь свой суд, чеканить монету и иметь собственную печать. Бароны являлись вассалами короля. Кроме 4 баронств в И. к. было 22 крупные сеньории — Арсуф, Хеврон, Бейрут, Ибелин и др. Значительным влиянием обладали католич. иерархи: за помощь и участие в крестовых походах Римско-католическая Церковь получила обширные земельные владения.

Королевская власть в И. к. существенно ограничивалась Высокой палатой (Haute Cour), состоявшей из представителей высшей знати



и рыцарства. Специальные законоположения (ассизы) Высокой палаты определяли порядок феодальной службы, права сеньоров, обязанности вассалов, принципы юрисдикции, касавшиеся высших слоев И. к. Для простолюдинов был учрежден др. суд — Палата горожан (Cour des Bourgeois). Вносл. законоположения обеих палат составили правовой кодекс «Иерусалимские ассизы» (Assises de royaume de Jérusalem), куда также вошли юридические трактаты, написанные, в частности, Иоанном (Жаном) Ибелином.

Знать в И. к. жила в основном в Иерусалиме и др. крупных городах, владела как земельными, так и безантными (в виде доходов от торговли, поступлений от рыночных налогов и проч.) фьефами. Итал. города обеспечивали связь И. к. с Зап. Европой, но, поскольку целью их торговли были внешние рынки, в И. к. не создалось предпосылок для экономической и политической консолидации. Связи между отдельными гос-вами крестоносцев и сеньориями были весьма слабыми. Вместе с тем у И. к. были тесные контакты с Киликийской Арменией и Византийской империей, «восточные» черты социальной и политической организации к-рых оно унаследовало. На социальные структуры И. к. повлияли и прежде существовавшие мусульм. институты. Уже после 1-го крестового похода и взятия Иерусалима большая часть рыцарей вернулась в Зап. Европу. За счет последующей эмиграции с Запада увеличивалось население зап. владений на Востоке, с течением времени получивших общее название «Outremer» (Заморье). В целом И. к. представляло собой гос-во, где небольшая прослойка западных рыцарей правила араб. и сир. населением.

Римско-католическая Церковь стремилась держать под контролем церковные владения на Востоке (о Иерусалимском лат. Патриархате см. ст. *Латинские Патриархаты*). Не реже 1 раза в год Св. землю посещали папские легаты, папы нередко вмешивались в выборы лат. Иерусалимского патриарха. Местное христ. население было подчинено лат. церковной иерархии. Большинство правосл. архиереев перебравшись в Византию, где сохранялась ветвь Иерусалимских патриархов в изгнании. В то же время в источниках XII–XIII вв. упоминаются неск. правосл. еписко-

пов, живших в И. к. Они рукополагали священников и отправляли богослужение для местного восточнохрист. населения, но не обладали адм. властью. Католич. прелаты не вмешивались во внутреннюю жизнь палестинских арабов-христиан, которые, выплачивая установленные сборы лат. епископам, продолжали вести богослужение по визант. обряду и поминать на литургии правосл. патриархов в изгнании.

Армия И. к. была немногочисленной и состояла в основном из «латинян». Недостаток войск в значительной степени компенсировался созданием духовно-рыцарских орденов. Ордены *тамплиеров* и *госпитальеров* (см. *Мальтийский орден*) были созданы в нач. XII в. Они подчинялись непосредственно папе Римскому, в основном были самостоятельными и не несли воинскую повинность, хотя на самом деле участвовали во всех главных сражениях. Франки, родившиеся и выросшие на лат. Востоке, считали Св. землю своей родиной и негативно относились к вновь приезжающим крестоносцам. Нек-рые из них знали греч., араб. и др. вост. языки, женились на вост. женщинах.

Благодаря мусульманско-христ. контактам в И. к. быт и нравы крестоносцев подверглись существенной ориентализации: они стали украшать дома коврами, добавлять в пищу специи, посещать бани и проч. Искусство И. к. представляло собой своеобразную смесь зап., визант. и мусульм. стилей. Крестоносцами были построены крепости Крак-де-Моав (ныне Эль-Карак, Иордания), Монфор, Бофор и др. Мн. архитектурные сооружения крестоносцев целенаправленно разрушались: культовые постройки в Иерусалиме уничтожены после 1187 г., большинство замков после их взятия мусульманами срыто. Из художественных мастерских г. Сен-Жан-д'Акр происходят иллюминированные рукописи исторических и литургических сочинений, из которых наиболее известна иллюминированная Псалтирь кор. Мелисенды (Melisende Psalter — Lond. Brit. Lib. Egerton, 1139). В И. к. было создано немало лит. и исторических сочинений, представляющих большой интерес для исследователей (в частности, «Хроника» Вильгельма Тирского).

Ист.: *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana* / Hrsg. H. Hagenmeyer. Hdlb., 1913;

Willelmi Tyrensis archiepiscopi Chronicon / Ed. R. B. C. Huygens. Turnhout, 1986. 2 vol.; *La Continuation de Guillaume de Tyr (1184–1197)* / Éd. M. R. Morgan. P., 1982; *Regesta regni Hierosolymitani, 1097–1291* / Ed. R. Röhricht. Oeniponti, 1893–1904. N. Y., 1960¹. 2 vol.; *Le cartulaire du chapitre du Saint-Sépulchre de Jérusalem* / Publ. par G. Bresc-Bautier. P., 1984; *Papsturkunden für Kirchen in Heiligen Lande* / Hrsg. v. R. Hiestand. Gött., 1985; *Jerusalem Pilgrimage, 1099–1185* / Ed. J. Wilkinson. L., 1988; *Die Kanzlei der lateinischen Könige von Jerusalem*. Hannover, 1996. 2 vol.

Лит.: *Dodu G. Histoire des institutions monarchiques dans le Royaume latin de Jérusalem*. P., 1894; *Grousset R. Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*. P., 1934–1936. 1991². 3 vol.; *Richard J. Le Royaume latin de Jérusalem*. P., 1953 (рус. пер.: *Ричард Ж. Латинско-Иерусалимское королевство*. СПб., 2002); *Prawer J. Histoire du Royaume latin de Jérusalem*. P., 1969–1970, 2007². 2 vol.; *idem. Crusader Institutions*. Oxf.; N. Y., 1980; *Runciman S. A History of the Crusades*. Camb., 1975. 3 vol.; *Mayer H. E. Bistümer, Kloster und Stifte im Königreich Jerusalem*. Stuttg., 1977; *Заборов М. А. Крестоносцы на Востоке*. М., 1980; *Hamilton B. The Latin Church in the Crusader States: The Secular Church*. L., 1980; *Outremer: Stud. in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem presented to J. Prawer* / Ed. B. Z. Kedar. H. E. Mayer. R. C. Smail. Jerusalem, 1982; *Hoch M. Jerusalem, Damaskus und der Zweite Kreuzzug: Konstitutionelle Krise und äussere Sicherheit des Kreuzfahrerkingreiches Jerusalem, A. D. 1126–1154*. Fr./M., 1993; *Pringle R. The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*. Camb., 1993–2007. 3 vol.; *Mayer H. E. Kings and Lords in the Latin Kingdom of Jerusalem*. Aldershot; Brookfield, 1994; *Луцицкая С. И. «Иерусалимские ассизы» — памятник средневекового права // Из истории социально-политической и культурной жизни античного мира и средневековья*. М., 1985. С. 79–95; *она же. Источниковедческие особенности «Иерусалимских ассиз» в медиэвистике XIX–XX вв. // СВ. 1988. Вып. 51. С. 51–68; она же. Как умирал иерусалимские короли // В своем кругу: Индивиду и группа на Западе и Востоке Европы до начала Нового времени / Ред.: М. А. Бойцов, А. Г. Эжеле. М., 2003. С. 191–229.*

С. И. Луцицкая

ИЕССЕЙ [евр. יֵשׁוּעַ, *yēšūa*; греч. Ἰεσσαί] (ок. XI в. до Р. X.), сын Овида из колена Иудина, внук Вооза и Руфи, отец прор. *Давида* (Руфь 4. 18–22). У И. было 8 сыновей, младший из к-рых — Давид (1 Цар 16. 1–13; 17. 12, 14), в 1 Цар 2. 13–15 названы только 7 из них. Когда Давид скрывался от царя Саула, И. со всем семейством прибыл к нему в пещеру Одолламскую, подвергая себя опасности. В поисках убежища Давид привел их к моавитскому царю (1 Цар 22. 1–4). У противников Давида, Саула и Навала, выражение «сын Иессеев» приобрело презрительный оттенок (1 Цар 20. 27, 30; 22. 7, 13; 1 Цар 25. 10), что, возможно говорит о незнатном происхождении И. (см. также: 2 Цар 20. 1;



3 Цар 12. 16). И. упомянут в родовом словии Иисуса Христа (Мф 1. 5–6; Лк 3. 32).

Иконография. Единичные изображения И. в ранних сохранившихся памятниках встречаются редко. Он представлен в ряду праотцов в «Портике славы» собора Сантьяго-де-Компостела (1188, мастер Маттео). И. часто изображают возлежащим, сидящим откинувшись, спящим или лежащим во гробе. Он как благообразный старец, босой (иногда со свитком с надписью), представлен в композиции «Древо Иессеево», напр., в романских Библиях в инициале Книги прор. Исаии (А) или в начале Евангелия от Матфея (L), в Псалтирях сцена обычно помещается в заглавной буквице В («Beatus...» — начало Пс 1), в полнотрапичных иллюстрациях независимо от буквицы; на витражах, на авориях, в тимпанах соборов, в рельефах дверей соборов, на фресках храмов Зап. Европы (особенно в XII–XIV вв.) и стран православного мира — Греции, Болгарии, Сербии, Македонии, Грузии. Представление И. в таком облике и положении восходит к иллюстрированию текста и связано с моделью, принятой в изображении Адама. Обычно в романском искусстве И. изображен на нейтральном фоне или на фоне пейзажа (миниатюра коронационного Евангелия Вратислава II — Университетская б-ка, Прага. Cod. XIV, 1085), поскольку известно, что у него были овцы; в памятниках западной иконографии готического периода И. возлежит на ложе (миниатюра из Псалтири Хантгилфилда — NY Morgan. M. 43. Fol. 27v, 1085; роспись потолка в ц. св. Михаила в Хильдесхайме (1201–1225)), иногда под балдахином, в интерьере, в саду, огороженном высокой стеной. В росписи плафона Сикстинской капеллы в Ватикане (Микеланджело, 1508–1512) И. изображен в одном из люнетов сидящим в задумчивости молодым мужем; рядом с прор. Иеремией — в росписи нартекса храма монастыря Дохиар, Афон (1568). В русском искусстве XVII–XVIII вв. образ И. встречается в пророческом ряду иконостасов, напр. иконостаса Преображенского собора в Кижях (1-я треть XVIII в.).

Насыщенные символами библейские стихи о «корне Иессееве» (Ис 11. 1–5) повлияли на др. иконографические сюжеты, не связанные между собой. Символическое древо в виде пня с молодыми ветвями появляется в композициях «Рождество Христово» (Университетская б-ка Гейдельберга, Германия. Biblia rauregum. Fol. 148, 1-я пол. XV в.). Особенное почитание Богородицы в Зап. Европе в XIII–XIV вв. выразилось в Ее изображении в верхней части древа (напр., Шеренбергская Псалтирь из Страсбурга, ок. 1260, Б-ка земли Баден-Вюртемберг. Cod. St. Peter perg 139. Fol. 7v). В постви-

зантизм. искусстве известны иконы схожего извода, распространение к-рого, возможно, связано с осмыслением идеи заступничества, — икона Божией Матери «Мировлитисса» («Корень Иессеев»), XV в., из ц. свт. Николая Чудотворца в мон-ре свт. Николая на о-ве Андрос, Греция. В монументальной живописи композицию «Древо Иессеево» иногда включают в ряд эпизодов, прославляющих Богородицу, как, напр., в росписи внешнего нартекса ц. Богородицы Леввиши в Призрене, Сербия (1310–1313). Изображение древа вошло в известную в искусстве Зап. Европы с XV–XVI вв. иконографию «Непорочное зачатие» (Immaculata Conceptio — Богородица на полумесяце в облаках, иногда — в окружении цветов: резной алтарь в церкви кордельеров в Амьене, нач. XVI в.), «Благовещение» (алтарный образ ок. 1400, музей в Бад-Херсфельде, Германия). С этой композицией соотносится сцена в среднике иконы «Древо Иессеево» (нач. XVII в., Протат, Афон) с коронуемой ангелами Богородицей и благословляющим Младенцем на облачном троне. К зап. влиянию (типу «Rosenkranzmadonna», варианту Immaculata Conceptio), по-видимому, восходит связанная с Акафистом Пресв. Богородице иконография «Неувядаемый Цвет», известная с XVIII в.: икона «Древо Иессеево» с образом Богородицы «Неувядаемый Цвет» в среднике, мастер Антониос Сигалас (1786, Византийский музей в Афинах).

Образ И. встречается и в др. прообразовательных сюжетах, напр. в композиции «Неопалимая купина» — на иконе из местного ряда иконостаса Преображенского собора Соловецкого мон-ря (кон. XVI в., ГМЗК) с иллюстрацией текста (Ис 11. 1–3) об отрасли от корня И. на полях.

Еще один вариант, восходящий к образу И. и его видению родословия Спасителя, представляют изображения, прославляющие благочестивые династии правосл. правителей, напр. Неманичей в Сербии (фреска на вост. стене притвора ц. Вознесения в мон-ре Дечаны, ок. 1347) или Романовых-Рюриковичей в России (икона «Древо государства Московского (Похвала Владимирской иконе Божией Матери)» Симона Ушакова (1666 (1668?), ГТГ).

Сцена «Древо Иессеево» послужила образцом для иконографии «Собор двенадцати апостолов» в варианте «Союзом любви связуемы апостолы». Этот извод сформировался в поздневизант. или даже поствизант. искусстве (неск. критских икон сер. — 2-й пол. XV в. с изображением Христа-«лозы» и апостолов на ветвях винограда «письма Ангелоса» (Акотантоса?)), стал известен на Руси в XV–XVI вв. и получил распространение в XVI–XIX вв. Он встречается в мо-

нументальных росписях, прежде всего в диаконнике, что связано с символическим литургическим аспектом храмовой декорации (фреска в Успенском соборе муж. мон-ря в Свяжске, 2-я пол. XVI в.). Среди ранних примеров этой иконографии в др. видах церковного искусства — икона-таблетка, датируемая кон. XV в. (НГОМЗ; см.: *Вздорнов Г. И.* Иконы-таблетки Вел. Новгорода: Софийские святцы. М., 2007. Табл. XXI. С. 199), икона XVI в. (ГРМ); питая пелена 1510 г. (Музейно-выставочный комплекс «Волоколамский кремль»).

Лит.: *Watson A.* The Early Iconography of the Tree of Jesse. L., 1934; *Lowden J.* Illuminated Prophet Books: A Study of Byzantine Manuscripts of the Major and Minor Prophets. L., 1988; *Sevrugian P.* Prophetendarstellungen in der frühchristlichen Kunst // Frühmittelalterliche Studien. B., 1992. Bd. 26. S. 65–81; *LCI.* Bd. 4. Sp. 549–558.

Э. П. И.

ИЕССЕЙ ЦИЛКАНСКИЙ [Иесс Цилкнели; груз. *იესე ცილკნელი*], свт. (пам. 7 мая — в Соборе прп. Иоанна Зедазнийского и 12 сир. отцов; 2 дек.) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), еп. Цилканский ГПЦ (2-я пол. VI в.), один из 12 *сирийских отцов* — основателей монашества в Грузии, прибывших из Сирии в Вост. Грузию вместе с прп. *Иоанном Зедазнийским* (Зедазпели). Сведения об И. Ц. сохранились в Житии сир. отцов преподобных *Шию Мгвимского* и *Евагрия Шиюмгвимского* (кименная редакция, X в.; метафрастическая редакция, XII в. — ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 221–224; 1971. Т. 3. С. 149–152). В 1-й пол. XVIII в. католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) *Виссарион* (Орбелишвили-Бараташвили) на основе кименной редакции создал метафрастическое Житие И. Ц. (НЦРГ. А 170, 1713 г. — ПДГАЛ. 1989. Т. 5. С. 79–95).

Первоначально сир. отцы поселились в древней столице Грузии Мцхете, затем на горе Зеда-Задени (В. Задени), где прп. Иоанн основал мон-рь *Зедазени*. Святые много проповедовали и исцеляли. Католикос Картли Евлавий (вероятно, *Евлавий I* (30-е гг. VI в.)) предложил Собору груз. архиереев избрать на пустующие кафедры *Цилканской* и *Некресской епархий* епископов из числа учеников прп. Иоанна. Поскольку все сир. отцы были равны в благочестии, католикос и архиереи решили взойти на гору и избрать тех, кто в это время совершали литургию. Служащими были иером. Авив (сщмч. *Авив Некресский*) и иеродиак. Иессей

(И. Ц.), которые соответственно были назначены на Некресскую и на Цилканскую кафедры.

Когда И. Ц. прибыл к месту служения, он увидел, насколько сильно среди его паствы укоренились языческие обряды и верования. И. Ц. стал ревностно проповедовать и совершать богослужения даже в наиболее удаленных и труднодоступных селениях. По словам агнографа, спустя нек-рое время в епархии не осталось ни одного человека, к-рый не был бы знаком с основами христ. вероучения.

Прп. Иоанну во сне предстали Пресв. Богородица и просветительница Грузии св. *Нина* и велели ему разослать учеников в разные регионы Вост. Грузии, чтобы каждый основал по мон-рю. С именем И. Ц. связывают основание мон-ря *Цилкани*: здесь находилась кафедральная цилканская ц. во имя Пресв. Богородицы, построенная сыном св. царя *Мириана* Бакаром I (50–60-е гг. IV в.).

И. Ц. стяжал дар чудотворения. В обих редакциях Жития преподобных Шио и Евагрия описывается, как прп. Иоанн, желая узнать, каких духовных высот достигли его ученики прп. Шио и И. Ц., осенил крестом чашу с вином, поднял ее и выпустил из рук — чаша повисла в воздухе. Затем святой обратился к прп. Шио и сказал, что нужно поблагодарить Господа за явленное чудо. Прп. Шио насыпал себе на ладонь горящие угли, положил сверху ладан и кадил. И. Ц. спустился к р. Ксани, погрузил свой жезл в воду и во имя Пресв. Богородицы и Христа приказал реке следовать за ним. И. Ц. дошел до цилканской ц. Пресв. Богородицы и велел воде течь, как ей положено: потоки воды опоясали церковь. Ручей, до сих пор протекающий возле храма, появился, по преданию, после этого чуда И. Ц.

В Житии сказано, что И. Ц., благоустроив свою епархию, проповедовал на Сев. Кавказе, среди осетин и др. горских народов. Узнав по откровению свыше момент своей кончины, он собрал паству и клир, преподал духовное наставление, причастился и 18 авг. почил. Мощи преподобного были упокоены между алтарем и жертвенником в ц. Пресв. Богородицы в Цилкани. Клику святых И. Ц. причислен в древности.

Ист.: Жизнь и деятельность преподобных отцов наших Шио и Евагре // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 221–224; 1971. Т. 3. С. 149–152; *Вис-*

сарион (Орбелишвили-Бараташвили), католикос-патриарх. Успение святого отца нашего Исе, епископа Цилканского, чудотворца, одного из 13-ти отцов, прибывших из Месопотамии // ПДГАЛ. 1989. Т. 5. С. 79–95. Лит.: Архетины житий Сирийских отцов // Ист. сб. / Сост.: С. Какабадзе. Тифлис, 1928. Т. 1: Прил. С. 1–18 (на груз. яз.); *Абуладзе*. Сир. подвижники. 1955. С. 9–18; *Кекелидзе К.*, *прот.* Вопросы о приходе сир. подвижников в Картли // *Он же*. Этюды. 1956. Т. 1. С. 19–50; *он же*. Др.-груз. лит. 1980. С. 157–163, 534–536; *Габидзашили Э.* О взаимосвязи так называемых архетин «Житий» сир. подвижников // *Мацне*: Сер. языка и лит-ры / АН Грузии. Тбилиси, 1982. Вып. 4. С. 62–67 (на груз. яз.); *Сабиниш М.-Г.* Иверский патерик. М., 2004. С. 506–516.

Э. Габидзашили

ИЕФФАЙ [евр. *יֵפְתָח*, *yīp̄tāh*; греч. *Ἰεφθαί*], один из *судей* израильских (ок. XII в. до Р. Х.). Имя Иеффай происходит от составного имени Ифтах-Ел, употребляемого как топоним (*yīp̄tāh-’ēl* — «Бог открывает [утробу] / освобождает [из плена]» (Нав 19. 14, 27)). Именем Ифтах (Ифтах) (*yīp̄tāh*) также называется город в Иудее в долине Шефела (Нав 15. 43). И. был вождем евр. народа в течение 6 лет (Суд 11. 1–12. 7). Незаконнорожденный сын Галаада и блудницы, И. был изгнан сводными братьями из отцовского дома и лишен земельного надела. Поселившись в земле Тов (возможно, совр. Эт-Таййба), он стал предводителем таких же, как он, беглых и безземельных людей (ср. подобный отряд прор. Давида, к-рый воевал против Саула — 1 Цар 22. 2; 27. 8–9, 30).

За то, что израильтяне начали служить языческим богам, Господь их покарал. Попав под власть иноплеменников, народ израильский воззвал к Господу, Который смилостивился над ним, ибо «не потеряла душа Его страдания Израильсва» (Суд 10. 16), и послал им в качестве избавителя И. Старейшины израильские, собравшись в святилище в Массифе (Мицпе), призвали И., чтобы противостоять нашествию аммонитян, к-рые стояли станом при Галааде. И. был поставлен пред лицом Господа «вождем» (Суд 11. 6; евр. *qāšīn* в Книге Судей Израилевых употребляется только по отношению к И.) и «начальником [*rōš* — главой] всех жителей Галаадских» (Суд 11. 8, 11). Вторжение аммонитян было вызвано территориальным спором (Числ 21). Аммонитяне утверждали, что земля «от Арнона до Иавока и Иордана» (Суд 11. 13) изначально при-

надлежала им, требуя у израильских старейшин вернуть ее. Как представитель народа И. пытался убедить аммонитян в праве Израиля на спорную территорию и в бессмысленности дальнейшего противостояния (Суд 11. 12–28). С этой целью И. послал ко двору аммонитского царя 2 посольства. В ответ царь сообщил послам, что бог Хамос (Кемош) (бог моавитян — см.: Числ 21. 29; 3 Цар 11. 7) отдал эту землю аммонитянам (Суд 11. 24). На основании этого текста нек-рые исследователи делали вывод, что переговоры на самом деле проходили с моавитянами (*Lawson K. Y. Judges & Ruth. Grand Rapids, 2002. P. 257*). Также было высказано предположение, что в этом рассказе смешаны разные повествования, одно из к-рых отражало более древний конфликт израильтян с моавитянами (*The Book of Judges / Ed. C. F. Burney. N. Y., 1970. P. 298–305*). Заключительные слова И.: «Господь Судия да будет ныне судьей между сынами Израиля и между Аммонитянами!» (Суд 11. 27) — ознаменовали окончание переговоров и начало вооруженного конфликта. Победа И. привела к войне с представителями колена *Ефрема*, к-рые, претендуя на главенствующее место среди др. колен, были недовольны тем, что не приняли участия в битве против аммонитян. И. пытался мирно разрешить это противостояние, но ефремляне объявили войну и перешли р. Иордан при Цафоне. После сражения И. приказал устроить заставы вдоль Иордана для встречи отступающих. Это привело к полному разгрому ефремлян, которые были опознаны из-за того, что неправильно произносили слово «пшиболет» (*šibbōlet* через начальное *š*), и уничтожены (Суд 12. 1–6). Описание одержанной И. победы завершается фразой: «Галаад же среди Ефрема и среди Манассии» (Суд 12. 4), к-рая является свидетельством того, что в этот период в израильском об-ве не было единства.

Перед началом битвы с аммонитянами И. обещал Господу «вознести... на всесожжение» то, что «выйдет из ворот дома... навстречу» (Суд 11. 31). Запрещенные законом Моисея (Лев 18. 21; 20. 2–5; Втор 18. 9–10) человеческие жертвоприношения присутствовали только в религ. культе окружающих Израиль языческих народов (Втор 12. 31; 18. 9–10; 4 Цар 3. 27). Поэтому мн. комментаторы



считают, что И., принося обет, имел в виду домашних животных, к-рые в те времена жили с человеком под одной крышей (Judges / Ed. R. G. Boling, Garden City; N. Y., 1975. P. 208. (AYBC; 6a)). Однако первой поздравить И. с победой вышла его незамужняя дочь, которая с покорностью приняла свою участь, попросив только о 2 месяцах отсрочки, чтобы оплакать свою участь. Эта история послужила основой для возникновения у израильских женщин ежегодного ритуала плача в течение 4 дней (Суд 11. 29–40). Мн. совр. исследователи видят в этом рассказе повествование, в назидательных целях раскрывающее происхождение обряда оплакивания у евр. женщин (Boling, Jephthah. P. 682; Brettler M. Z. The Book of Judges. L.; N. Y., 2002. P. 107). Мотив о принесении ребенка в жертву встречается в сказаниях о героях античности, напр. в истории с критским царем Идомнеем, к-рый, возвращаясь после сражения в Трое и попав в сильный шторм, обещал принести в жертву Прометею первого человека, к-рого встретит на берегу (ср. также принесение в жертву героем Троянской войны Агамемноном своей дочери Ифигении или Поликсены, дочери Приама — Gunn, Judges. P. 137).

Уже Иосиф Флавий, отмечая добродетель дочери И., к-рая «не сочла за чрезмерное несчастье заплатить жизнью за победу отца и за восстановление свободы своих сограждан» (Ios. Flav. Antiq. V 7. 10) считал, что это жертвоприношение «было и незаконно и не угодно Господу Богу» (Ibid.). По мнению блж. Августина, этот сложный для истолкования отрывок не содержит явной оценки или осуждения со стороны Господа (Aug. Quaest. in Jud. 49. 7). Необдуманный обет И., приведший к убийству собственной дочери, был попушен Господом, чтобы показать недопустимость человеческих жертвоприношений и необходимость приносить обеты Богу по любви, а не по страстям (Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch. XIV 3; Ephraem Syr. In Diatess. X 3. 2; Hieron. Adv. Iovin. I 23. 3). Этот рассказ является прообразом совершенного также по причине поспешно данной клятвы убийства царем Иродом Иоанна Предтечи (Ambros. Mediol. De offic. I 50). Неразумная клятва И. была диавольским искушением (Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch. XIV 3; In Rom. X 6).

Дочь И. предвосхищает подвиг христов (Method. Olymp. Conv. decem virg. XI 2; Ephraem Syr. De Nativitate. 2).

В Талмуде сообщается, что из всех осужденных за неосмотрительные клятвы, И. оказался единственным, кто сожалел о своем безрассудстве (Таанит. 4а; Берешит Рабба. 60. 3).

Несмотря на неоднозначный образ, И. является примером искренней веры для ап. Павла, к-рый упоминает его как одного из пророков ВЗ, к-рые «верою побеждали царства, творили правду, получали обетования» (Евр 11. 33).

Лит.: Boling R. G. Jephthah // ABD. Vol. 3. P. 680–683; Ginsberg H. L., Sama N. M. Jephthah // EncJud. Vol. 11. P. 122–123; Gunn D. M. Judges. Oxf., 2005. P. 133–169.

Э. П. С.

ИЕХОНИЯ [евр. יְהוֹנָתָן, *yəhôyākin* — «Господь [Яхве] основал»; греч. Ἰεχωνίας], иудейский царь, правивший в течение 3 месяцев (598–597 гг. до Р. X.), сын и преемник царя *Иоакима*. Возможно, основное имя (вар. *yôyākin*) было дано И. при вступлении на трон, а другое (*yəkonuyāhū* или *yəkonuyā^h* — 1 Пар 3. 16–17; Иер 27. 20; 29. 2) было получено им при рождении (Berridge. P. 660). Современник пророков Иезекииля и Иеремии. После смерти отца И. в 18 лет стал царем (4 Цар 24. 8). Его мать Нехушта, дочь Елпафана из Иерусалима, была весьма влиятельна при дворе, об этом свидетельствует неоднократное упоминание о ней в Библии (4 Цар 24. 8, 12, 15; Иер 22. 26).

Точные даты правления И. устанавливаются благодаря Вавилонской хронике (впервые опубли. в 1956), согласно к-рой конец его правления приходится на 2-й день месяца адара в 7-й год правления Навуходоносора (Wiseman D. J. Chronicles of Chaldaean Kings (626–556 B. C.) in the British Museum. L., 1956. P. 73; Grayson A. K. Assyrian and Babylonian Chronicles. Locust Valley (N. Y.), 1975. P. 102). Эта дата соответствует 15/16 марта 597 г. до Р. X. И. правил 3 месяца и 10 дней (2 Пар 36. 9), поэтому дату его вшествия на престол можно уверенно отнести к 9/10 дек. 598 г. до Р. X.

После того как отец И. умер при осаде Иерусалима вавилонским царем Навуходоносором, его мать и приближенные решили сдаться в надежде, что вавилоняне отведут войска (4 Цар 24. 12). Осада была снята, однако И. был низвергнут с трона

и отправлен вместе с семьей и приближенными в Вавилон (ср. также: Иер 13. 18–19). Вместо И. Навуходоносор возвел на престол дядю И. — Маттафию, получившего вполн. имя *Седекия* (4 Цар 24. 17).

Положение И. и его семьи в плену описано в вавилонских адм. источниках. На неск. клинописных табличках, датированных временем правления Навуходоносора, сообщается в т. ч. о поставках масла для И. (аккад. Ia-ú-kinu) и его 5 сыновей (ANET. P. 308). Одна из табличек уверенно датируется 13-м годом правления Навуходоносора (т. е. ок. 592/1 г. до Р. X.), когда И. было 24 года. Эти документы демонстрируют, что И. в плену получал достаточное содержание для своего семейства и свиты. Мн. ученые разделяли мнение, что И. продолжал считаться легитимным царем как в Вавилонии, так и в Иудее. Вероятно, вавилоняне рассматривали И. в качестве замены царя Седекии в случае необходимости. Еще одним возможным подтверждением статуса И. являются кувшины, найденные в р-не Бейт-Шемеша (*Вефсамис*) и Тель-Бейт-Мирсима, на ручках к-рых отчетливо прочитывается клеймо: *lyqm nr uwkn* («[Принадлежит] Елиакиму, управляющему Йокина»). Мн. ученые отождествляют упомянутого правителя с И., указывая, что, несмотря на пленение, царь продолжал владеть имуществом или угодьями в Иудее, к-рыми он управлял при помощи посредников (см., напр.: Albright W. F. Archaeology of Palestine and the Bible. N. Y., 1935. P. 125; Berridge. P. 661; существуют и др. т. зр., относящие эти находки к более позднему периоду — см.: *Malamat*. 2001. P. 314–315).

Существовавшее политическое противостояние между 2 царями нашло отражение в Книгах пророков. В первые годы правления царя Седекии прор. Анания предсказывал, что через 2 года И. возвратится в Иудею и вернет захваченные храмовые сосуды (Иер 28. 1–4). Прор. Иеремия, поддерживавший позицию непротивления Вавилонскому царству, выступал против подобной перспективы, объявив, что И. никогда не вернется на родину (Иер 22. 27). Он также предостерегал народ от влияния пророков, придерживающихся сходной с Ананией политической идеологии (Иер 29. 8–10). Кроме того, согласно его пророчеству,



цикто из потомства И. не сядет на престоле Давида (Иер 22. 30). Некоторые комментаторы полагают, что, оплакивая горькую участь иудейских правителей, прор. Иезекииль в повествовании о молодом льве изображал И., с которым он связывает мессианское обетование (Иез 19 — см., напр.: *Blenkinsopp J. Ezekiel. Louisville (Kent.), 1990. P. 85*). Особое расположение к И. подтверждается тем, что прор. Иезекииль датирует свою книгу годами пленения И. (Иез 1. 2; в МТ — *yôyākin*) и, кроме того, нигде не упоминает его преемника — Седекию.

На 37-м году пленения (ок. 561/60 г. до Р. Х.) И. был освобожден из уз новым вавилонским царем Амель-Мардуком (в Библии — *Евилмеродах*), вероятно, по амнистии при восшествии нового царя на престол (4 Цар 25. 27–30; Иер 52. 31–34). И. получил главенствующее место над др. пленными царями и был обеспечен содержанием при царском дворе до конца жизни (ср.: Иер 52. 34). Возможно, упоминание о том, что «царь говорил с ним дружелюбно» (*wayədabbēr 'ittô 'tôhôt*) (4 Цар 25. 28; ср.: Иер 52. 32), указывает на заключение договора между И. и Амель-Мардуком, к-рый, вероятно, намеревался сделать И. или одного из его сыновей вассальным царем, но вскоре, в 560 г. до Р. Х., Амель-Мардук умер. У И. было 7 сыновей (1 Пар 3. 17–18) и неск. жен (4 Цар 24. 15). Внук И. — *Зоровавель* встал во главе первых переселенцев из плена.

И. дважды упомянут в родословии Иисуса Христа (Мф 1. 11, 12). По мнению блж. Августина, это подчеркивает судьбоносное переселение евреев в Вавилон и предобуславливает появление «Христа, имевшего перейти от обрезания к необрезанию, как бы из Иерусалима в Вавилонию, и там и здесь — краеугольного камня для верующих в Него из тех и других» (*Aug. De cons. evang. II 4. 10*). Иосиф Флавий прославляет И. за то, что тот «сам покинул город и вместе со своим семейством сдался в добровольный плен для того, чтобы не быть вынужденным отдать это святилище врагу и спасти храм Божий от сожжения» (*Ios. Flav. De bell. VI 1. 2*).

Лит.: *Weidner E. F. Jojachin, König von Juda, in Babylonischen Keilschrifttexten // Mélanges syriens offerts à monsieur R. Dussaud. P., 1939. Vol. 2. P. 923–935; Berridge J. M. Jehoiachin // ABD. Vol. 3. P. 660–663; Malamet A. History of Biblical Israel: Major Problems and Minor*

Issues. Leiden etc., 2001; Liver J. Jehoi achin // EncJud. Vol. 11. P. 106–107.

Э. С. П.

ИЕШИВА́ [евр. ישיבה; букв. — сидение, заседание], религ. высшее учебное заведение в *иудаизме*, где изучают *Талмуд* и проч. традиц. евр. дисциплины, а также готовят кадры для раввината. Нередко И., исходя из ее функций, называлась бет-мидраш (дом учения), метивта или мотва (арам. — заседание), иногда с определением «рабба» (арам. — великое), бет-дин (дом суда), бет-дин гадол (дом великого суда). Первое употребление термина И. встречается в евр. тексте Книги сына Сирахова (см. *Иисуса Сираха книга*) (Сир. 51. 29). В нек-рых преданиях *агады* говорится о существовании И. еще до эпохи патриархов и утверждается, что все праведники, включая и неевреев, были причастны к деятельности И. (Маккот. 23 б; Берешит Рабба. 63. 6, 10). В ряде агадических легенд выражено представление о «небесной Иешиве» (иешива шел маала), где праведники и мудрецы продолжают занятия с участием ангелов и Бога (Сота. 76; Гиттин. 68а; Бава Меция. 85б — 86а). Более исторически достоверные отрывки Талмуда (Песахим. 26а; Санхедрин. 32б; Тосефта, Суккот. 4. 5; Тосефта, Хагига. 2. 9; Тосефта, Санх. 7. 1) свидетельствуют о том, что первые учебные центры толкования Свящ. Писания могли возникнуть в Палестине еще в эпоху Второго храма параллельно с устным преданием, в посл. ставшим основой Талмуда. Подробная информация об И. эпохи *таннаев* отсутствует. Связь И. с *Санхедрином* (Синедрионом), выполнявшим судебные и законодательные функции, остается невыясненной.

После разрушения Иерусалимского храма в результате становления *галахи* в качестве законодательной основы иудаизма значение И. как богословского и образовательного центра возросло. Самой известной в тот период была И. в Ямнии, к-рую возглавил *Иоханнан бен Заккай*. При ней в качестве органа национального самоуправления был создан *Ямнийский синедрион*, имевший огромное влияние как духовный центр евр. мира. Ямнийской И., где была сосредоточена талмудическая ученость, принадлежит основная роль в закреплении окончательной формы библейского канона иудаизма, в раз-

работке теоретических основ кодификации *Мишны* и в систематизации евр. законодательства, опиравшегося на Тору. По инициативе *Гамалила II*, приложившего много усилий для развития И. в Ямнии, в связи с изменившимися условиями были скорректированы нек-рые стороны богослужебной жизни, сделаны нововведения в чинопоследования праздников и порядок молитвенных чтений.

Наиболее значительные И. данного периода располагались также в Лоде (см. *Лидда*) и Пкиине, их основателями были соответственно рабби Элезар бен Гиркан и рабби *Иошуа бен Хананья*. Позднее рабби Акива открыл И. в Бней-Браке, а его ученики были инициаторами появления И. в г. Уша в Галилее, куда переместился центр евр. религ. жизни после подавления восстания Бар-Кохбы и последовавших за ним гонений имп. Адриана. Самой известной в это время была И., основанная *Иудой ха-Наси*, находившаяся сначала в Бейт-Шеариме, затем в Ципсеори (Сепфорисе). Большим авторитетом обладал этот законоучитель, сочетавший знания с адм. талантом, при нем толкователи Библии пользовались широкими правами. Он смог осуществить окончательную кодификацию *Мишны*. В эпоху *таннаев* обучение в И., не ограниченное сроком, было основано на заучивании материала наизусть за счет повторения слов учителя вслух и нараспев (Мегилла. 32а); в качестве вспомогательных средств использовались различные заметки, которые делались в специальных книжках или на стене (Килаим. 1. 1; Шаббат. 156а). Во главе И. стоял т. н. рош-Иешива, сам *наси*, а также т. н. ав бет-дин — один из знатоков закона. Следующим после них в иерархии И. был *тапа* — учитель, знавший все установления наизусть и отвечавший за передачу точности формулировок от поколения к поколению. Именно деятельность И. в эпоху *таннаев* обеспечивала консолидацию евр. мира и поддерживала тесные связи с евреями в рассеянии. Особенно значимыми в этом отношении были усилия, предпринятые *Иудой ха-Наси* для восстановления контактов с учителями из Вавилонии и привлечения их к работе над *галахой*.

Религ. образование в эпоху *амораев* продолжало традиции, заложенные

в таннаитский период, и сохранило сложившиеся ранее методы преподавания в И. и управления ими. Во главе академий, как назывались И. в этот период, стоял преподаватель, достигший высокого уровня знания закона и традиции, к-рый мог творчески применить эти знания при составлении новых галахических постановлений. Воспитанники И. должны были изучать Мишну и не включенные в нее галахические постановления танаев, участвуя в беседах законоучителей и в дискуссиях по формулировке новых законов. Материал, как и ранее, выучивался наизусть (Шаббат. 63а). Результатом творческой активности учителей эпохи амораев стало составление Гемары, входящей вместе с Мишной в корпус Иерусалимского и Вавилонского Талмудов.

После смерти Иуды ха-Наси наиболее значительными в Палестине были И. в Тиверии (см. *Тивериада*), Лод, Кесарии. Академия в Тиверии, к-рой руководил Иоханан бар Напхахи, на протяжении мн. лет оставалась центром религ. образования, И. в Кесарии была средоточием эллинистической культуры. Основные И. в Вавилонии работали в Суре и Нехардее, а после разрушения последней — в Пумбедите; этими учебными центрами руководили такие мудрецы, как Абба Ариха по прозвищу Рав, Шмуэль Ярхинаа и др. Также известные вавилонские И. находились в Махозе, Хуцале и Нецивине (Нисибине). Между амораями Вавилонии и Палестины происходил постоянный обмен галахическими мнениями и постановлениями.

Процесс создания Иерусалимского Талмуда прекратился в сер. IV в., во-первых, из-за сильного землетрясения, которое разрушило большую часть евр. поселений Галилеи и нанесло значительный хозяйственный урон евреям Палестины, что отразилось на благосостоянии И., зависимость от пожертвований. Во-вторых, из-за гонений рим. власти на евреев в IV в. в Палестине центр религ. научной жизни переместился в Вавилонию. Популярность вавилонских академий в это время стала столь значительной, что в И. Суры и Пумбедиты для публичного обсуждения тех или иных трактатов собиралось множество ученых. В Вавилонском Талмуде упоминается о доносе на руководителей И. в Пумбедите, которые в определенные месяцы при-

глашали в академию до 12 тыс. чел., отрывая их тем самым от сельскохозяйственных работ, что в свою очередь уменьшало сумму налогов и обедняло гос. казну (Бава Меция. 86а). У каждой И. были свои сферы влияния, их авторитет не всегда был равнозначен. Так, в период главенства рабби Хуны в Суре, когда 13 амораев обучали 800 учащихся, Пумбедита занимала второстепенное положение. Главенство И. в Суре сохранялось до нач. IV в., затем последовал длительный период упадка. В Пумбедите, ставшей центром духовной жизни вавилонского еврейства, во главе И. стояли такие известные законоучители, как Рабба бар Нахмани, Иосеф бен Хия, Нахман бар Ицхак и др. В кон. IV — нач. V в. значение И. в Суре возросло благодаря тому, что ее возглавлял толковник Аши. Ему удалось увеличить количество учащихся и проделать основную работу по редактированию трактатов, составивших Вавилонский Талмуд; завершение кодификации этого Талмуда относится к кон. V в. Трудно определить вклад той или иной школы в составление Вавилонского Талмуда, однако заметны разные подходы к комментированию Мишны и постановлениям галахи. Так, И. в Суре была связана с законоучителями Палестины и подвержена их влиянию гораздо больше, чем школа Пумбедиты.

В эпоху гаонов, с сер. VII до сер. XI в., большинство И. располагалось в Вавилонии. Рабочим языком И. в это время стал арабский, чему способствовало появление араб. перевода Библии *Саадии Гаона*, продолжалось обращение в процессе обучения к *таргумам* и переводам текстов на араб. язык. Изучая Свящ. Писание в духе вавилонских амораев, толкователи эпохи гаонов во всем опирались на Талмуд, что способствовало росту его авторитета. Именно в это время основным источником галахи для евреев рассеяния стал Вавилонский Талмуд. Система евр. религ. образования в дальнейшем представляла собой его изучение и толкование. Структура руководства в академиях в известной степени копировала Синедрион и называлась также «Великий синедрион». И. представляла собой помещение, где располагались ряды мест. Семь рядов по 10 мест занимали представители ученой коллегии И., при этом в 1-м ряду сидели 7 глав собрания и трое

ученых высшей степени. Во главе собрания стояли гаон и его заместитель. Учащиеся и слушатели располагались на задних рядах; после прослушивания поучений гаона и его объяснений они могли, соблюдая определенную иерархию, участвовать в богословских спорах. Все принятые в И. законодательные акты строго фиксировались и архивировались. В эпоху гаонов началось распространение института И. за пределы Ближ. Востока. В VIII–IX вв. появились первые И. в Испании и Сев. Африке, где наиболее значительным было влияние егип. И. В XI в. самыми известными И. на Ближ. Востоке были академии в Дамаске и Багдаде, однако впоследствии они утратили свое ведущее положение.

В XII–XV вв. центром евр. учености стала Испания, лучшие И. находились в Лусене, Кордове, Гранаде и Барселоне, однако после нашествия Альмохадов в 1148 г. И. в Арагоне и Кастилии были более известными как учебные центры. Ряд выдающихся ученых, таких как Авраам *Ибн Эзра*, Иегуда *Галеви*, *Нахманид*, Соломон *Ибн Гебироль*, Иона бен Авраам Геронди и Ниссим бен Рубен Геронди, трудились в испан. И. Гонения на евреев в 1391 г. отрицательно сказались на их работе. После указа об изгнании евреев из Испании в 1492 г. И. в стране были закрыты и уничтожены.

В средние века значительные центры евр. учености образовались во Франции и Италии (с XV в.), в Германии (с XI в.). Из франц. И. наиболее известными стали школы в Нарбоне, Марселе, Монпелье, Труа, Рамрю и Париже. До изгнания евреев из Франции в 1306 г. франц. И. наряду с испанскими задавали тон в евр. образовании и науке в Зап. Европе. В числе их руководителей и воспитанников были такие ученые, как *Раши*, его внук Иаков бен Меир Там, Леви бен Гершом *Герсонид*, Исаак из Корбея и Меир бен Барух. Контакты с франц. И. способствовали поднятию уровня образования и науки в Англии и Италии, где И. возникли в Сипонто, Риме, позднее в Падуе, Генуе и Венеции. С XI в. до разгрома евр. общин в Рейнской обл. в 1348 г. известными были школы в Германии (в Майнце, Вормсе, Шпайере, Регенсбурге, Бонне, Кельне, Нюрнберге и Вюрцбурге). Основой учебного процесса в талмудических академиях

Зап. Европы было, как и в предыдущие эпохи, изучение Вавилонского Талмуда с основными комментариями, а также нек-рых трактатов Иерусалимского Талмуда. Учителя в И. Зап. Европы поощряли академическую свободу в учебном процессе; учащиеся должны были присутствовать на свободных дискуссиях, высказывать собственные суждения, к-рые могли не совпадать с мнением учителей. Основные моменты богословских диспутов записывались в конспективной форме, после чего делались соответствующие выводы. Подобная творческая атмосфера подготовила почву для создания аналитических комментариев к Талмуду, т. н. тосафот, к-рые впосл. сопровождали все печатные издания Талмуда. В творчестве комментаторов-тосафистов можно увидеть определенные методологические параллели с современными им христ. авторами-схоластами, работавшими в области канонического и рим. права. О взаимном влиянии научных школ и образовательных систем свидетельствуют сходство в терминологии, в подходах к тексту, в концепции разрешения противоречий методом дифференцирования материала или выявления смысловых различий между отрывками. С XIV в. начался процесс становления и расцвета ашкеназских И. в Центр. и Вост. Европе. В XIV–XV вв. наиболее известными были И. в Вене, Винер-Нойштадте и Кремсе, с XV в. — в Богемии и Моравии, в первую очередь в Праге. Особенностью последних стало то, что там помимо Талмуда и раввинистической традиции также преподавали Танах и ряд светских дисциплин. С XVII в. отмечается подъем евр. культуры и образования в Венгрии, где значительными центрами учености стали И. в Кишмартоне (ныне Айзенштадт, Австрия), Позони (ныне Братислава), Будапеште, Унгваре (ныне Ужгород, Украина) и других городах. В XVI–XVII вв. на первый план выдвигаются И. в Польше и Литве. Наибольшую известность приобрели И. в Люблине, Кракове, Познани и Львове, с к-рыми связаны имена таких известных раввинов-талмудистов, как Иаков Поллак, его ученик Шалом Шахна, Моисей Иссерлес, Соломон Лурия и др. И. в Люблине получила офиц. статус в королевской привилегии 1567 г.: она названа гимназией, а ее глава —

ректором. Учебный год в И. состоял из летнего и зимнего семестров, в промежутках между ними ученики имели право учиться в любом месте по своему выбору. Свообразными «учебными центрами» стали ярмарки Львова, Люблина и Варшавы, куда приезжали руководители И. в каникулярное время между семестрами, продолжали занятия с учениками и набирали новых. В И. и гимназиях Польши использовались изощренные схоластические методы, что вызывало отрицательное отношение у многих известных евр. ученых. К кон. XVIII в. число И. в Польше и Литве значительно уменьшилось.

После изгнания евреев из Испании в 1492 г. огромное количество евр. беженцев оказалось в странах Ближ. Востока. Это способствовало значительному подъему религ. образования и учености с нач. XVI в. в Палестине, М. Азии, Греции. Интеллектуальным центром еврейства стал г. Цфат, в к-ром собрались лучшие представители евр. мысли, в т. ч. Исаак *Лурия*. В XVI в. здесь создаются 2 И.: одну организовал и возглавил раввин Иаков Берав, другую — раввин Иосиф *Каро*. Высоким уровнем преподавания отличались И. в таких городах, как К-поль и Фессалоника. После временного упадка в XVII в. возрождение И. на Ближ. Востоке началось в XVIII в. благодаря усилиям учителей и таких евр. религ. деятелей, как Хизкия де Сильва, Хаим бен Аттар, Шалом Мизрахи, каббалист Гдалия Хайюн, работавших в основном в Иерусалиме.

В Новое время в Зап. и Центр. Европе в результате активной деятельности раввинов из Польши и Литвы еврейские образовательные структуры переживали временный подъем. В XVII–XVIII вв. в Зап. Европе наибольшей известностью пользовались И. во Франкфурте-на-Майне, в Хальберштадте, в Фюрте, в Меце. Среди И. Центр. Европы в это время выделялась пражская, с к-рой связана деятельность Иома-Това Лишмана Геллера, Йонатана Эйбеншюца и Иезекииля Ландау. В 1-й пол. XIX в. выделялись И. в Лиссе (ныне Лешно, Польша), в Познани, а также в Никольсбурге (ныне Микулов, Чехия). В нек-рых крупных городах, таких как Львов, Краков, Люблин, было неск. И., содержащихся за счет общин. Иногда И. имела собственное

здание, чаще размещалась в одной из синагог города, поэтому в польских и рус. документах синагоги иногда называются «школы».

В кон. XVIII в. стали развиваться литов. И., в отличие от других они имели значительную степень самоуправления, будучи организованы независимо от местных общин. Наиболее видным деятелем литов. еврейства был виленский гаон *Илия бен Шломо Залман*, который вместе с учениками смог организовать развитую сеть И. в Литве и Белоруссии. Введенный им творческий метод анализа текстов Талмуда вместо бессмысленной крайней схоластики, господствовавшей в И. Польши и Литвы в XVI–XVII вв., успешно распространялся в основанных им новых И. Литвы. В 1802 г. учеником гаона Илии Хаимом Воложинером была основана И. в Воложине, где наиболее успешно применялись новые методы обучения. Окончившие эту И. раввины и ученые-талмудисты стали известны не только в России, но и за ее пределами. Высокий авторитет воложинской И. привлекал учащихся из разных стран, в т. ч. из Великобритании, Германии, Австрии и Сев. Америки. С сер. XIX в. в литов. И. начали вводить ряд общеобразовательных дисциплин в учебные программы, однако консервативно настроенная часть раввината сопротивлялась этим изменениям. Дискуссия вокруг судьбы евр. религ. образования и его возможного реформирования стала характерной чертой эпохи. Так, главы ми. И. выступали против создания т. н. раввинских семинарий, утверждая, что это новшество, не соответствующее традиции, не может принести пользы. Поэтому в странах, где И. занимали доминирующее положение в религ. жизни евр. общин, в частности в Польше и России, образованные по новому образцу семинарии для раввинов, готовившие специалистов, в т. ч. и по светским программам, на академическом уровне, не укоренились.

Только в 1887 г. высшее собрание раввинов в С.-Петербурге приняло решение о реформе обучения и согласилось ввести в учебные планы И. рус. язык и арифметику в объеме курса евр. народных уч-щ. С сер. XIX в. в Ковно (ныне Каунас, Литва) и других местах открылись И., где имело влияние недавно возникшее правственно-этическое течение *мусар*, представители которого



воспитывали учащихся в духе религиозного ригоризма и аскетизма. В 70-х гг. XIX в. в И. стали проникать космополитические идеи хаскалы, а в 80-х гг. многих учащихся привлекло движение т. н. палестинофилов («Хововой Цион»), ставшее предтечей политического сионизма. Сторонники традиц. форм евр. религ. образования, опасаясь распространения новых идей, основали ряд И., ориентированных на сохранение прежних основ обучения. *Хасидизм* также создавал свои образовательные структуры: к кон. XIX в. в России и Польше была сеть хасидских И.; наиболее значимая И. была основана движением «Хабад» в Любавичах (ныне Смоленской обл.).

Реформирование евр. образования в нач. XX в. сказалось на деятельности И. Новая программа преподавания, разработанная комитетом, в состав которого входили известные деятели еврейской интеллигенции, предусматривала изучение всех предметов, включая Танах и Талмуд, согласно научным методам, принятым в большинстве раввинских семинарий Зап. и Центр. Европы. Первым учебным заведением, где началось воплощение этих проектов, стала И. в Одессе (с 1906 высшая школа иудаизма). Здесь преподавали такие деятели евр. науки и культуры, как И. Клаузнер и Х. Бялик.

С 1920 г. по инициативе Народно-го комиссариата просвещения СССР началась ликвидация евр. религиозных учебных заведений. Через год мн. преподаватели и учащиеся выехали из страны. В сер. 20-х гг. Комитет раввинов поддерживал И. в 12 городах с общим количеством учащихся 620 чел. В 20-х гг. известны случаи создания новых И., однако их руководители сразу подвергались преследованиям. Несмотря на попытки продолжения обучения в малых группах в нелегальных условиях, к сер. 30-х гг. все И. были ликвидированы.

Общий подъем духовной жизни после Великой Отечественной войны способствовал временному оживлению религ. процессов в иудаизме, однако попытки возродить к.-л. образовательные структуры не имели успеха, исключением стала открытая при Московской хоральной синагоге в 1957 г. единственная легальная И. в СССР «Кол Яаков». В ней проходило подготовку небольшое число учащихся, преимущественно из груз. общин.

Восстановление религ. образования в СССР началось во время перестройки. В кон. 80-х — нач. 90-х гг. в Москве был открыт ряд И., относящихся к различным течениям иудаизма, в нач. XXI в. в РФ действовали 8 И.

После окончания второй мировой войны центры изучения Талмуда переместились в Израиль и США в связи с большим потоком евр. эмигрантов из разных стран. Некоторые И. были переведены во время войны из Европы в США вместе с учащимися. С 1945 г. в Нью-Йорке существует т. н. Иешива-ун-т (бывш. И. им. Ицхака Спектора), соединивший в своей системе преподавания достижения светской научной мысли с традиц. ценностями иудаизма. Новые И. были основаны также и в ряде западноевроп. стран. Значительную сеть учебных заведений ортодоксального типа, в т. ч. и И., в разных странах мира основали хасидские организации, в первую очередь «Хабад».

В наст. время наибольшее количество И. разных типов и направлений находится в Израиле, являющимся мировым центром традиц. евр. образования. Здесь были воссозданы И. т. н. литов. типа (одна из наиболее известных — Поневежская иешива в Бней-Браке), было основано много хасидских И., привлекающих учащихся и стажеров, выпускников И. из др. стран, в первую очередь из США. Часто традиц. обучение в И. сочетается с образовательной программой среднего уровня или программой профессионального обучения. Мн. ученики средних И. продолжают обучение в высших И. Отдельную категорию составляют И., в к-рых 4-летнее изучение Талмуда и Танаха сочетается с военной подготовкой и службой в армии. В 60–80-х гг. XX в. в связи с активным обращением к иудаизму выходцев из разных стран, эмигрировавших в Израиль, возникла сеть И. для учащихся с различным уровнем языковой, образовательной и религ. подготовки. Создаются высшие учебно-воспитательные заведения для девушек. Лит.: *Drazin N. History of Jewish Education from 515 B. C. E. to 220 C. E. Baltimore (Maryland), 1940; Maller J. B. The Role of Education in Jewish History // The Jews: Their History, Culture, and Religion / Ed. L. Finkelstein. Phil., 1960³. Vol. 2. P. 1234–1254; Gordis D. M. Towards a Rabbinic Philosophy of Education // Exploring the Talmud / Ed. H. Dimitrovsky. N. Y., 1976. P. 46–65; Reimer J. The Synagogue as a Context for Jewish Education. Cleveland (Ohio), 1990; The Blackwell Dictionary of*

Judaica / Ed. D. Cohn-Sherbok. Oxf., 1992. P. 325–327; Sarna J. D. American Jewish Education in Historical Perspective // J. of Jewish Education. N. Y., 1998. Vol. 64. P. 8–21; Тафлиш Й. Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. М.; Иерусалим, 2003; Броди Р. Гаоны Вавилонии и формирование средневек. евр. культуры. М.; Иерусалим, 2006; The Cambridge History of Judaism. Camb., 2006. Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period / Ed. S. T. Katz. P. 821–876; EncJud. 2007. Vol. 21. P. 314–321; Aberbach M. Jewish Education and History: Continuity, Crisis and Change. N. Y., 2009.

П. Э. Р.

ИЕШУ БАР ШУШАН — см. *Иоанн X*, патриарх Сирийской яковитской Церкви.

ИЕШУ СТИЛИТ [Иисус Столпник; сир. *ܝܫܘܥ ܨܘܠܝܬ*], предполагаемое имя автора сир. хроники нач. VI в., посвященной истории Эдессы (сир. Урхой, ныне Урфа, Турция) и др. городов визант. Месопотамии на рубеже V и VI вв. по Р. X. Это сочинение сохранилось в единственной рукописи IX в. (Vatic. Syr. 162. Fol. 65–86) в составе т. н. Зукнинской хроники (VIII в.), ошибочно приписываемой сиро-яковитскому Антиохийскому патриарху Дионисию Телль-Махрскому (см. ст. *Дионисия Телль-Махрского хроника*). Эта рукопись была обнаружена И. С. Ассемани в б-ке монастыря Сирийцев (Дейр-эс-Суриани) в Скитской пустыне в Египте в 1715 г., доставлена исследователем в Рим и описана в 1717 г. (*Assemani*. BO. T. 1. P. 260 sqq.). Ассемани предложил 2 версии происхождения рукописи. По одной из них, рукопись была изготовлена в Месопотамии и в 932 г. привезена из Тагрита в Египет настоятелем монастыря Моисеем Нисибинским. По другой — рукопись была переписана уже в Египте в IX–X вв. (*Пигулевская*. 2000. С. 36).

Сочинение называется «История времени бедствий, постигших Эдессу, Амиду и всю Месопотамию» и составляет особую, 4-ю часть хроники Псевдо-Дионисия (Зукнинской). На полях л. 66 ватиканской рукописи есть отметка писца, некоего Елисея (Элише) из мон-ря Зукнин (сир. *ܙܘܩܢܝܬܐ*) близ Амиды, к-рый просит ниспослать милость Божию «на пресвитера Мар Иешу Столпника из Зукнинской обители, написавшего эту книгу о бедствиях прошлого и вреде, нанесенном тираном рода человеческого». На основании этой записи Ассемани предположил, что И. С. — имя автора «Истории...». Др.



исследователи иначе трактуют слова Елисея, они видят в И. С. либо копию всей Зукнинской хроники (*Nau*. 1897), либо переписчика оригинала рукописи, либо писца «Истории...» до ее включения в сводную хронику Псевдо-Дионисия (*Baumstark*. 1922; *Chabot*. 1935; *Brock*. 1992). Как бы то ни было, можно считать, что автором хроники был сир. клирик, живший в 506 г. в Эдессе, но бывавший также и в Амиде. Не исключено, что это был И. С., подвизавшийся в посл. в мон-ре Зукнин. Имя И. С. и его сочинение не были известны позднейшим сирийским писателям: материалы «Истории...» не используют ни Михаил Сириец († 1199), ни Григорий Абу-ль-Фарадж Бар Эвройо († 1286).

В предисловии и пространным посвящении архим. Сергию (Саргису), по просьбе которого была написана «История...», автор просит молиться за себя, подчеркивает, что недостойно писать такой труд и неспособен дополнить свое повествование приличествующими пазиданиями. Он сетует на то, что более достойные люди не взялись за описание происшедших событий. Под «достойными людьми» он, вероятно, подразумевает известных сир. писателей того времени — *Иакова Саругского* и *Филоксена Маббугского*, которые были свидетелями бедствий Месопотамии. В заключении И. С. говорит, что он хотел бы описать и наступившие после голода, эпидемий и войн времена благоденствия, однако, не сумев описать по достоинству время бедствия, он тем более не сможет описать времена мира.

Написанное в форме послания сочинение И. С. представляет собой историческое повествование, центральной темой к-рого является византийско-персид. война 502–506 гг. Описанию войны посвящена половина сочинения (§ 49–100). Во вступлении (§ 4–48) дается ретроспектива византийско-персид. отношений с 297 г., когда к Римской империи отошел г. Нисибин. Сообщив о передаче Нисибина персам на 120 лет в 363 г. имп. *Иовианом*, И. С. переходит к временам имп. *Зинона*, при нем по истечении указанного в договоре срока персы отказались вернуть Нисибин империи. Однако это не привело к военному противостоянию 2 держав, поскольку персы были заняты войной с гуннами-эфталитами на вост. границе, а Зинон

подавлял мятеж Илла и узурпатора Леонтия. Собственно «история бедствий» начинается с неудачных переговоров шаханшаха Кавада (488–497, 499–531) со вступившим на престол в 491 г. имп. Анастасием I. После этого следует описание внутренних неурядиц в Персии (496–499).

Приступая к изложению основного повествования, автор приводит датировки по эре Селевкидов (начиная с 806 г. = 494/5 г. по Р. Х.), «чтобы не путать рассказ». В описании событий 495–502 гг. (§ 25–47) чаще всего упоминаются неурожай, голод, эпидемии, землетрясения и др., постигшие Эдессу и окрестные провинции империи бедствия. Все эти испытания были посланы Богом «для вразумления народа», отпадшего в язычество. Называя благоденствием Божиим хороший урожай 496 г., И. С. старается показать, что «меньшие бедствия» были даны для того, чтобы народ успел покаяться. Но поскольку этого не произошло, Бог попустил нашествие персов. Вторжению Кавада, по словам И. С., предшествовали ужасные знамения: на севере были видны огненные всполохи, некоторые города были разрушены землетрясениями, жителей Никомидии охватило массовое безумие. Написанная в духе христ. провиденциализма, эта часть «Истории...» отличается отсутствием прямой связи между событиями. Рассказы о знамениях и бедствиях прерываются сообщениями о различных мерах, предпринятых визант. наместниками для благоустройства и наведения порядка в Эдессе, о распоряжениях имп. Анастасия I, об эдесских епископах Кире († 498) и Петре.

С 502 по 506/7 гг. повествование представляет собой последовательный рассказ о ходе войны. В этой части прослеживаются традиции эллинистической историографии и совр. автору визант. историописания. Как и *Прокопий Кесарийский*, И. С. пользовался ныне утерянной «Историей» Евстафия Епифанийского. С 502/3 г. изложение базируется уже исключительно на личных впечатлениях автора и свидетельствах очевидцев. Назидательный характер и провиденциализм в этой части сочинения И. С. уступает место патетике героизма и предательства, политике и интригам.

Автор-сириец занимает патристическую проимперскую позицию. Это не мешает ему критиковать отдель-

ные действия визант. военачальников и одобрять удачные решения персид. оккупационных властей. И. С. открыто и последовательно выражает свое глубокое отвращение к ужасам войны, но это не повлияло на его политическую ориентацию. Он не разделял позиции тех, кто роптал на имп. Анастасия. «Те, кто осуждают его [императора] за то, что он не дал золота, пусть лучше осуждают того, кто требовал насильно не принадлежавшего ему» (§ 21), — писал И. С., имея в виду Кавада. Именно персид. царь является для И. С. основным виновником войны и связанных с ней многочисленных преступлений. Кавад покровительствовал «отвратительной ереси магизма зарадуштакан» (§ 21), т. е. маздакизму. Он сравнивает его с библейским фараоном и надеется, что Бог воздаст персид. царю за его беззакония. Напротив, имп. Анастасий предстает у И. С. мудрым, человеколюбивым и благочестивым правителем, таким, каким был царь Соломон. Идеализация образа имп. Анастасия является общей чертой сир. историографии того периода. Впрочем, в конце произведения, как бы оправдываясь перед читателем в том, что он рассыпал похвалы Анастасию, И. С. замечает: «Если и показал себя иначе этот император в конце жизни, то никто не должен быть огорчен его похвалами, и пусть вспомнит, что случилось с Соломоном в конце жизни» (§ 100).

Сочинение оканчивается описанием заключения мира с персами и началом строительства укреплений в Даре на персид. границе по распоряжению магистра Келера (ноябрь 506). У. Райт и Г. Гельцер датировали написание «Истории...» 507 г. Однако учитывая, что И. С. говорит о последних годах жизни Анастасия I, «История...» была написана позднее. Поскольку преемник Анастасия, Юстин I (518–527), нигде не назван императором, но упоминается как простой комит (§ 81), верхней границей создания сочинения следует признать 518 г.

Из «Истории...» довольно сложно определить религ. позицию автора. Н. В. Пигулевская считает его монофизитом. Но этот вопрос не так однозначен (ср. *Gelzer*. 1892). И. С. с равной симпатией относится как к крайним монофизитам, таким как Филоксен Маббугский, так и к правосл. патриарху Антиохийскому Флавиану II, замещенному в 512 г.

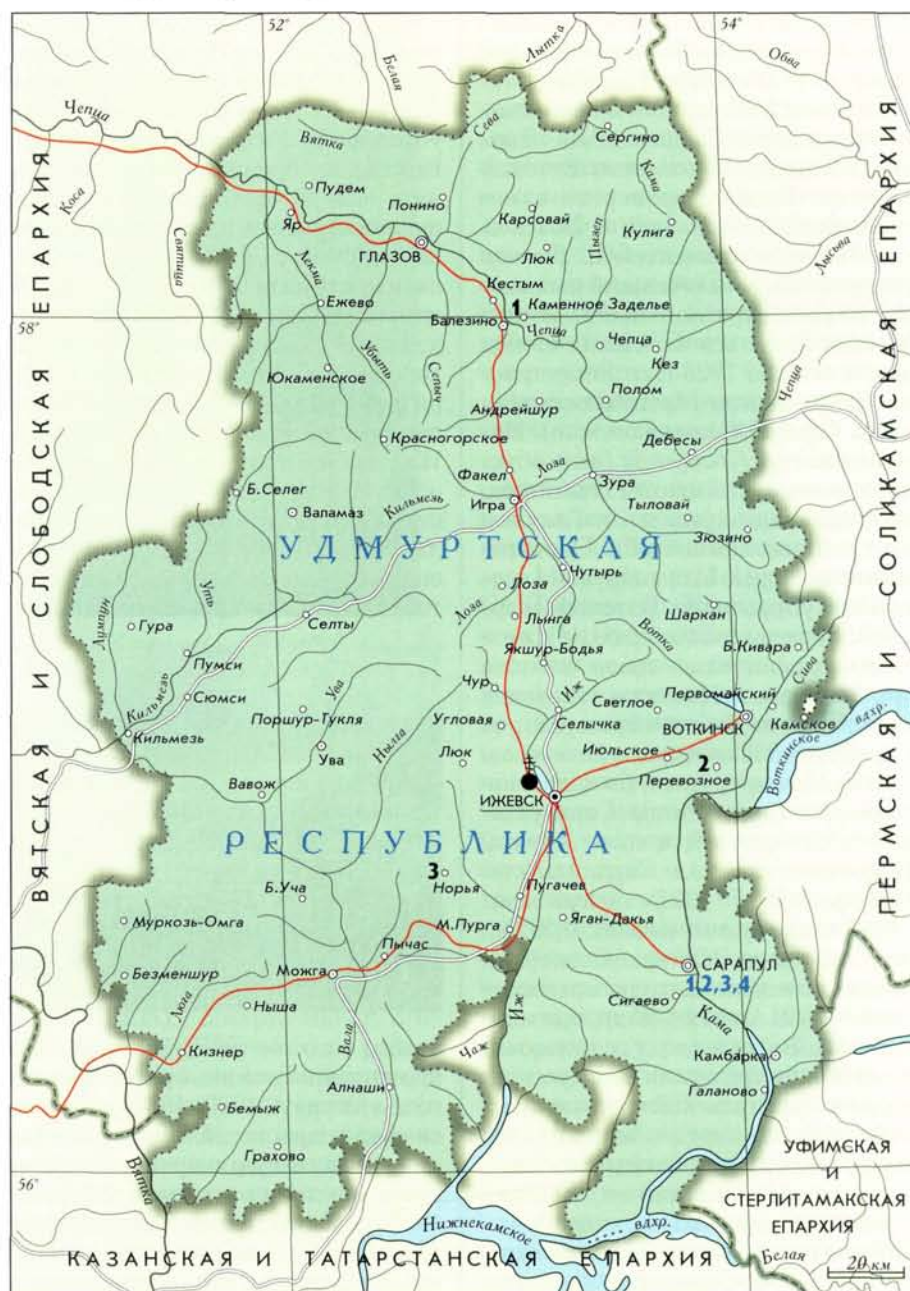
Севиrom Антиохийским. Отрицательная оценка конца правления Анастасия I может быть объяснена изменением религ. политики императора. В эпоху составления хроники, когда в Церкви отсутствовала параллельная монофизитская (яковитская) иерархия, довольно сложно однозначно определить, к какой партии, монофизитской или православной (халкидонитской), принадлежал тот или иной автор. В этом отношении пример И. С. показателен: он уделяет внимание личным добродетелям того или иного епископа, а не его богословским воззрениям. Соч.: The Chronicle of Joshua the Stylite composed in Syriac A. D. 507 / Ed., transl. W. Wright. Camb., 1882. Amst., 1968². Piscataway (N. J.), 2003³.

Изд.: Chronicon Pseudo-Dionysiacum vulgo dictum / Ed. J.-B. Chabot. P. 1927. Pars 1: Textus. P. 235–317. (CSCO; 91. Script. Syr. 43); Ibid. Versio. Louvain, 1949. P. 174–233. (CSCO; 121. Script. Syr. 66); *Пигулевская Н. В.* Месопотамия на рубеже V и VI вв. н. э.: Сир. хроника Иешу Стилита как ист. источник. М.: Л., 1940. С. 130–170; То же: рус. пер. с сокр.: *она же.* Сирийская средневеков. историография. СПб., 2000. С. 571–620.

Лит.: *Assemani.* BO. T. 1. P. 260–282; *Gelzer H.* Josua Stylites und die damaligen kirchlichen Parteien des Ostens // BZ. 1892. Bd. 1. S. 34–49; *Nau F.* Les parties inédites de la Chronique de Denis de Tellmahre // ROC. 1897. T. 2. P. 41; *Merten E.* De bello Persico ab Anastasio gesto. Lipsiae, 1906. P. 139–201; *Baumstark.* Geschichte. 1922. S. 146, 274; *Чернопозов Е.* Сирийский источник по истории Византии // ВВ. 1927. Т. 25. С. 24–32; *Chabot.* Lit. syr. 1935. P. 67–68; *Пигулевская Н. В.* Месопотамия на рубеже V и VI вв. н. э.: Сир. хроника Иешу Стилита как ист. источник. М.: Л., 1940; То же: *она же.* Сирийская средневеков. историография. СПб., 2000. С. 32–179; *Ortiz de Urbina.* PS. 1965. P. 197–198; *Liebeschütz J. H. W. G.* The Defences of Syria in the 6th Cent. // Studien zu den militärtärgrenzen Roms. Köln, 1977. Bd. 2. S. 487–499; *Palmer A.* Who Wrote the Chronicle of Joshua the Stylite? // Lingua restituta orientalis: Festgabe für J. Abfalg. Wiesbaden, 1990. P. 272–284; *Brock S.* Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources // *Idem.* Studies in Syriac Christianity. Hampshire; Brookfield, 1992. Vol. 1. P. 297–326; *Aubert R.* Josué le Stylite // DHGE. T. 28. Col. 294–295.

Д. В. Зайцев

ИЖЕВСКАЯ И УДМУРТСКАЯ ЕПАРХИЯ, образована в 1926 г. как Ижевская и Вотская (Воткинская), с 19 нояб. 1943 г. имеет совр. название. Границы епархии совпадают с границами *Удмуртской Республики*. Кафедральный собор — во имя блгв. кн. Александра Невского (Ижевск). Правящий архиерей — митр. *Николай (Шкрумко)*; с 25 марта 1993 в сане архиепископа, с 25 февр. 2007 в сане митрополита). Епархия разделена на 7 благочиннических округов:



Монастыри	
Действующие	Закрывые
1 В честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-рь	1 Усть-Сарапульский Спасский муж. мон-рь
2 В честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь	2 Лихоткин в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь
3 Малоливеевский Серафимовский жен. мон-рь	3 Сарапульский в честь Благовещения Пресв. Богородицы жен. мон-рь
	4 Сарапульский Старцево-Горский во имя св. Иоанна Предтечи муж. мон-рь

Ижевский (Ижевск, Завьяловский, Малопургинский, Якшур-Бодьинский р-ны), Сарапульский (Сарапульский, Камбарский, Каракулинский, Киясовский р-ны), Глазовский (Глазовский, Кезский, Красногорский, Юкаменский, Ярский р-ны), Воткинский (Воткинский, Шарканский р-ны), Можгинский (Можгинский, Алнашский, Граховский, Кизнерский р-ны), Увинский (Увинский,

Вавожский, Селтинский, Сюмсинский р-ны), Игринский (Игринский, Бalezинский, Дебёссский р-ны). К 1 нояб. 2008 г. в епархии насчитывалось 124 прихода, 3 жен. мон-ря, в клире епархии состояли 147 священнослужителей (128 священников и 19 диаконов).

1926–1941 гг. Ижевская епархия была создана 3 сент. 1926 г. в границах Вотской автономной обл.



(образована в 1921, включала Ижевский, Селтинский, Можгинский, Дебёсский и Глазовский уезды) объединением *Ижевского* и *Воткинского* викариатств Сарапульской епархии и *Глазовского викариатства* Вятской епархии. Первым архиереем самостоятельной Ижевской и Вотской епархии стал священноисп. *Виктор (Островидов)*, получивший назначение во время краткого пребывания в Москве после освобождения из-под ареста осенью 1926 г. от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*. Назначение на эту кафедру было обусловлено тем, что местом ссылки еп. Виктора был определен г. Глазов в Вотской автономной обл. Одновременно архиерею было поручено временное управление Вятской епархией. Кафедральным храмом Ижевской епархии стал собор во имя арх. Михаила в Ижевске. Несмотря на отделение Ижевской епархии от Сарапульской кафедры, в Ижевске и других частях епархии большим авторитетом пользовался Сарапульский и Елабужский архиеп. *Алексий (Кузнецов)*; занимал Сарапульскую кафедру в 1917–1937 с перерывами, с 1927 в сане архиепископа). В 1927 г. ряд приходов Ижевской епархии изъявил желание находиться в подчинении еп. Алексия, напр. приход в с. Вавож. В том же году все благочиния Ижевской епархии наряду с приходами Сарапульской епархии ходатайствовали перед Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергием о возведении еп. Алексия в сан архиепископа. Архиеп. Алексий часто обращался к верующим Ижевска с посланиями. Одним из последних стало письмо к духовенству и мирянам города с призывом «во что бы то ни стало спасти Троицкую церковь от ваших варваров вотяков... В случае, если будут закрывать церкви, обращаться к народу» (цит. по: *Шумилов*. 1996. С. 105).

После издания Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергием и Синодом указа о разделении Воткинской епархии между 5 соседними епархиями в окт. 1927 г. еп. Виктор (Островидов) направил митр. Сергию письмо с критикой «Декларации» 1927 г. и с просьбой не закрывать Воткинскую кафедру. Синод сделал выговор архиерею, затем последовал указ о его назначении епископом Шадринским с правом управления Свердловской епар-

хией, к-рому еп. Виктор не подчинился. 15 дек. на Ижевскую кафедру был назначен еп. сщмч. *Отисим (Пылаев)* с поручением временного управления Вятской епархией. Еп. Виктор не признал этого назначения, вскоре был запрещен в священнослужении, однако прещениями не подчинился и продолжал управлять приходами Вятской и Ижевской епархий. 22 дек. 1927 г. Глазовское духовное управление признало еп. Виктора своим архиереем, на территории Ижевской епархии приходы викториан действовали также в Ижевске и Воткинске. Решением Синода 11 апр. 1928 г. по «делу о нестроениях в Ленинградской, Ярославской, Воткинской и Воронежской епархиях», в частности, было подтверждено запрещение еп. Виктора.



продолжал служить в Успенской и Свято-Троицкой церквях в Ижевске, пользовался любовью правосл. удмуртов. Своим архиереем еп. Синезия признавало ок. 15 приходов Ижевской епархии (а также ок. 80 общин в соседних епархиях). 24 мая 1931 г. епископ был арестован. С кон. 1934 г. викториан окормлял сосланный в Северный край еп. сщмч. *Дамаскин (Педрик)*. Массовое закрытие храмов и разгром викторианского движения произошли во 2-й пол. 30-х гг.

С 1922 г. в Удмуртии распространялось поддерживаемое властями обновленчество. Одним из первых храмов, полученных обновленцами, был собор во имя блгв. кн. Александра Невского в Ижевске, переданный раскольникам в нояб. 1922 г.

В 1933 г. к обновленцам перешла заречная Успенская ц., к 1941 г. являвшаяся

Кафедральный собор во имя блгв. кн. Александра Невского в Ижевске. Между 1816 и 1823 гг. Архитекторы А. Д. Захаров и С. Е. Дудин. Фотография. Нач. 2000-х гг.

4 апр. того же года архиерей был арестован в Глазове, приговорен к 3 годам лагеря. В 1929–1937 гг. Глазовская кафедра, по-видимому, не входила в Ижевскую епархию, но существовала самостоятельно. 22 февр. 1929 г. Заместитель Патриаршего местоблюстителя назначил епископом Глазовским, временно управляющим Вятской епархией, *Авраамия (Дернова)*, 7 янв. 1937 г. возведенного в сан архиепископа. 10 мая 1937 г. архиерей был арестован, после чего Глазовская епархия слилась с Ижевской.

В 1930 г. к викторианам присоединился отделившийся от митр. Сергия Ижевский еп. *Синезий (Зарубин)*. 26 февр. 1930 г. постановлением Синода еп. Синезий был уволен от управления епархией, но продолжал служить в Успенской ц. Ижевска без согласия временно управлявшего тогда Ижевской епархией Нолинского еп. *Георгия (Анисимова)*. Определением Заместителя Патриаршего местоблюстителя от 4 июня 1930 г. еп. Синезий был запрещен в священнослужении, покаяния не принес,

я единственным действующим храмом в Ижевске, в сер. 30-х гг. была зарегистрирована обновленческая община при ижевской Свято-Троицкой ц. Обновленческую Ижевскую кафедру занимали: «епископ» Серафим Андреевский (1932–1933), «архиепископ» Павел Громов (1934–1935), «Уржумский архиепископ» Иннокентий Копейкин (кон. 1935, в. у.).

До окт. 1917 г. на территории совр. И. и У. е. насчитывалось ок. 250 правосл. церквей (из них 9 — в Ижевске, 5 — в Воткинске, 6 — в Сарапуле, 4 — в Глазове; см.: ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 161. Л. 4), 2 мон-ря в Сарапуле (женский в честь Благовещения Пресв. Богородицы и мужской во имя св. Иоанна Предтечи, оба мон-ря закрыты в 1923), 2 духовных уч-ща (в Сарапуле и Глазове). В 1922 г. в Вотской автономной обл. значилось ок. 150 правосл. храмов (*Микрокова*. Религиозные объединения). В 1917–1940 гг. в Удмуртии было закрыто более 200 храмов, из них 70 полностью разрушены, 137 переоборудованы под «культурно-хозяйственные цели». Первым пострадал кафедральный Михайловский собор. В нач. 1923 г. среди рабочих



Ижевского завода была развернута кампания за передачу собора под Дворец труда. В нач. 1929 г. на собраниях рабочих Ижевского завода было принято решение об изъятии ряда церквей. 19 марта бюро Вотского обкома ВКП(б), «согласно приказам избирателей», в отношении храмов Ижевска постановило: «Изъять за речную Покровскую церковь под рабочий клуб с кинематографом, нагорную Александровскую церковь под зимний театр и Михайловский собор... подработать вопрос для какой цели использовать этот собор» (ЦДНИ Удмуртской Респ. Ф. 16. Оп. 1. Д. 945. Л. 72). Эти действия вызвали волнения среди верующих, к-рые собрались у закрытых храмов. Власти вынуждены были отступить, и 29 апр. 1929 г. верующим была предоставлена Покровская ц., 30 апр. возобновились богослужения в Михайловском соборе. Однако это была временная уступка, названные церкви закрыли в ходе массовой ликвидации храмов в Удмуртии в 1929–1933 гг. В 1932 г. с Михайловского собора были сброшены кресты и колокола, главный из которых весил ок. 400 пудов. В 1937 г. в соответствии с генеральным планом застройки Ижевска, принятым годом раньше, Михайловский собор разобрали, кирпичи были использованы при строительстве медицинского и педагогического ин-тов в Ижевске. На месте собора предполагалось построить грандиозный академический театр Удмуртской АССР, к-рый не был даже заложен. В 1928 г. у верующих Ижевска отобрали Свято-Троицкий собор. В течение некоторого времени в соборе совершались отпевания. 3 февр. 1938 г. храм был закрыт, через год начали разбирать купол и алтарь храма, в здании планировалось в кон. 1941 г. устроить кинотеатр, но помешала война. В 1929–1933 гг. были также закрыты храмы в Воткинске, Богородицкая ц. в с. Деменлуд Глазовского р-на, занятый обновленцами Александроневский собор в Ижевске и другие. С 1932 г., после ликвидации в Ижевске всех правосл. храмов патриаршей юрисдикции, Ижевские архиереи служили в единоверческой ц. во имя прор. Илии, уничтоженной в 1936 г.

В 1929 г. процесс закрытия церквей в ряде районов Удмуртии принял бесконтрольный характер, потребовалось вмешательство властей. 9 марта 1930 г. председатель Вот-



*Ильинская ц. в Ижевске.
Фотография. 10-е гг. XX в. (ГНИБ)*

ского облисполкома А. С. Медведев на совещании секретарей райкомов ВКП(б) и председателей райисполкомов так обрисовал обстановку: «В Ижевском, в Мало-Пургинском, Сюмсинском ёросах (районах.— Авт.) церкви все закрыты... Нужно... приостановить и одернуть тех зарвавшихся работников, которые не могут опомниться» (Там же. Ф. 64. Оп. 1. Д. 26. Л. 235). 12 марта 1930 г. Вотский обком ВКП(б) объявил райкомам выговор «за административный разгул при закрытии церквей» (позиция властей Удмуртии в значительной степени определялась решениями, принятыми в центре: 15 марта 1930 в «Правде» было опубликовано постановление ЦК ВКП(б), в котором предписывалось прекратить практику закрытия церквей) в адм. порядке.

В 1926 г. в Ижевске, Глазовском и Ижевском уездах организационно оформился «Союз безбожников»

(с июня 1929 «Союз воинствующих безбожников»), в к-ром состояло ок. 1,8 тыс. чел. 16 марта 1927 г. на заседании секретариата Вотского обкома ВКП(б) было принято решение о ликвидации Антирелигиозной комиссии при обкоме партии и передаче ее функций «Союзу безбожников». В 1933 г. в удмуртском «Союзе...» насчитывалось ок. 7,5 тыс. членов. К 1941 г. в Удмуртской АССР действовало 957 ячеек «Союза...», в к-рых состояло ок. 6 тыс. членов.

Агрессивная антирелиг. кампания вызвала в сельских районах Удмуртии в нач. 30-х гг. XX в. неск. массовых выступлений. Ярким примером служат события, происшедшие в марте 1930 г. с храмами во имя арх. Михаила в с. М. Пурга и во имя Св. Троицы в с. Юкаменском. Церковь в М. Пурге закрыли в янв. 1930 г., настоятеля храма свящ. Александра Нагорных арестовали «за агитацию против закрытия церкви». Возмущенные прихожане (250 чел., в основном удмуртки) утром 30 марта захватили здание исполкома. В течение 7 часов верующие требовали открыть храм и восстановить разграбленный иконостас. Милиционеры и красноармейцы разогнали протестующих, произвели аресты. Зачинщиком восстания объявили свящ. Александра Нагорных, 19 мая приговоренного к расстрелу, 2 монахини-удмуртки были приговорены к 3 годам лагеря. 29 марта произошло выступление верующих в Юкаменском, связанное с тем, что во время ежегодных общих поминок сельчане не могли помолиться о почивших близких, т. к. церковь в селе была переоборудована под клуб. Толпа из 600 чел. заняла храм, сломала принадлежащую клубу мебель и выбросила плакаты антирелиг. содержания. Эти действия были расценены властями как «репетиция с целью

организации восстания и свержения советской власти». Руководителем «восстания» признали

*Притч единоверческой
Ильинской ц. в Ижевске.
Фотография. Нач. XX в.
(ГНИБ)*



60-летнего свящ. Тукмачёва, расстрелянного 17 авг. 1930 г. вместе с участником выступления В. А. Болтачёвым. По

этому делу диак. Андрей Лекомцев был приговорен к 10 годам лагерей, церковный староста М. Малых — к 5 годам, остальные защитники храма в Юкаменском получили приговоры от 3 до 10 лет лагерей.

1 янв. 1932 г. постановлением ВЦИК Вотская автономная обл. была переименована в Удмуртскую автономную обл., 28 дек. 1934 г. — в Удмуртскую АССР. В кон. 30-х гг. территория Удмуртии увеличилась: в 1937 г. к ней были присоединены Воткинский, Сарапульский, Киясовский и Каракулинский р-ны, в 1939 г. — Кизнерский и Камбарский р-ны. В результате территориальных изменений в состав Ижевской епархии вошла вся Сарапульская епархия, кроме *Елабужского викариата*, ставшего частью Казанской епархии. В дек. 1934 г. в Удмуртии действовало 91 религ. объединение «тихоновского направления» (76 общин, признававших главой Рус. Церкви митр. Сергия (Страгородского), и 15 общин викариата), 23 обновленческие общины, 6 старообрядческих и 1 единоверческая. К кон. 30-х гг. XX в. Ижевская епархия фактически прекратила существование. К лету 1941 г. на территории Удмуртской АССР действовало 8 правосл. приходов (в селах Люк и Советско-Никольское Ижевского (ныне Завьяловского) р-на, Русский Пычас Нылгинского (ныне Монгинского) р-на, Никольское Ярского р-на, по 2 церкви в Сарапуле и Воткинске). К началу *Великой Отечественной войны* приходы в Удмуртии находились в ведении Кировского архиепископа (см. определение Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия от 8 июля 1943 г. // *Галкин*. 2008. С. 95)

А. Б. Дерюшев

1941–1961 гг. В годы Великой Отечественной войны духовенство Удмуртии активно собирало средства на нужды фронта и проводило патристическую работу среди паствы. Верующие и священнослужители Удмуртии внесли в фонд обороны 4 100 тыс. р. наличными и 825 тыс. р. облигациями гос. займа, не считая одежды и продуктов. Треть средств пожертвовали в фонд обороны священнослужители, особо отличившиеся из них были награждены медалями (протоиерей Троицкого собора Ижевска Григорий Грачёв и Владимир Стефанов, настоятель Георгиевского храма Сарапула прот. Василий Шамшурин, настоятель Воскресен-

ской ц. Сарапула прот. Дмитрий Кушков, настоятель Успенской ц. Ижевска прот. Дмитрий Казаков). Неск. священников из Удмуртии сражались на фронте.

В годы войны правосл. жизнь в Удмуртии начала возрождаться. Определением Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) от 21 июня 1943 г. Сарапульским епископом был назначен освобожденный из Северо-Уральского лагеря еп. *Иоанн (Братолобов)*, 8 июля на еп. Иоанна было также возложено попечение о правосл. приходах Удмуртии, 15 июля архиепископом был воз-



*Свято-Троицкий собор
в Ижевске. 1812–1814 гг.
Архит. С. Е. Дудин.
Фотография. 2005 г.*

веден в сан архиепископа и 23 июля прибыл в Сарапул. Вскоре архиеп. Иоанн обратился к Патриаршему Местоблюстителю с просьбой о перемещении архиепископской кафедры в Ижевск «ввиду более удобного положения Ижевска среди православных приходов» (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 55. Л. 5). 19 нояб. 1943 г. Свящ. Синод принял решение о переводе архиеп. Иоанна в Ижевск и об изменении титула архиепископа на «Ижевский и Удмуртский». Архиеп. Иоанн служил в Успенской ц. — единственном действующем храме в Ижевске, в годы войны возвращенном из обновленчества правосл. Церкви. В кон. 1943 г. в Ижевской епархии действовало 9 правосл. храмов, в которых несли служение 11 священников, диакон и псаломщик. В 1944 г. епархии было возвращено 2 церкви, в 1945 г. — 8 церквей (Там же. Оп. 1. Д. 161. Л. 5), в т. ч. Свято-Троицкий собор, ставший кафедральным. К весне 1945 г. Ижевская епархия насчитывала 15 приходов (в Ижевском, Воткинском, Кизнерском, Можгинском, Старозятцинском р-нах, в городах Ижевск, Воткинск,

Сарапул), в них служили 17 священников, диакон и 9 псаломщиков. В 29 районах и 2 городах не было действующих храмов. В республике значилось 166 закрытых правосл. церквей (*Микрюкова*). Религиозные объединения Удмуртии).

Решением Свящ. Синода от 3 янв. 1946 г. на Ижевскую кафедру был переведен Луцкий и Вольнский еп. *Николай (Чуфаровский)*. За короткий период управления епархией еп. Николай много сделал для ее возрождения. Архиепископом посетил приходы в Сарапуле, Воткинске, с. Можга. При еп. Николае возобновило работу епархиальное управление, была организована свечная мастерская, собрана епархиальная б-ка (ок. 600 томов). В сент. 1946 г. архиепископом

восстановил миссионерскую деятельность среди удмуртов, полностью прекратившуюся после 1917 г., обязанности епархиального миссионера были воз-

ложены на настоятеля ижевской Успенской ц. прот. Дмитрия Казакова (в Успенском храме сохранялись традиции совершения богослужений на удмурт. языке). Возрождение духовной жизни в епархии в первые послевоенные годы было отмечено рядом значимых для верующих событий. 16 марта 1947 г. в Свято-Троицком кафедральном соборе верующие встречали частицу мощей вмч. *Пантелеимона*, привезенную нером. Агафангелом из Сарапула (ранее святые находилась в сарапульском Благовещенском жен. мон-ре). 7 янв. 1952 г. Совет министров Удмуртской АССР принял решение о передаче церковного имущества из снесенной часовни во имя вмч. Екатерины в с. Паздеры в Вознесенскую ц. в с. Перезном Воткинского р-на, возвращенную епархии в 1943 г. В результате в Вознесенскую ц. была принесена одна из наиболее почитаемых святынь Удмуртии — чудотворное скульптурное распятие с предстоящими Пресв. Богородицей и ап. Иоанном Богословом (кон. XVIII — нач. XIX в.; местное название образа — «живая икона»).

Поток верующих к «живой иконе» не ослабевал даже в 20–30-х гг. XX в. В 50-х гг. XX в. Вознесенская ц. в Перевозном стала местом паломничества не только верующих из Удмуртии, но и из Молотовской обл. (ныне Пермский край), Башкирской и Татарской АССР. В 1961 г. после смещения с Ижевской кафедры еп. *Михаила (Чуба)* «живую икону» по требованию властей убрали в алтарь храма, в 1990 г. святыня была возвращена на прежнее место и вновь стала доступна для поклонения верующих. 31 июля 1952 г. на Ижевскую кафедру вступил архиеп. *Иувеналий (Килин)*. Архиерей ревностно следил за соблюдением в храмах епархии богослужебного устава. Несмотря на преклонный возраст, неск. раз в неделю он возглавлял службы в кафедральном Троицком соборе, часто выезжал в приходы, где совершал богослужения с участием хора Троицкого собора. Архиерей рассылал настоятелям храмов наставления о порядке совершения богослужений, а также тексты проповедей, активизировал деятельность благочинных.

К 1 янв. 1955 г. в Ижевской епархии действовало 29 храмов, в клире епархии состояло 54 священнослужителя (43 священника и 11 диаконов; см.: ГАРФ. Оп. 1. Д. 1231. Л. 3–4). К 1 янв. 1958 г. в 10 из 29 районов Удмуртской АССР не было ни одной действующей церкви. В результате нового этапа гонений на Церковь (см. *Хрущёв Н. С.*) к нач. 1960 г. действующих храмов не было в 12 районах республики, в 1961 г. — в 13 районах. К нач. 1965 г. в Удмуртии сохранилось 18 действующих правосл. церквей в 9 районах из 19 и в 4 городах из 5. В ходе антирелиг. кампании в Удмуртии имели место случаи публичного снятия священниками сана и отречения от Церкви. Посещаемость храмов в эти годы оставалась высокой, на богослужениях присутствовали женщины, мужчины, молодежь, дети дошкольного и школьного возраста. В храмы Удмуртии приходили не только местные жители. В 1960 г. уполномоченный по делам РПЦ обнаружил, что церковь в с. Новогорском Граховского р-на посещалась верующими из Татарской АССР, церкви Воткинска и Сарапула — верующими из Пермской обл. В 1964 г. было выявлено посещение церкви в с. Можга верующими из Татарской АССР и Кировской обл., церкви в с. Васильевском



Распятие с предстоящими Богородицею и ап. Иоанном Богословом («живая икона»). Кон. XVIII — нач. XIX в. (Успенский мон-рь, с. Перевозное, Воткинский р-н)

Красногорского р-на — верующими из Кировской обл.

В марте 1959 г. на Ижевскую кафедру был назначен еп. Михаил (Чуб), стремившийся противостоять давлению на Церковь со стороны советских и партийных органов. В 1960 г. еп. Михаил сделал попытку пригласить в И. и У. е. священников с Украины и из Белоруссии, но она не увенчалась успехом. Из-за вмешательства советских и партийных органов архиерею не удалось направить на учебу в Московскую ДС 2 молодых людей из Удмуртии. Стремление еп. Михаила развивать епархиальную жизнь, ремонтировать и украшать храмы было расценено властями как «сознательное игнорирование советского законодательства о культурах» и «самоуправство». 24 нояб. 1960 г. Совет министров Удмуртской АССР обратился в Совет по делам РПЦ с предложением об упразднении И. и У. е. Патриарх Алексий I был вынужден отправить еп. Михаила за штат (16 марта 1961), состоялось переизбрание церковного совета кафедрального Свято-Троицкого собора. Приходы Удмуртской АССР были присоединены к Кировской епархии. 5 мая 1961 г. управление Ижевской епархией было поручено Казанскому и Марийскому еп. *Михаилу (Воскресенскому)*. Ижевское ЕУ было расформировано, и до 1988 г. приходами епархии управляли Казанские архиеереи.

М. А. Микрюкова, О. Н. Копылова

1988–2008 гг. В преддверии празднования *Тысячелетия Крещения Руси* в Удмуртии, как и в целом по стране, церковная жизнь активизировалась. Определением Свящ. Синода от 30 нояб. 1988 г. И. и У. е. была восстановлена, епископом Ижевским и Удмуртским был назначен *Палладий (Шиман)*. К этому времени в епархии насчитывалось 18 действующих храмов, в них служили 29 священников и 6 диаконов. Епархия делилась на 2 благочиния. ЕУ располагалось на территории кафедрального Свято-Троицкого собора.

К 25 марта 1993 г., когда на Ижевскую кафедру был назначен архиеп. Николай (Шкрумко), в епархии действовали 74 прихода, клир епархии составляли 55 священников, 9 диаконов. Деятельность архиеп. (с 25 февр. 2007 митрополит) Николая в первую очередь была направлена на возрождение и реставрацию храмов. Была предпринята реставрация Александро-Невского собора, получившего статус кафедрального собора И. и У. е. 5 окт. 1994 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II*. В 90-х гг. был отреставрирован Свято-Троицкий собор, рядом с ним появился Иоанно-Предтеченский крестильный храм и Пантелеимоновская ц. В авг. 2007 г. И. и У. е. посетил Патриарх Алексий II, освятивший построенный заново Михайловский собор в Ижевске. В епархии также были построены храмы: во имя свт. Николая Чудотворца (на территории Александро-Невского кафедрального собора), в честь Казанской иконы Божией Матери (на территории Михайловского собора), Царственных мучеников на Северном кладбище Ижевска, Дмитрия Донского на территории учебного центра МВД Удмуртской Республики в Ижевске, вмч. Пантелеимона в колонии № 4 Ижевска, во имя свт. Николая Чудотворца в колонии № 9 Ижевска, Новомучеников и исповедников Российских в Ижевске, вмч. Георгия Победоносца в Воткинске, Георгиевский в пос. Сыга (г. Глазов), во имя свт. Николая Чудотворца в г. Можга, Петропавловский и Иоанно-Крошадтский в пос. Ува, во имя свт. Николая Чудотворца в с. Якшур-Бодья, в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в колонии пос. Азино Завьяловского р-на, во имя арх. Михаила в колонии с. Ягул Завьяловского р-на, ап. Петра в колонии пос. Люга

Можгинского р-на, во имя Св. Троицы в с. Дебёсы, вмч. и целителя Пантелеимона в с. Каракулине, Казанско-Богородицкий в пос. Балезино, Покровский в с. Нов. Мултан Увинского р-на. Открыты домовые храмы в колонии ст. Каркалай Увинского р-на, в воинской части пос. Пибаньшур Балезинского р-на, больничные храмы в медсанчасти «Ижмаш» Ижевска и в городской больнице Воткинска. Капитально отремонтировали храмы в селах Чутырь (Игринский р-н), Мостовое, Мазунино, Нечкино (Сарапульский р-н), Валамаз (Селтинский р-н), Ёжево (Юкаменский р-н), Укаи (Ярский р-н), Сюнси (Сюмсинский р-н).

В 90-х гг. были созданы первые в истории епархии мон-ри: *Покрова Пресв. Богородицы* близ с. Каменное Заделье Балезинского р-на (1993), *Успения Пресв. Богородицы* в с. Перевозном (1994), *Мало-Дивеевский Серафимовский* (1998). Идет строительство *Ризоположенского женского мон-ря* в с. Люк Завьяловского р-на.

При Ижевском ЕУ действуют отделы: религ. образования и катехизации, взаимодействия с вооруженными силами и правоохранительными учреждениями, социального служения и церковной благотворительности, миссионерский, по делам молодежи, культуры. Открыты вечерние катехизаторские курсы, воскресная школа, учебно-методический центр для содействия приходским воскресным школам. Епархия издает газету «Православные вести», молодежный ж. «Сретение», военно-патриотический молодежный ж. «Витязи» (при одноименном православном военно-патриотическом клубе). Продолжается перевод Свящ. Писания, богослужебных книг и духовной лит-ры на удмуртский язык. При помощи Ин-та перевода Библии (Хельсинки) на удмуртском языке изданы НЗ, Псалтирь, Детская Библия. 25 дек. 2005 г. была совершена 1-я литургия на удмуртском языке в Крестовоздвиженском храме Ижевска, богослужения на удмуртском языке совершаются в Казанско-Богородицком храме Михайловского собора.

В нач. 90-х гг. XX в. появились условия для восстановления социального служения Церкви, и в 1991 г. группа верующих в Ижевске образовала братство исп. Сампсона, вскоре распавшееся. Возрождение братства с посвящением блгв. кн. Александру Невскому произошло

по благословению архиеп. Николая (Шкрумко). Члены братства осуществляют попечение над больницами, детскими домами, домами для престарелых. Братство организует паломничества в св. места России, устраивает субботники на городских кладбищах. В епархии возродилась традиция крестных ходов. С 1993 г. 17 июля, в день мученической кончины царской семьи, совершаются шествия к Красной горке в Ижевске (в наст. время там расположен возрожденный Михайловский собор). Через территорию епархии проходили всероссийские и региональные крестные ходы: Салехард – Москва к 2000-летию христианства (1999), покаянный крестный ход памяти царственных мучеников Екатеринбург – Кострома (2002).

Митр. Николай (Шкрумко)

Архиеп.: еп. Виктор (Островидов; 1926 – 15 дек. 1927), еп. сщмч. Онисим (Пылаев; 15 дек. 1927–1928), еп. Синзий (Зарубин; 1928 – 26 февр. 1930), Ноллинский еп. Георгий (Анисимов; февр. – 4 июня 1930, в. у.), еп. Николай (Ипатов; 1930 – 25 июня 1931; 1933; 1937 – 29 авг. 1938), еп. Симеон (Михайлов; 25 июня 1931 – 13 мая 1932), еп. Тихон (Русинов; 29 июня 1932 – 13 февр. 1933), архиеп. Николай (Покровский; 13 февр. 1933 – 18 июля 1933), архиеп. Киприан (Комаровский; 14 авг. 1933 – 11 июля 1934), архиеп. Софроний (Арефьев; 11 июня 1934 – 4 февр. 1936), еп. Павел (Чистяков; 4 февр. 1936 – 7 янв. 1937), архиеп. Иоанн (Братолобов; 19 нояб. 1943 – 14 февр. 1945), Кировский архиеп. Вениамин (Тихоницкий; 14 февр. – дек. 1945; дек. 1947 – февр. 1948, в. у.), еп. Николай (Чуфаровский; 3 янв. 1946 – 12 дек. 1947), еп. Иероним (Захаров; 27 февр. 1948 – 31 июля 1952), архиеп. Иувеналий (Килин; 31 июля 1952 – 28 дек. 1958), Вологодский еп. Гавриил (Огородников; янв. – 5 марта 1959, в. у.), еп. Михаил (Чуб; 5 марта 1959 – 16 марта 1961), еп. Палладий (Шиман; 30 нояб. 1988 – 22 марта 1993), митр. Николай (Шкрумко; с 25 марта 1993, с 25 февр. 2007 в сане митрополита).

Монастыри. Действующие: Покровский (жен., близ с. Каменное Заделье Балезинского р-на, открыт 14 окт. 1993), Успенский (жен., в с. Перевозном Воткинского р-на, открыт 28 авг. 1994), Мало-Дивеевский Серафимовский (жен., открыт 4 янв. 1998 в с. Русский Пыгас Можгинского р-на, 26 дек. 2003 переведен в с. Норья Малопургинского р-на).

Упраздненные: Усть-Сарапульский Спасский (муж., близ Сарапула, основан в 1650, упразднен в 1764), Лихотин в честь Успения Пресв. Бого-

родицы (муж., близ Сарапула, основан в 1682, упразднен в 1764), сарапульский в честь Благовещения Пресв. Богородицы (жен., в Сарапуле, основан в 1853 как община, с 1881 монастырь, закрыт в 1923), сарапульский Старцево-Горский во имя св. Иоанна Предтечи (муж., в Сарапуле, основан в 1900, закрыт в 1923).

Арх.: Архив ЦИЦ ПЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 11. Л. 13–14; ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 161. Л. 2–3, 5; Д. 617. Л. 45–46; Д. 1231. Л. 3–4; Д. 1751. Л. 47–53; Оп. 7. Д. 89. Л. 1, 12; Д. 55. Л. 4–5; Д. 122. Л. 18–19; ЦДНИ Удмуртской Респ. Ф. 16. Оп. 1. Д. 104. Л. 146; Д. 150. Л. 1; Д. 945. Л. 72; Ф. 64. Оп. 1. Д. 26. Л. 235–236. Ист.: *Галкин А. К.* Указы и определения Моск. Патриархии об архиереях с начала Великой Отечественной войны до Собора 1943 г. // ВЦИ. 2008. № 2(10). С. 91, 94–95, 97; ЖМП. 1931–1935. С. 50–51.

Лит.: *Шумилов Е. Ф.* Жен. мон-ри Удмуртии как худож.-просвет. центры // Женщины России: История и современность: Тез. всерос. теорет. конф. 9–10 февр. 1995 г. Ижевск, 1995. С. 16; *он же.* Православная Удмуртия: История Ижевской и Удмуртской епархий, XX в. Ижевск, 1996; *он же.* Христианство в Удмуртии: Цивилизационные процессы и христ. искусство. Ижевск, 2001; *он же.* Ижевская и Удмуртская епархия накануне и в годы Великой Отечественной войны // Удмуртия в годы Великой Отечественной войны: Маг-лы респ. науч.-практ. конф. Ижевск, 2005. С. 127–134; *Ившина А. Р., Сыркин В. А.* Церковно-гос. отношения в период Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: (На маг-лах Удмуртии) // Духовная культура финно-угорских народов: История и проблема развития: Маг-лы междунар. науч. конф. Глазов, 1997. Ч. 2. С. 24–29; Правосл. храмы Удмуртии: Справ.-указ. по док-там ЦГА Удмуртской респ. / Сост.: И. П. Зайцева, Г. И. Самарцева. Ижевск, 2000; *Дерюшев А. Б.* Борьба с православием в Удмуртии в 20–30-х гг. XX в.: (По док-там Центра документации новейшей истории Удмуртской Респ.) // Материальная и духовная культура народов Поволжья и Урала: История и современность: Маг-лы регион. науч.-практ. конф. Глазов, 2001. С. 107–109; *Микрокова М. А.* Религиозные объединения в условиях становления государственности Удмуртии: (По док-там ЦГА УР): Докл. на междунар. науч.-практ. конф. «Проблемы и перспективы функционирования родных языков» (Ижевск, 25–28 окт. 2005 г.) [http://gasur.narod.ru/news/2005/konf/mik.htm]; *она же.* Религиозные объединения Удмуртии в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. [http://gasur-izhnet.ru/publication/2005/cga0502.shtml]; *она же.* Государственно-конфессиональные отношения в Удмуртии в кон. 1950-х – сер. 1960-х гг.: Канд. дис. Ижевск, 2008; *Губонин.* История иерархии. С. 183–184; Русские монастыри: Приуралье: Вятская и Слободская. Ижевская и Удмуртская, Пермская и Соликамская, Уфимская и Стерлитамакская епархии. Новомосковск; М., 2006. С. 171–197.

А. Б. Дерюшев, М. А. Микрокова

ИЖЕВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО
Сарапульской и Елабужской епархий, образовано в 1921 г. в связи с созданием в 1920 г. Воткинского автономной

обл. (включала Ижевский, Селтинский, Можгинский, Дебёсский и Глазовский уезды). Планы создания «национальных епископий» в Поволжье и Предуралье впервые обсуждались на «Первом общем собрании представителей мелких народностей Поволжья», прошедшем в мае 1917 г. в Казани. Учреждение Вотской автономной обл. вдохнуло в эти планы новую жизнь. На благотворительном съезде Сарапульской епархии, прошедшем в нач. 20-х гг. в Елабуге, в резолюцию было внесено пожелание «видеть среди вотяков достойного епископа-вотяка, без подразделения епархии на инородческую и русскую» (цит. по: Шумилов. 1996. С. 118). Сарапульский еп. *Алексий (Кузнецов)*, под управлением которого находились к нач. 20-х гг. удмуртские приходы, полагал, что первым новообразованную Ижевскую кафедру займет уполномоченный по Вотской автономной обл. от Сарапульского викариатства священник-удмурт *Артемий Денисов*. Однако последний, женившись, утратил такую возможность. Выдвигались и др. кандидаты-удмурты, но и их поставление было канонически невозможно.

9 окт. 1921 г. во епископа Ижевского, викария Сарапульской епархии, был хиротонисан *Стефан (Бех)*. В 1922 г. в Вотской автономной обл. значилось ок. 150 правосл. храмов (*Микрюкова*. Религиозные объединения). Кафедральным собором И. в. стал собор во имя блгв. кн. Александра Невского в Ижевске. В 1922 г. в крае прошла кампания по изъятию церковных ценностей. 7 марта 1922 г. была создана обл. комиссия по изъятию, которую возглавил 1-й председатель Вотского облисполкома И. А. Наговицын. 8 марта 1922 г. на заседании комиссии было решено поместить в газ. «Ижевская правда» объявление с предложением всем церковным советам в 3-дневный срок представить в комиссию описи церковного имущества храмов Ижевска, после чего назначить день изъятия ценностей. 22 марта на заседании президиума Вотского обкома РКП(б) Наговицын доложил, что «по г. Ижевску изъятие уже произведено и, можно сказать, без всяких осложнений и каких-либо конфликтов. Также уже приступлено и в уездах, и осложнений никаких пока не встречается, и вряд ли в Вотобласти таковые будут» (ЦДНИ Удмуртской Респ. Ф. 16. Оп. 1. Д. 150.



Кафедральный собор
во имя блгв. кн. Александра Невского
в Ижевске. Между 1816 и 1823 гг.
Архитекторы А. Д. Захаров и С. Е. Дудин.
Фотография. 1-я четв. XX в. (ГПИБ)

Л. 1). В письме Наговицына в Вотский обком РКП(б) от 6 июня 1922 г. сообщается, что «эксцессов по изъятию церковных ценностей по Вотобласти не было... Всего изъято серебра 38 пудов 28 фунтов 54 золотника... Золота по городу Ижевску 3 золотника и драгоценных камней 7 штук» (Там же. Д. 104. Л. 146). Кампания не везде прошла гладко; в частности, в с. Чепца Дебёсского у. священник был обвинен в укрывательстве церковных ценностей и предан суду реввоен трибунала.

Одновременно с изъятием ценностей власти организовали внутри Церкви обновленческий раскол (см. *Обновленчество*), который проявил себя в Удмуртии уже в 1922 г., причем здесь он приобрел еще и национальный характер, т. к. к обновленцам чаще присоединялись близкие к удмуртам священнослужители и миряне-удмурты, «староцерковниками» же являлись по преимуществу русские. 27 нояб. 1922 г. по ходатайству уполномоченного обновленческого *Высшего церковного управления* прот. К. Травина и др. членов ижевской группы «Живая церковь» облисполком постановил передать Александро-Невский собор в Ижевске группе «Живая церковь». 8 нояб. 1925 г. в статусе собора Сарапульским еп. Алексием был утвержден ижевский храм во имя арх. Михаила. Против обновленцев выступил еп. Стефан. В крае в 1924 г. распространялось антиобновленческое «Воззвание к пастве» Сарапульского еп.

Алексия, пользовавшегося большим авторитетом в Вотской обл. (после ареста еп. Алексия в янв. 1925 прошение о его освобождении послали ижевские рабочие — прихожане Ильинской ц.). 9 нояб. 1922 г. еп. Стефан был арестован в Ижевске, приговорен к 2 годам ссылки в Нарымский край. Как и по всей стране, большинство верующих Вотской обл. относились к обновлениям негативно. В еженедельных сводках Вотского обл. отдела ГПУ за 1923 г. регулярно появлялись сведения о недовольстве верующих деятельностью обновленцев.

Преемник еп. Стефана на Ижевской кафедре еп. *Флавиан (Сорокин)* предпринял попытку преобразовать викариатство в самостоятельную епархию, но вступил в конфликт с еп. Алексием. В сент. 1926 г. И. в. вошло в состав новообразованной Ижевской и Вотской епархии (см. *Ижевская и Вотская епархия*).

Архиереи: еп. Стефан (Бех; 9 окт. 1921 — 9 нояб. 1922), еп. Флавиан (Сорокин; 1924), Малмыжский еп. *Ириней (Шульмин; 1925, в. у.)*.

Лит.: Шумилов Е. Ф. Православная Удмуртия: История Ижевской и Удмуртской епархий, XX в. Ижевск, 1996; *Дерюшев А. Б.* Борьба с православием в Удмуртии в 20–30-х гг. XX в.: (По док-там Центра документации новейшей истории Удмуртской Респ.) // Материальная и духовная культура народов Поволжья и Урала: История и современность: Мат-лы регион. науч.-практ. конф. Глазов, 2001. С. 107–109; *Микрюкова М. А.* Религиозные объединения в условиях становления государственности Удмуртии: (По док-там ЦГА УР): Докл. на междунар. науч.-практ. конф. «Проблемы и перспективы функционирования родных языков» (Ижевск, 25–28 окт. 2005 г.) — <http://gasur.narod.ru/news/2005/konf/mik.htm> [Электр. ресурс].

Е. Ф. Шумилов

ИЗАБЕЛЛА [Елизавета, Изабелла Португальская, Изабелла Арагонская; португ. Ysabel, Isabel de Portugal, Isabel de Aragão; также «св. королева» — португ. Rainha Santa] (11.02.1270, Сарагоса (?) — 4.07.1336, Эштремош), св. католической Церкви (пам. 4 июля), королева Португалии в 1282–1325 гг. Дочь кор. Арагона Педро III Великого (1276–1285) и Констанцы Сицилийской, происходившей из рода герм. имп. *Фридриха II* Гогенштауфена. Получила имя в честь своей двоюродной бабки католич. св. *Елизаветы* Венгерской (Изабелла — португ. и испан. вариант имени Елизавета). Детство И. прошло при дворе деда, кор. Арагона Хайме (Жауме) I Завоевателя.

К апр. 1281 г. была достигнута договоренность о браке с кор. Португалии Динишем I (1279–1325). Став супругой португ. короля, И. должна была получить во владение города Абрашиш, Обидуш, Аленкер, Порту-ди-Мош. Брак через представителей был заключен в Барселоне 11 февр. 1282 г. В Португалии И. была встречена кор. Динишем в г. Транкозу, там, несмотря на папский *интердикт*, 26 июня 1282 г. в мон-ре Сан-Бартоломеу состоялось торжественное бракосочетание. Король передал королеве г. Транкозу со всеми сеньориями (эти земли впосл. вошли в комплекс имущества, доходы от которого предназначались супругам португ. королей; при жизни И. эти средства использовались для благотворительных нужд). С 15 окт. 1282 г. королевская чета обосновалась в Коимбре. В браке с Динишем И. имела дочь Констанцу (1290–1313; впосл. супруга кор. Кастилии Фернандо IV и королева с 1307) и наследника португ. короны Афонсу I (IV) (1325–1357). И. стремилась поддерживать хорошие отношения со всеми правителями Пиренейского п-ова, мн. из которых были ее ближайшими родственниками, участвовала в дипломатических миссиях по заключению союзов (в т. ч. брачных) и устранению конфликтов, за что ее называли «Миротворица» (A Pacificadora). В конфликте между супругом и его братом Афонсу играла роль посредника. 13 дек. 1287 г. между братьями был заключен мир в Бадахосе (окончательно в 1300 в Лиссабоне). И. старалась примирить Кастилию и Арагон (в 1288), снять разногласия между своим братом Хайме (Жауме) II Арагонским и Фернандо IV Кастильским (в 1300). В письмах к Хайме II от 1303–1304 гг. она подробно информировала его о ходе переговоров и об условиях соглашений между Португалией и Кастилией.

Занимаясь благотворительностью, основывая и поддерживая мон-ри и приюты, И. уже при жизни стала почитаться как святая. В Коимбре она основала для девушек францисканский мон-рь в честь св. *Клары* Ассизской (Санта-Клара). По разрешению Римского папы *Климента V* (13 апр. 1314), подтвержденному в 1327 г. папой *Иоанном XXII*, ею был организован приют для бедных в монастыре в Одивелаше, госпиталь для бедных в Аленкере. В Сантарене она открыла приют для младен-

цев, оставленных матерями, в Обидуше и Лейрии — приюты для прокаженных. В организованном ею в Коимбре госпитале для престарелых королева сама ухаживала за страждущими.

И. получила хорошее образование, владела латынью и португ. языком, о чем свидетельствуют ее завещания (от 19 апр. 1314, в котором она выразила желание быть погребенной в мон-ре Алкобаса, и от 22 дек. 1327 с просьбой о погребении в мон-ре Санта-Клара, впосл. Санта-Клара-а-Велья) и письма к брату, королю Арагона. Кор. Диниш с уважением относился к королеве (в 1299 в завещании назначил супругу душеприказчицей).

В 1312 г. законный наследник инфант Афонсу обвинил короля-отца в желании передать корону Португалии одному из бастардов. Поддержанный португ. конселью (городскими коммунарами) и частью знати, к-рая была недовольна централизаторской и антисеньориальной политикой Диниша, Афонсу открыто выступил против отца. По преданию, И. одна, верхом на муле, приехала на поле боя в Алвалади (возможно, в Лумиар или в Лориш, локализация спорна) и добилась примирения короля и мятежного сына. В 1321 г. кор. Диниш сослал И. в Аленкер, обвинив ее в поддержке инфанта Афонсу, но в том же году она уехала оттуда, чтобы уладить конфликт между сыном и супругом.

В 1324 г. личное вмешательство королевы позволило остановить военное противостояние короля и наследника. Мир, подписанный в 1325 г. в окрестностях Лиссабона, позволил избежать вооруженного столкновения. После смерти супруга (1325) И. в знак скорби облачилась в одеяние францисканских монахинь и выразила желание быть в нем похороненной. 22 июля того же года И. отправилась в Сантьяго-де-Компостела, где получила от архиепископа паломнический посох, его часть до наст. времени хранится в мон-ре Санта-Клара-а-Нова (в нек-рых биографиях сообщается и о документально не подтвержденном паломничестве в 1335). В 1329 г. И. приказала изготовить каменную гробницу, чтобы ее похоронили в ней в центре освященной в 1330 г. церкви в мон-ре Санта-Клара (из-за наводнения в нояб. 1331 г. на р. Мондегу, когда вода залила церковь, гробница была перенесена). И.

удалилась от двора и поселилась рядом с мон-рем Санта-Клара в Коимбре. Не принося монашеских обетов (что позволяло ей пользоваться своим состоянием), она занималась благотворительностью и руководила строительством мон-ря. В 1336 г. в связи с начавшейся войной с Кастилией И., несмотря на возраст и болезни, покинула свой дворец у монастырских стен и направилась в пограничный г. Эштремош, стремясь добиться мира между сыном, кор. Португалии Афонсу IV, и внуком, кор. Кастилии Альфонсо XI. Ей удалось предотвратить военное столкновение, однако мир был заключен лишь в 1339 г. (договор в Севилье). Во время этого путешествия И. заболела и скончалась в возрасте 66 лет. Согласно завещанию, 11 июля 1336 г. тело И. доставили в Коимбру и похоронили в мон-ре Санта-Клара.

Самая известная агиографическая легенда об И. — «чудо с розами» (широко известна аналогичная легенда, связанная с католич. св. Елизаветой Венгерской). Согласно португ. легенде, королева вышла зимним утром из замка Сабугал, чтобы раздать хлеб бедным. По дороге ее встретил король и спросил, что она несет. Боясь супруга, святая ответила, что несет розы, и вместо хлебцов в подоле ее платья действительно оказались цветы. В анонимной биографии королевы XIV в. легенда отсутствует, вероятно она как устное предание возникла в последние десятилетия XV в. Впервые этот сюжет был запечатлен на ретабло XV в. (Национальный музей искусства, Каталония). В письменных источниках 1-е упоминание о «чуде с розами» датируется 1562 г. в «Хронике братьев-миноритов» (Crónica dos Frades Menores) Маркуша ди Лижбоа. В сер. XVI в. появились анонимное изображение «Св. королева Изабелла» (Rainha Santa Isabel; Национальный музей Машаду де Каштру, Коимбра) и миниатюра в «Генеалогии королей Португалии» (Genealogia dos Reis de Portugal) С. Бенинга и А. ди Оланда. В XVII в. были созданы еще 2 анонимные работы, изображающие королеву: живопись маслом в Одивелаше и ретабло в мон-ре Лорван.

Народная традиция почитания королевы породила др. варианты агиографической легенды; согласно одному из них, И. приказала построить церковь в Лейрии и заплатила

рабочим розами, каждая из которых затем превратилась в золотые монеты. Сохранились предание о страданиях в чистилище умершей в Кастилии дочери И. Констанцы, просившей о заступничестве матери; легенда о расступившихся водах р. Тежу, чтобы И. могла пройти к могиле девы-мученицы; легенда о ложно обвиненном даже королевы, чудесным образом спасшемся от мести Диниша; легенда о королеве-прачке — воды, где королева стирала белье из приюта в Аленкере, стали целительными; легенда о том, как тяжелая каменная гробница, к-рой во время наводнения угрожали воды р. Мондегу, когда ее коснулся паломнический посох св. королевы, была чудесным образом перенесена на сухое место; легенда о том, как тяжелые балки перекрытий трапезной мон-ря Санта-Клара вдруг стали на свое место и работавший строитель избежал смерти. С памятью об И. связаны названия мн. населенных пунктов в Португалии, так, напр., легенда о Лумиаре, когда королева решила осветить (alumiар) возвращавшемуся королю дорогу домой, напоминает о неверности суруга-короля.

И. посвящены поэма Вашку Мошинью ди Кеведу 1596 г., тексты XVII в. из Коимбрского ун-та по случаю канонизации И., проповедь о королеве А. Виейры. В XIX—XX вв. в лит. произведениях была продолжена легендарная традиция (поэмы Жоана ди Лемуша, Афонсу Лопиша Виейры, Мануэла Алегри). В 1-й пол. XX в. опубликованы драма А. Патрисью (*Patrício A. Dinis e Isabel. P.*; Lisboa, 1919²) и исторический роман В. Немезью (*Nemésio V. Isabel de Aragão, Rainha Santa. Coimbra, 1936*).

Почитание И., зародившееся в сер. XIV в. в мон-ре Санта-Клара, быстро распространилось за пределами еп-ства Коимбра. Центрами почитания королевы стали Коимбра, Лейрия, Аленкер, Лиссабон, Эштремош и Браганса. Первое Житие И., известное как «Lenda», было написано вскоре после смерти королевы кем-то из ее окружения (возможно, исповедником еп. Ламегу Салваду Мартиншем или одной из насельниц мон-ря Санта-Клара). Оригинал Жития утрачен, сохранилась рукописная иллюминированная копия XVI в. — «Книга, рассказывающая о славной жизни, которую вела Королева Португалии Дона Изабелла, и ее славных делах и чудесах при

жизни и после смерти» (*Livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, e seus bons feitos e milagres em sua vida, e depois da morte*; Национальный музей Машаду де Каштру, Коимбра). Это агиографическое сочинение послужило основой для позднейших биографий и хроник, в т. ч. для «Хроники 1419 г.», «Хроники Дона Диниша» и «Хроники Дона Афонсу IV» Руи ди Пина. В XVII в. Житие было опубликовано Ф. Бранданом в «Лузитанской монархии» (*Monarquia Lusitana. Part. 6. 1980*).

В 1516 г. папа Римский Лев X беатифицировал И. В 1556 г. папа Павел IV распространил почитание св. И. на всю территорию Португалии. В 1560 г. в Коимбре было основано «Братство королевы Изабеллы». В 1612 г. впервые открыли гробницу И. После офиц. освидетельствования останков 25 мая 1625 г. папа Урбан VIII провозгласил И. святой Римско-католической Церкви, а португ. кор. Филипп III — св. покровительницей Португалии. Останки святой, первоначально захороненные в мон-ре Санта-Клара-а-Велья, в 1677 г. в связи с наводнением были временно помещены в часовню в новом мон-ре — Санта-Клара-а-Нова в Коимбре; в 1687 г. торжественно перенесены в храм. В 1747 г. папа Бенедикт XIV издал буллу, подтверждавшую канонизацию И. В сер. XVIII в. в Лиссабоне в честь св. королевы была воздвигнута церковь, а в 1755 г. муниципалитет Коимбры избрал И. св. покровительницей города.

Святая изображается в короне и с розами в подоле одеяния.

Ист.: *Vida et milagres da gloriosa reina S. Ysabel, molher do catholico Rey dô Dinis sexto de Portugal com ho compromisso da cõfraria do seu nome et graças a ella concedidas / Publ. por João de Barreira. Coimbra, 1560; Carrillo F. J. Historia, y vida de S. Isabel, Reyna de Portugal, y infanta de Aragón. Zaragoza, 1617; Torres F. J., de. Vida y milagros de S. Isabel Reyna de Portugal, Infanta de Aragón, de la Tercera Ordem de Nuestro Padre S. Francisco. Madrid, 1625; Vera y Zúñiga, J. A., de. Vida de la gloriosa S. Isabel, Reyna de Portugal. R., 1625; Fulligati G. Vita di S. Isabella Gloriosa Regina di Portogallo. Mil., 1625; Correa de Lacerda F., bispo. História da vida, morte, milagres, canonização, e transladação de S. Isabel sexta Rainha de Portugal. Lisboa, 1680; Pina R., de. Chronica del rei D. Diniz. Lisboa, 1912². 2 vol.; Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal / Ed. J. J. Nunes. Coimbra, 1921; Rodrigues S. O. Rainha Santa: Cartas inéditas e outros documentos. Coimbra, 1958; Brandão F. Monarquia Lusitana. Part. 6. Lisboa, 1980; Lopes F. F. Colectânea de Estudos de História e Literatura. Lisboa, 1997. Vol. 3: S. Isabel*

de Portugal e outros estudos; Montes M. I. da Cruz. Vida e milagres de Dona Isabel Rainha de Portugal. Edição e estudo. Lisboa, 1999.

Лит.: *Llanos y Torriglia F., de. S. Isabel de Aragón, Reina de Portugal: Conferencia. Barcelona, [1920]; Agostinho J. A Rainha Santa: Isabel de Portugal. Porto, 1928; Le Brun J. S. Isabel Rainha de Portugal. Porto, 1958³; Domingues M. D. Dinis e S. Isabel: Evocação histórica. Lisboa, 1967; San Vicente Pino A. Isabel de Aragón, Reina de Portugal. Zaragoza, 1971; Suárez Fernández L. El tiempo de S. Isabel de Portugal visto desde el lado castellano. Zaragoza, 1971; São Paio Marquês, de. L'héraldique de la Reine S. Elisabeth de Portugal, nièce de S. Elisabeth de Hongrie. Braga, 1971; Pinto A. S., da. Cronologia da Rainha Santa Isabel. Coimbra, 1973; Rodrigues S. A. 7 Centenário do casamento de D. Dinis com a Princesa de Aragão D. Isabel: A cultura da Rainha Santa. Coimbra, 1982; Gonçalves A. N. O tesouro de D. Isabel de Aragão, Rainha de Portugal. Coimbra, 1983; História popular da Rainha Santa Isabel: Protetora de Coimbra. Coimbra, 1988; Santos, J. A., dos. Isabel Rainha Santa. Vila de Rei, 1993; Vasconcelos A., de. Dona Isabel de Aragão: A Rainha Santa. Coimbra, 1993. 2 vol.; Imagen de la Reina Santa: S. Isabel, Infanta de Aragón y Reina de Portugal. Zaragoza, 1999. 2 vol.; Coelho M. H. da C. Esboço sobre a vida e obra da Rainha Santa Isabel // Monumentos. Lisboa, 2003. Vol. 18. P. 24—33; Gimenez J. C. A Rainha Isabel nas estratégias políticas da Península Ibérica, 1280—1336: Thesis. Curitiba, 2005; Corredor A. S. Isabel: Rainha de Portugal. Cucujães, 2005⁴; Costa S. As bodas de D. Dinis e Isabel de Aragão em Trancoso: O casamento de el-Rei D. Dinis com D. Isabel de Aragão. Trancoso, 2005.*

А. П. Черных

ИЗАБЕЛЛА I [Изабелла Кастильская, Изабелла Католичка; испан. Isabel I de Castilla, Isabel la Católica] (22.04.1451, Мадригаль-де-лас-Альгас-Торрес (совр. пров. Авила) — 26.11.1504, Медина-дель-Кампо), королева Кастилии и Леона (с 1474), супруга и соправительница кор. Фердинанда V (II) Арагонского (1452—1516), в период царствования которых было положено начало объединения Испании в единое гос-во. Дочь от 2-го брака кор. Хуана II Кастильского. Во время правления своего сводного брата Энрике IV отказалась участвовать в заговоре знати, желавшей свергнуть короля и возвести И. на престол. В 1468 г. Энрике (после смерти младшего брата Альфонсо, наследника престола), в обход своей дочери Хуаны, которую многие считали незаконнорожденной, по настоянию знати объявил наследницей И. Когда Энрике умер в кон. 1474 г., она объявила себя королевой, но ее права оспорила Хуана, поддержанная группой кастильской знати и своим супругом Афонсу V, кор. Португалии. В результате длившейся до 1479 г. «войны за кастильское наследство» И. утвердилась на престоле.



Еще при жизни брата, отвергнув предлагаемых им женихов (кор. Португалии Афонсу V (впосл. он женился на дочери Энрике IV Хуане), герц. Гиени и Берри Карла, магистра духовно-рыцарского ордена *Калатрава* Педро Хирона и др.), 19 окт. 1469 г. И. тайно сочеталась браком с Фердинандом, кор. Сицилии и наследником арагонского престола (с 1479 король Арагона). Поскольку И. и Фердинанд находились в родстве, для заключения брака требовалось особое папское разрешение, к-рое папа Римский *Павел II* (1464–1471) дать отказался. Необходимый документ был сфабрикован и впосл. подтвержден папой *Сикстом IV* (1471–1484). При заключении брака Фердинанд подписал договор, по к-рому обязался принимать решения, подписывать все указы совместно с королевой и признавать законной носительницей короны Кастилии только И. (в 1474 эти вопросы были уточнены в «Арбитражной сентенции Сеговии»). У супругов было 5 детей, среди них: Екатерина Арагонская, 1-я жена англ. кор. *Генриха VIII* Тюдора и мать *Марии* Тюдор, и Хуана Безумная, кор. Кастилии (1504–1555), мать императоров *Карла V* и Фердинанда I Габсбургов.

И. стремилась к централизации королевства и подчинению различных институтов и политических сил королевской власти. В первые годы после окончания гражданской войны она приняла ряд успешных мер по обузданию мятежной знати: отменила нек-рые феодальные привилегии (в т. ч. право чеканки монеты), лишила грандов крупных пожалований, сделанных предыдущими монархами, приказала уничтожить множество замков, добилась выплата неуплатенных налогов в королевскую казну, возобновила деятельность городской организации «Святое братство», призванной защищать купцов и путешественников от грабежа, в т. ч. от феодального разбоя. К этому же ряду мер относилось закрепление привилегий магистров рыцарских орденов за монархом Кастилии. Города также лишились частичной автономии и были поставлены под контроль королевских чиновников. Усилился рост влияния королевской власти на дела католич. Церкви. Кортесы (испан. сословно-представительный орган) в период царствования И. созывались нерегулярно. В правление И. королевская власть, опиравшаяся на многочис-

ленных летрадо (должностных лиц, часто незнатного происхождения, получивших университетское образование), существенно усилилась.

Внешняя политика И. и Фердинанда была направлена как на объединение Пиренейского п-ова, так и на дальнейшую территориальную экспансию. Воспользовавшись династической уособицей в Гранадском эмирате Насридов, последнем оплоте мусульман на полуострове, короли (в ответ на очередной набег мавров на территорию Кастилии) объявили эмиру войну. Эта война (1482–1492) закончилась покорением Гранады. Т. о. *Реконкиста*, отвоевание земель Пиренейского п-ова христианами у мусульман, длившееся почти 8 веков, была завершена. Гранадская война расценивалась и современниками, и самими монархами как священное исполнение королевской миссии, а победа в ней — как важнейшее свершение. Папа Римский *Александр VI* в 1496 г. даровал И. и Фердинанду Арагонскому титул «католические короли» (*Reyes Católicos*).

После взятия Гранады и включения эмирата в состав королевства Кастилии и Леона мусульманам была гарантирована свобода вероисповедания, а также право оставаться в собственных домах и сохранять самоуправление. Однако через нек-рое время усилилось религ. и адм. давление на мусульман, что привело к крупному восстанию мавров в Андалусии (1501). В следующем году им было предписано либо принять крещение, либо покинуть владения «католических королей». Т. о., политическая унификация была продолжена унификацией религиозной, которая затронула также иудеев. Эдиктом, подписанным вскоре после взятия Гранады (в марте 1492), иудеи изгонялись из владений И. и Фердинанда. В числе причин изгнания указывалось дурное влияние иудеев на своих бывп. единоверцев, крещеных евреев (маранов). В кон. 70-х гг. XV в. И. и Фердинанд обратились в Рим с просьбой ввести в Кастилии *инквизицию*, чтобы следить за чистотой веры маранов, а впосл. и крещеных мусульман (морисков). Первый трибунал инквизиции был утвержден в 1480 г. В Испании этот церковный институт оказался под контролем королевской власти и функционировал до нач. XIX в.

Внешняя экспансия простерлась дальше — в Сев. Африку, куда еще

с 70-х гг. XV вв. устраивали вылазки испан. пираты. При И. пиратские экспедиции негласно поддерживались короной, а с нач. XVI в., уже после смерти И., устраивались и офиц. походы. В 1492 г. И. согласилась финансировать проект Христофора Колумба, собиравшегося проложить короткий путь в Индию, все открытые им земли должны были войти в состав владений испан. короны. Систематическая колонизация Нового Света началась позднее, но уже в 1503 г. И. создала в Севилье Торговую палату (*Casa de contratación*), прообраз буд. Верховного совета по делам Индий (учрежден в 1511; новый материк до XVIII в. в Испании продолжали называть «Индиями»), центрального органа управления колониями. В 1494 г. был подписан Тордесильясский договор с Португалией, согласно которому испан. и португ. сферы заморской экспансии разделялись демаркационной линией, проходившей в 370 лигах к западу от о-вов Зелёного Мыса. Этот договор заложил основы колониальной политики Пиренейских стран и утвердил исключительные права Испании и Португалии на господство в Новом Свете, Азии и Африке. Др. страны не признали условий договора, а в отношениях между Испанией и Португалией он действовал до 2-й пол. XVIII в.

И. покровительствовала культуре и искусству, собрала богатейшую б-ку. Хронисты, публицисты и поэты воспевали королеву, превознося ее нравственные достоинства и гос. ум, свершения и набожность. В придворной поэзии, равно как и в изобразительном искусстве, было принято отождествлять И. с ветхозаветными героинями (Есфирью и Деворой), с античными богинями (Минервой и Дианой) и с Девой Марией. Несмотря на то что И. считалась современниками могущественнее Фердинанда, в политической риторике она придерживалась традиц. этикета (образ дамы при рыцаре и покорной набожной супруги при своем господине-муже). В годы ее правления были созданы шедевры испан. зодчества XV в.; распространены тогда в архитектуре «испано-фламандский стиль» получил известность как «исабелино». Вместе с мужем похоронена в Королевской капелле в Гранаде.

В XX в., в период диктатуры Франко (1939–1975), И. была провозглашена национальной героиней, в наст.



время ряд либеральных историков считают ее роль в истории Испании преувеличенной, а статус важного исторического деятеля — фашистской мифологизацией. Испан. католики, напротив, выступают с инициативой канонизации королевы на том основании, что она боролась за чистоту веры, была милостива к индейцам. В 1958 г. по инициативе Вальядолидского архиеп. Хосе Гарсии Гольдараса был начат сбор материалов, необходимых для беатификации И. В 1972 г. собранные материалы представлены испанской Конгрегации по делам святым, по решению которой 20 нояб. 1972 г. в Риме открылся беатификационный процесс. После критики со стороны евр. организаций и нек-рых католич. деятелей, возложивших на И. ответственность за тысячи жертв инквизиции, папа Римский Павел VI прекратил процесс (1974).

Соч.: Путешествия Христофора Колумба. Дневники, письма, док-ты. М., 1961; Testamentaria de Isabel la Católica / Ed. A. de la Torre y del Cerro. Valladolid, 1968 (сокр. рус. пер.: Завещание Изабеллы I Кастильской / Пер. и публ.: Н. П. Денисенко // Европа и Америка на перекрестке эпох. Иваново, 1992. С. 113–145). Ист.: *Bernaldez A.* Historia del reinado de los Reyes Católicos // Crónica de los Reyes de Castilla desde don Alfonso el Sabio hasta los Católicos don Fernando y doña Isabel. Madrid, 1878, 1931. Vol. 3. P. 567–788; *Galíndez de Carvajal L.* Anales breves del reinado de los Reyes Católicos // *Ibid.* P. 533–567; Crónica incompleta de los Reyes Católicos / Ed. J. Puyol. Madrid, 1934; *Pulgar F., del.* Crónica de los Reyes Católicos / Ed. y estudio por J. de Mata Carriazo. Madrid, 1943. 2 vol.; *Santa Cruz A., de.* Crónica de los Reyes Católicos / Ed. y estudio por J. de Mata Carriazo. Sevilla, 1951. 2 vol.; О кончине королевы доны Исабель: Из «Истории правления Католических королей» Андреса Бернальдеса / Пер. с испан.: Г. С. Зеленина // Практикум по истории Средних веков. Воронеж, 2002. Ч. 3. С. 194–200; Постановление Католических королей о том, чтобы евреи покинули их королевство (Гранада, 31 марта 1492 г.) / Пер. с испан.: Г. С. Зеленина // Там же. С. 200–205.

Лит.: *Prescott W. H.* History of the Reign of Ferdinand and Isabella, the Catholic. Boston, 1838. N. Y., 1968. 3 vol.; *Brans J. V. L.* Isabel la Católica y el arte hispano-flamenco. Madrid, 1952; *Torre y del Cerro A., de la.* La Casa de Isabel la Católica. Madrid, 1954; *Sarasola Fray M.* Isabel la Católica y el destino de doña Juana, la Beltraneja. Valladolid, 1955; *Azcona T., de.* Isabel la Católica: Estudio crít. de su vida y su reinado. Madrid, 1964; *Suárez Fernández L.* Política internacional de Isabel la Católica. Valladolid, 1965–1972. 5 vol.; *idem.* Isabel I, Reina. Barcelona, 2000; *Rumeu de Armas A.* Política indigenista de Isabel la Católica. Valladolid, 1969; *Rodríguez Valencia V.* Isabel la Católica en la opinión de españoles y extranjeros. Valladolid, 1970. 3 vol.; *Val M. I., del.* Isabel la Católica, princesa (1468–1474). Valladolid, 1974; *Fernández-Armesto F.* Ferdinand and Isabella. L.; N. Y., 1975; *Lunenfeld M.* Keepers of the City: The Corregi-

dores of Isabella I of Castile, 1474–1504. Camb.; N. Y., 1987; *Bel Bravo M. A.* Los Reyes Católicos y los judíos andaluces. Granada, 1989; *Liss P.* Isabel the Queen: Life and Times. N. Y., 1992; *idem.* Isabel of Castile (1451–1504): Her Self-Representation and Its Context // Queenship and Political Power in Medieval and Early Modern Spain / Ed. T. Earenfight. Aldershot, 2005. P. 120–144; *Ladero Quesada M. A.* La España de los Reyes Católicos. Madrid, 1999; *idem.* Isabel la Católica vista por sus contemporáneos // La España Medieval. Madrid, 2006. T. 29. P. 225–286; *Edwards J.* The Spain of the Catholic Monarchs, 1474–1520. Malden (Mass.), 2000; *Fernández Álvarez M.* Isabel la Católica. Barcelona, 2003; Isabel la Católica, Queen of Castile: Crit. essays / Ed. D. Boruchoff. N. Y., 2003; Isabel la Católica y Granada / Ed. M. Barrios Aguilera. Granada, 2004; Los Reyes Católicos y su tiempo: Repertorio bibliográfico. Madrid, 2004. 2 vol. [Библиогр.]; *Ladero Quesada M. A.* La España de los Reyes Católicos (1474–1516). Madrid, 2005; *Carrasco Manchado A. I.* Isabel I de Castilla y la sombra de la ilegitimidad: Propaganda y representación en el conflicto sucesorio (1474–1482). Madrid, 2006; *Hernando Polo C.* Isabel la Católica. Madrid, 2007; Isabel La Católica y su época: Actas del Congreso Intern. Valladolid-Barcelona-Granada, 15 a 20 de novembre de 2004 / Ed. L. Ribot, J. Valdéron, E. Manza. Valladolid, [2007]. 2 vol.; *Зеленина Г. С.* «Божественная Дева» vs. «проклятая жена»: Изабелла Кастильская под пером жертв своей религ. политики // Испанский альманах. М., 2008. Вып. 1: Власть, общество и личность в истории. С. 129–139.

Г. С. Зеленина

ИЗАРН [лат. Isarnus, Ysarnus; франц. Ysarn] (ок. 975/80–24.09.1047), св. (пам. зап. 26 сент.), аббат монастыря Сен-Виктор в Марселе (Франция), деятель монашеской реформы и движения «Божий мир». Основным источником сведений об И. является Житие, составленное, вероятно, в 3-й четв. XI в. по инициативе бывш. ученика святого, Арльского архиеп. Рамбауда из Рейана (1030–1069). Источником для него послужили рассказы монахов аббатства Сен-Виктор. Ранняя датировка Жития подтверждается отсутствием в нем описания посмертных чудес. Наиболее древняя и единственная сохранившаяся рукопись относится к кон. XI–XII вв. (Paris. lat. 5672). Из б-ки мон-ря Сен-Виктор в Марселе, где она упоминается в описи кон. XII в., рукопись попала в б-ку Римского папы Урбана V (1362–1370), в прошлом аббата Сен-Викторской обители, и в посл. — в Национальную б-ку Франции в Париже. Однако первые публикации Жития упоминают еще 1 список из б-ки мон-ря Сен-Виктор в Марселе, не сохранившийся до наст. времени. Ж. *Мабильон* изучал, но не использовал данный текст, позднее он был опубликован *болландистами*.

Житие составлено по принципу, получившему в историографии образное название «метода снежного кома» (*Sigal.* 1988. P. 176): агиограф писал черновой набросок и зачитывал его перед общиной. Знаящие о святом монахи сообщали дополнительные сведения для окончательного варианта. Составитель Жития И. стремился точно воспроизвести рассказы братии, сохранить детали и личную оценку рассказчиков, с этой целью иногда оставлял повествование от лица очевидца. Среди информаторов агиографа (нек-рые названы по имени) выделялся мон. Райнальд. Его рассказ стал важнейшим источником сведений о конфликте между аббатством и светской знатью. Неоднородная структура произведения позволила исследователям выделить позиции 2 поколений — бесхитростных, искренних «отцов» (старшие монахи-рассказчики) и рационально-отстраненных «детей», уже не заставших «тяжелые времена» (агиограф). Эпоха «отцов» совпадает со временем распространения в Провансе идей «Божьего мира», во взглядах старшего поколения заметно активное неприятие рыцарства. Житие отмечено сильным влиянием клюнийской агиографии и особого идеала святости. Как и во мн. агиографических произведениях реформированного монашества, самосознание и коллективная память мон-ря конституируются вокруг фигуры «современного святого», «святого нового типа», в Житии к-рого описываются творимые им чудеса и гораздо чаще — добрые дела и защита слабых от произвола власть имущих. И. вступает в переговоры с разбойничьими владельцами замков, возвращает украденное, отпевает убитых, оберегает крестьян «как зеницу ока». Некоторых оппонентов И. из числа знатных мирян можно идентифицировать с персонажами, известными по документальным источникам.

Среди добродетелей И. особо подчеркивается нищелюбие, аскетизм и усердие к молитве. «Благочестивая кража» является лейтмотивом повествования. Так, И., «крадучись», шел в кришту храма и тайно молился, «втихомолку» победил страшного дракона, «украдкой» раздавал монастырское добро нищим. Аскетизм святого в Житии трактуется как мученичество при отсутствии гонителей, внутренняя готовность к жертве. Отдельно описан копь И., к-рого



агиограф сравнивает с Валаамовой ослицей, — оберегая изнуренного ночными бдениями всадника, животное самостоятельно останавливалось перед обрывами и обходило преграды. Верность коня хозяину подчеркивает традиц. топос: смиренное со святым, животное имеет неукротимый нрав и не подпускает др. седоков. Сходной семантикой обладает образ «запряженного единорога», являющийся аллегорией благочестивого мирянина на службе Церкви. Образ заимствован из Жития св. *Геральда Аврилакского*, составленного св. *Одоном* Клунийским.

И. род. в г. Фределас (ныне Памье, деп. Аржеж) и получил начальное образование у августинских каноников при ц. св. Антонина. Согласно Житию, он покинул родной город, последовав за странствующим аббатом Госцелином, и вполн. принял монашеский постриг от Агдского еп. Стефана. Госцелин и И. проследовали в Марсель, где жили родственники аббата. Как паломник И. посетил мон-рь Сен-Виктор, реформированный ок. 977 г. аббатом Гвифредом на основе устава при. *Венедикта Нурсийского*. Привлеченный славой св. *Иоанна Кассиана* и мучеников, мощи к-рых покоились в обители, И. остался вопреки уговорам Госцелина. Вскоре был назначен на должность шисца (составителя грамот), затем стал приором. После смерти Гвифреда († 1020/21) был избран настоятелем мон-ря. Согласно Житию, аббат мон-ря Монмажур, возглавлявший совещание братии, предложил насельщикам узнать волю Божию, спросив мнение самого юного из воспитанников обители. Когда мальчик указал на И., монахи восприняли его выбор как указание свыше.

И. стал аббатом мон-ря Сен-Виктор в период острого социально-правового кризиса в Провансе (1018–1037). Слабость судебной и адм. власти привела к произволу местной аристократии, представители к-рой собирали вооруженные отряды и нередко участвовали в разбоях, грабежах и убийствах. При И. аббатство Сен-Виктор, владевшее крупными земельными угодьями, не только защищало от посягательств светских феодалов собственные владения и имущество зависимых крестьян, но и вмешивалось в конфликты вне монастырской юрисдикции. К 1040 г. мон-рь имел 15 приоратов (подчи-

ненных обителей) в Провансе и Испании. Духовное обновление и повышение авторитета мон-ря сопровождалось ростом его материального благосостояния. Аббатство получило в дар новые земельные владения в Лангедоке, Пиренеях, Каталонии и в Италии (в Генуе, в Пизе, на о-ве Сардиния). И. деятельно участвовал в движении «Божий мир», укрепляя связи с мон-рем Клуни. Со св. *Одилоном*, аббатом Клуни, И. связывала личная дружба. Политика И., направленная на укрепление авторитета Церкви, находит параллель в деятельности настоятелей др. провансальских и каталонских монастырей, напр. Дуранда, аббата Муасака, и *Оливь*, аббата Риполя и Сен-Мишель-де-Кюкса (каталон. Сан-Микель-де-Куша).

И. заболелся о благоустройстве аббатства Сен-Виктор. По его инициативе над обширной древней криптой с гробницами святых была сооружена новая церковь, к-рую в 1040 г. освятил Римский папа *Бенедикт IX*. Часть этой постройки, т. н. башня св. И., сохранилась в составе более позднего храма.

Незадолго до смерти И. в Марсель прибыли монахи мон-ря Лерен, разоренного сарацинскими пиратами (1046), с просьбой снарядить посольство в Испанию для выкупа плененных. В 1047 г. И. лично возглавил посольство, однако из-за тяжелой болезни был вынужден остановиться в приорате Сан-Микель-дель-Фай близ Барселоны и поручить миссию гр. Барселоны и Жероны Раймунду Беренгарию I Старому (1035–1076), к-рый вынудил мусульм. правителей Дении (Деньи) и Торгосы освободить плененных. И. сопровождал монахов в Марсель и там вскоре скончался. Согласно Житию, тексту эпитафии и обитуарию кафедрального собора Марселя, это произошло 24 сент. (в обитуарии мон-ря Сен-Виктор названа др. дата — 23 сент.).

И. был похоронен в крипте монастырской церкви, где сохранилась надгробная плита (70–80-е гг. XI в.) — памятник романской скульптуры. Пространная эпитафия из 10 строк занимает основную часть плиты, перекрывая рельефное изображение тела И. так, что видны лишь голова и ноги святого, а также верхняя часть аббатского посоха.

Почитание И. возникло сразу после его смерти. Во 2-й пол. XI в. ему поклонялись как главному святому

мон-ря Сен-Виктор, новому основателю обители и наследнику св. Иоанна Кассиана. Однако широкого распространения почитание И. не получило, и вскоре вновь стали молиться «древним» святым мон-ря — мч. Виктору и св. Иоанну Кассиану. В 60-х гг. XIV в. Римский папа *Урбан V*, бывш. аббат Сен-Виктора, канонизировал И. и перенес мощи святого из крипты в верхнюю церковь. Во время Французской революции 1789–1799 гг. мон-рь был закрыт, надгробие И. помещено в городском музее (впосл. возвращено в церковь). До кон. XIX в. почитание И. сохранялось в еп-ствах Памье и Марсель, где его память праздновалась под соответственно 25 и 26 сент.

Ист.: BHL, N 4477; ActaSS. Sept. T. 6. P. 736–749; *Guérard B. E. Ch.* Cartulaire de l'abbaye de St.-Victor de Marseille. P., 1857. T. 2; *Favreau R.* Corpus des inscriptions de la France médiévale. P., 1989. Vol. 14: Alpes-Maritimes, Bouches-du-Rhône, Var. P. 99–102.

Лит.: Histoire littéraire de la France. P., 1749. T. 7. P. 556–558; *Guérard B. E. Ch.* Cartulaire de l'abbaye de St.-Victor de Marseille. P., 1857. T. 1. P. XXIII–XXIV; *Rey G., de.* Les saints de l'église de Marseille. Marseille, 1885. P. 185–204; *Rouillard Ph.* Isarno // BiblSS. Vol. 7. Col. 945–946; *Amargier P.* Les «Scriptores» du XI^e siècle à St.-Victor de Marseille // Scriptorium. Brux. etc., 1978. Vol. 32. Pt. 2. P. 213–220; *idem.* Un moine pour notre temps. Marseille, 1982; *Sigal P.-A.* Le travail des hagiographes aux XI^e et XII^e siècles // Francia, 1987. Zürich etc., 1988. Bd. 15. P. 149–182; *Lauwers M.* Un écho des polémiques antiques?: À Saint-Victor de Marseille à la fin du XI^e siècle // Inventer l'hérésie?: Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition / Éd. M. Zerner, Nice, 1998. P. 57–66; *Mazel F.* La noblesse et l'Église en Provence, fin X^e — début XIV^e siècle. Aix-en-Provence, 2002. P. 164–169.

В. С. Ярних

«ИЗБАВИТЕЛЬНИЦА» ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 17 окт.), чудотворный образ сер. XVII в. Первый известный держатель иконы иером. Константиний (Феодул), подвизавшийся в сел. Вастуни (Пелопоннес), в 1822 г. передал ее в качестве благословения своему ученику, пришедшему на Афон. Тот стал насельником мон-ря вмч. Пантелеимона, получив в монашестве имя Макарий (с 1831 схим. Мартиниан; † 1884). Мон. Макарий постоянно носил образ на шее в жестяном футляре. Икона была прославлена чудесами. Так, в 1841 г. по молитве перед образом жители сел. Мавровуни (совр. ном Лакония, Греция), рядом с к-рым схим. Мартиниан пребывал ок. 2 лет, избавились от саранчи (*Поселянин*. С. 668–672). Приходившие к иконе страждущие прославляли не только икону, но



и старца, тогда он нашел уединение в расселине прибрежной отвесной скалы. В ночи ему был явлен простирившийся от земли до неба световой столп, и глас Богородицы повелел еще послужить ближним. Утром следующего дня жители узнали от бесноватой Елены, где скрывался старец, и пришли к нему с мольбами о помощи. После неск. поклонов старца перед иконой исцелились Елена и др. страдавшие беснованием, в т. ч. Мария из сел. Скифьяника и Григорий из сел. Скутари.

20 июля 1889 г. по завещанию архим. Макария, настоятеля Пантелеимонова мон-ря, образ был передан в благословение Новоафонскому во имя ап. Симона Кананита муж. монастырю; 4 сент. настоятель этого мон-ря архим. Иерон вместе с иером. Иларионом передал образ еп. Сухумскому Александру, к-рый отслужил перед возложенной на аналой иконой молебен. После 1-го совершенного в обители празднества в честь иконы, установленного в память спасения имп. Александра III с семейством при крушении поезда близ ст. Борки (17 окт. 1888), штормовой волной на берег у монастыря вынесло много рыбы. Чудесные исцеления от иконы были засвидетельствованы в офиц. акте, подписанном представителями церковной власти и гос. чиновниками (19 мая 1891 был исцелен крестьянин Тульской губ. М. И. Медынцев, богомолец из Екатеринославской губ. мещанин К. Я. Соколовский, 20 мая — казак Калитвенской станицы С. В. Калинин); по молитвам перед иконой архим. Иерона обитель была спасена от пожара.

С 1924 г., когда мон-рь закрыли, «И.» и. хранилась у одного из монахов Новоафонского мон-ря, оставшегося жить в Абхазии. По окончании второй мировой войны он был определен приходским священником в открывшуюся в Гудауте ц. Покрова Пресв. Богородицы. Туда он принес чудотворную икону. До наст. времени в этом храме находится киот, сооруженный для «И.» и., очевидно, еще в дореволюционное время в Новоафонском мон-ре. В этом киоте хранится список чудотворного образа. По непроверенным сведениям, во 2-й пол. XX в. «И.» и. была вывезена на Украину в Почаевскую в честь Успения Пресв. Богородицы лавру.

Миниатюрная по размерам икона (ок. 14×13 см) написана на доске. На



Икона Божией Матери «Избавительница». XIX в. (собор вмч. Пантелеимона Новоафонского мон-ря)

ней представлена Божия Матерь «Одигитрия» с благословляющим Младенцем Христом на левой руке. Богомладенец в левой руке держит опущенный вертикально свиток. «И.» и. была украшена ризой филигранной работы и вложена в медный позолоченный киот.

Созданный в XIX в. в мастерской Новоафонского мон-ря образ отражает историю «И.» и., к-рая связывала Старо- и Новоафонскую обители: на иконе, на фоне собора Новоафонского мон-ря, изображены ап. Симон Кананит и вмч. Пантелеимон, держащие образ Божией Матери «Избавительница». Такие иконы встречались чаще, чем «И.» как отдельный образ. Один из ранних списков, очевидно нач. XX в., хранится в соборе Новоафонского мон-ря. В советское время он находился в Майкопе и был возвращен монастырю в 90-х гг. XX в. Новописанная икона той же иконографии была передана в дар мон-рю вмч. Пантелеимона на Афоне Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II, когда он посетил мон-рь в февр. 1998 г.; икона пребывает в соборе Покрова Пресв. Богородицы. В честь «И.» и. освящен один из храмов Новоафонского мон-ря.

Лит.: Рус. паломник. 1887. № 38. Ил. на с. 462; Сказание о чудотворной иконе, именуемой «Избавительница». Серг. П., 1893; Вышний покров над Афоном. М., 1997. С. 112–122; Сказание о чудотворной иконе Божией Матери, именуемой «Избавительница» // К свету. 1997. № 16: Храмы и святыни Ново-Афонского Симоно-Кананитского мон-ря. С. 62–68; Поселянин. Богоматерь. С. 668–674.

Маровская чудотворная «И.» и. из Маровского в честь Воздвижения Креста Господня мон-ря Макарьевского у. Нижегородской губ. датируется кон. XIX в. По преданию, она была написана для с. Сорвижское Котельничского у. Вятской губ. в Греции или в Иерусалиме. 3 года икону несли из Палестины. После остановки в мест. Ст. Мары на отдых несшие образ не смогли продолжить шествие, т. к. икона стала неподъемной. Глас от иконы возвестил им, что образ должен остаться в Ст. Марах. Икону перенесли в Троицкую ц. (не сохр.) Маровского жен. мон-ря, основанного в 1885 г. на территории упраздненной в 1780 г. Маровской муж. пуст.; она стала его главной святыней. После закрытия обители (1927) монахи удались спрятать икону. В настоящее время икона, тайно передававшаяся в советское время из рук в руки, хранится у жительницы с. Вазьянка Спасского р-на Нижегородской обл. В. А. Афоной. По молитвам перед этой иконой получают защиту и избавление от врагов, от всевозможных бед и гибели, от различных страстей, от тюрьмы.

Э. П. И.

Ташлинская икона Божией Матери «Избавительница» («Избавительница от бед»), возможно, является списком афонской «И.» и. Она была обретена 8 окт. (н. с. 21 окт.) 1917 г. в с. Ташла (ныне Ставропольский р-н Самарской обл.).

По свидетельству жительницы с. Мусорка Ф. Д. Атякшевой, заверенному в 1981 г. архиеп. Куйбышевским и Сызранским Иоанном (Снычёвым), уроженке с. Ташла девице Екатерине Никаноровне Чугуновой во сне трижды являлась Божия Матерь с повелением обрести Ее икону, находящуюся в земле в овраге близ этого села. Утром 8 окт. 1917 г., когда Чугунова шла мимо оврага в церковь, ей трижды был явлен в ярком сиянии образ Божией Матери, несомый 2 ангелами, спускающимися в овраг. В тот же день икона была извлечена из земли. На месте ее обретения забил родник. Образ крестным ходом во главе со священником церкви соседнего с. Мусорки Василием Крыловым перенесли в ц. во имя Св. Троицы в Ташле (1775), где поместили на аналой и отслужили молебен. Храм был открыт всю ночь для доступа к иконе. В день обретения иконы был за-

фиксирован случай исцеления от иконы уроженки с. Ташла Анны Торловой, болевшей 32 года. После литургии 10 окт. состоялся крестный ход с иконой на место ее явления, где был отслужен молебен. Многочисленные исцеления от иконы и источника стали привлекать паломников. Над источником оборудовали колодец, рядом возвели часовню. В ночь на 11 дек. 1917 г. образ исчез из запертого храма и был обнаружен после видения Чугуновой на месте явления: икона плавала в польные колодца ликом вверх. Ее чудесное исчезновение из храма, как полагали, связано с тем, что настоятель Троицкого храма свящ. Димитрий Митейкин, отсутствовавший в день обретения иконы, с недоверием отнесся к факту ее чудесного явления. После благодарственного молебна и покаянной молитвы образ вновь перенесли в храм.

В неурожайные 20-е гг. XX в. вслед засухи в Поволжье колодец на месте обретения иконы был одним из немногих источников воды в Ташле. Позже его завалили мусором, однако он не иссяк. В церкви устроили зернохранилище, богослужения в ней были возобновлены в 1947 г. До этого времени, по словам прот. Иоанна Державина, настоятеля Троицкого храма в 1959–1960 гг., икона хранилась у сельчанки Евдокии Ан-

ретения образа ныне оборудован новый колодец, построены купальни; в 2005 г. на возвышенности вблизи оврага возведена церковь в честь иконы Божией Матери «Избавительница».

Особенности живописи и деталей позволяют предположить, что ташлинский образ представляет собой



Ташлинская икона Божией Матери «Избавительница»
(ц. Св. Троицы в с. Ташла
Ставропольского р-на Самарской обл.)

список иконы Божией Матери «Избавительница» из Новоафонского монастыря. Сходны расположение в среднике фигур Богородицы и Младенца, наличие фигурной рамы, внутренние углы иконы декорированы, цветок (10-лепестковый на новоафонском образе и 8-лепестковый на ташлинской иконе), воспроизведенный на фоне иконы, около правого плеча Богородицы, и др. В облачении Богородицы идентично декорированы края мафория, зарукавья платья.

Вместе с тем ташлинская икона имеет ряд отличительных от новоафонского образа черт: декорация внутренних верхних углов ташлинской иконы несколько условна (в ее верхнем правом углу крупные мазки краски заменяют обильные завитки иконы-образца, отчетливо просматривается лишь верхний правый угол внутреннего обрамления); взгляд Богородицы устремлен на молящегося (а не отведен в сторону); горловина платья Богородицы лишена декора; ножки Богомладенца упираются в край иконы; на нижнем крае надпись: «Избавительница». На ташлинской «И.» и. очевидны нарушения пропорций рук Младенца:

поднятая в благословляющем жесте правая рука больше левой.

В 2003 г. к тыльной стороне иконы (9,3×11,2 см) приделана серебряная пластина с текстом о 2 явлениях иконы и тропаря. Для иконы были изготовлены неск. окладов: первоначальный, драгоценный, созданный вскоре после революции, утрачен; 2 других (кон. 40–50-х гг. и 2-я пол. 60-х гг.) сохраняются в ризнице храма. В наст. время икона украшена окладом (2003) в виде двух 8-конечных звезд из серебра и золота с полудрагоценными камнями и вмонтирована в центр натянутого на доску (140×93 см) холста с изображением 2 ангелов, поддерживающих ее звездобразный оклад; композиция напоминает о видении Чугуновой иконы над местом ее обретения.

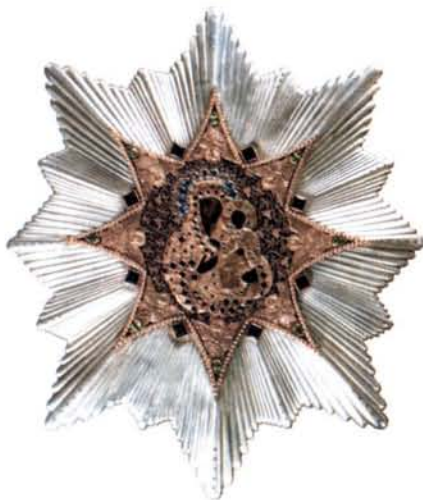
Икона почитается в Поволжье. Ее обретение в канун революции 1917 г. рассматривается верующими как знак милости Пресв. Богородицы. Парафраз строки из кондака (гл. 8) к иконе «И.» и.: «Радуйся, Избавительница от всех бед» стал названием ташлинского образа. Ежедневно перед образом поется акафист, в основу к-рого положен текст акафиста к «И.» и. Служба в честь ташлинской иконы проходит по общей Минее. День обретения иконы отмечается крестным ходом к св. источнику, совершением торжественного молебна.

Лит.: Чудотворные иконы Богоматери / Сост.: А. А. Воронов, Е. Г. Соколова. М., 1993. С. 63; Избавительница от бед / Сост.: Н. Огудина, Л. Белкина. Самара, 2002; «Избавительница от бед»: Сб. мат-лов. Акафист / Ред. А. Жоголев. [Самара, 2005]; Электр. ресурс: http://www.samara-history.ru/digest/digest_5.html

И. Ю. Чибикова

«ИЗБАВЛЕНИЕ ОТ БЕД СТРАЖДУЩИХ» («Избавление от бед», «От бед страждущих», «Обет страждущих»), образ Божией Матери, в наст. время известный в России в чтимых списках: из Никольского придела *Богоявления собора в Елохове* в Москве, Казанского собора г. Людиново (Калужская обл.), из собора *арзамасского во имя свт. Николая Чудотворца жен. мон-ря*.

На иконе Богородица представлена прямолично, сидящей, в царском одеянии: в венце, распахнутом гиматии с запоной (либо без нее) и в платье с поясом (редко без пояса), на голове плат. Богомладенец сидит на левой руке Матери (тип «Одигитрия»), Которая правой



Ташлинская икона Божией Матери «Избавительница». Обретена в 1917 г.
Оклад 2003 г. (ц. Св. Троицы в с. Ташла
Ставропольского р-на Самарской обл.)

дриной. Возвращенная в храм, она была поставлена в его центральной части на аналое, в 1960 г. перенесена на преграду левого клироса, где пребывает и в наст. время. На месте об-



Икона Божией Матери
«Избавление от бед страждущих».
XVI в. (?) (собор Богоявления в Елохове,
Москва)

рукой придерживает Его ножки. Различия изводов 3 чтимых икон касаются позы Младенца и жеста правой руки Богоматери.

На чудотворной иконе XVI в. (?) из **Никольского придела собора Богоявления в Елохове** (празд. 5 февр.) Младенец изображен со склоненной в сторону Матери головкой, двуперстно благословляющим, в левой руке, лежащей на колене, — свернутый свиток; Богоматерь (изображена по пояс) поддерживает левую ножку Сына, Его правая, подогнутая ножка не видна.

В дореволюционных и совр. справочных изданиях чествование иконы приходится на Неделю всех святых. Ежедневно перед ней читается акафист, составленный и изданный в Арзамасе (2002). В «Сказании о земной жизни Пресв. Богородицы с изложением пророчеств и преобразований, относящихся к ней» (М., 1904. С. 290) образ был ошибочно соотнесен с иконой «Взыскание погибших» («Борская», из с. Бор, Тарусского у. Калужской губ.), имеющей др. иконографию; на этом основании был утверждён день празднования образа.

На датируемом 30–50-ми гг. XVIII в. местнотчимом чудотворном образе из **Казанского собора г. Людиново** (празд. 9 февр.) Богомладенец локотком правой руки опирается на плечо Богородицы, которая поддерживает Его ступни, свиток в левой руке отсутствует. На плате Богоматери, покрывающем Ее правое плечо, — звезда.

Предположительно образ был написан по заказу заводчика Н. Н. Демидова или членов его семьи для строящегося на Людиновском заводе храма во имя пророков Илии и Елисея (освящен в 1750). Сначала икона находилась в деревянном храме, позже — в каменном Казанском соборе, построенном рядом в 1802–1820 гг. В нем образ пребывал до 1930 г. 14 февр. храм был закрыт, ценная церковная утварь изъята и по описи передана в Госбанк, часть икон уничтожена, уникальный хрустальный иконостас разорен. Среди икон, к-рые верующим удалось спасти, оказалась икона Божией Матери «Избавление от бед страждущих»: П. С. Финаева скрыла ее на чердаке своего дома (ул. Первомайская, д. 30); в 1987 г. дом перешел во владение родственников О. В. Черноусова. Последнему передали икону, после смерти Черноусова в 1993 г. его мать пожертвовала образ в Сергиевский храм в Людиново. 9 февр. 2000 г. икона с крестным ходом была возвращена в открывшийся в Людиново Казанский храм, настоятелем к-рого назначен свящ. Алексей Жиганов, знавший о желании своего друга (Черноусова) передать икону в эту церковь, когда там возобновятся богослужения. С 2000 г. в Казанском храме ведется летопись чудесных событий и исцелений, связанных с этим об-



Икона Божией Матери
«Избавление от бед страждущих».
30–50-е гг. XVIII в. (Казанский собор
в Людиново Калужской обл.)

разом. Перед иконой читается особый акафист, составленный на основе арзамасского, — первые буквы его кондаков и икосов составляют акростих с названием иконы. Е. Г. Дон-

ской, произведший в 2008 г. реставрацию иконы, приписывает ее исполнение одному из царских иконописцев, высланных во множестве при имп. Петре I из Москвы «за ненадобностью» и осевших на зем-



Икона Божией Матери
«Избавление от бед страждущих».
Нач. XIX в. (собор Богоявления мон-ря
во имя свт. Николая, Арзамас)

лях, позднее отнесенных к Калужской губ.

На образе нач. XIX в. из Богоявленского собора **арзамасского во имя свт. Николая Чудотворца жен. мон-ря** Младенец касается головкой щеки Матери, а правой ручкой Ее шеи, локотком опираясь на плечо Богородицы, прикрывающей Его ступни. Гиматий Божией Матери без застежки, на правом плече — звезда.

Образ пожертвован обители в 1994 г. С этого времени зафиксировано обновление иконы. К сер. лета 2000 г. очистились лики Спасителя и Богоматери, стала видна корона на голове Царицы Небесной, правая рука Младенца и Его ножки, опирающиеся на правую руку Богородицы, выявились цвета одежд. Летом 2001 г. стало возможно идентифицировать иконографию образа. Сестрами обители составлен акафист этой иконе на основе акафиста Божией Матери Избавительнице.

Другие иконы «И. от б. с.». Поясной образ Богоматери в короне, в распахнутом мафории, с Младенцем на левой руке, с подписью: «От бед страждущих» приведен в кн.: Изображения Богоматери / Изд.

С. Т. Большаков; ред.: А. И. Успенский. М., 1992. С. 8. На нем Богоматерь представлена с поднесенной к груди правой рукой, Богомладенец касается правой ручкой не шею Матери, но чуть ниже, Его головка обращена в сторону предстоящих. По прориси известен иконный образ «Обет страждущих» из собрания Г. Д. Филимонова (в нач. XX в. хранился в ОЛДП: *Кондаков*. 1999⁹. С. 78. Рис. 67): Младенец, сидящий на правой руке Богоматери, прижимает к Ее плечу, касаясь челом щеки; Его левая рука поднесена к вороту платья Матери, правая сжимает свиток (тип «Умиление»), что сближает этот образ с изводом «Богоматерь Почаевская». Н. П. Кондаков соотносил подобный вариант изображений Богоматери и Младенца с произведениями итал. мастеров XIV в. (умбрийской и сиенской школы) и иконами итало-критской школы XIV–XV вв., к-рые в XV в. стали известны на Руси и послужили основой для возникновения изводов мн. чудотворных икон Богоматери, в т. ч. «И. от б. с.» и Почаевской иконы Божией Матери. (Там же. С. 75–79, 201–202).

Икона «И. от б. с.» иногда встречается с изображениями святых на полях, являясь, вероятно, личным моленным образом (икона невянской школы, XIX в., Областной краеведческий музей, Екатеринбург). Чаше извод включен в состав получивших широкое распространение 4-частных икон с образами Божией Матери, с Распятием в перекрестье (икона кон. XIX в., собрание А. А. Кирикова, Москва) или без Распятия (икона XIX в., ЦМиАР). На иконах «И. от б. с.» обычно присутствуют образ Пресв. Богородицы «Умягчение злых сердец» (с подписью «Умягчение злых сердец» или «Семистрельная»), иконографически восходящий к гравюре «Богоматерь Ченстоховская» 1711 г. Г. П. Тепчегорского, «Утоли мои печали» («Утоление печали Пресв. Богородицы» или «Утоли болезни»), «Взыскание погибших». Подобный подбор может косвенно свидетельствовать о западнорус. или польск. происхождении иконы-протографа и быть связанным с порядком чередования изводов на иконе «Распятие и Страсти Господни, с 142 чудотворными образами Пресв. Богородицы» из Богоявленского собора в Елохове, кон. XVIII – нач. XIX в. (гипо-

теза о происхождении образов, подобных последнему, от гравюры в ст.: *Кочетков И. А.* Свод чудотворных икон Богоматери на иконах и гравюрах XVIII–XIX вв. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. 1996. С. 404–420). На «четырёхчастных» и многосоставных Богородичных иконах с изводом «И. от б. с.» кроме названных могут быть представлены образы Божией Матери Южская, Треручица, Ахтырская (икона «София Премудрость Божия и чудотворные иконы Богоматери», 1825, ГРМ), а также «Нечаянная Радость». Лит.: *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковнослужителя. М., 1993⁹. Ч. 2. С. 1573; «Пречистому образу твоему поклоняемся...»: Образ Богоматери в произв. из собр. ГРМ. М., 1995. Кат. 148; *Сидоренко Г. В.* «Пята Спасителя»: Об иконографической особенности нек-рых чудотворных икон // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 1996. С. 321–335; *Кондаков*. Иконография Богоматери. 1999⁹. Т. 3; Рус. чудотворная икона: «О Тебе радуется...»: Иконы Богоматери XVI–XIX вв. М., 2000. С. 314–317; Акафист иконе Божией Матери «Избавление от бед страждущих» / Николаевский Арзамасский жен. мон-рь. [Арзамас]. 2005. С. 3; Икона Божией Матери «Избавление от бед страждущих» Елоховская // *Богоявленский кафедральный собор*: Путев. М., 2005. С. 15, 22; Настольная книга священнослужителя: В 8 т. Почаев, 2006. Т. 3. С. 5; Сызранская икона: Кат. выст. Самара, 2007. С. 109.

Прот. Алексей Жиганов, Д. А. Афанасьев

«ИЗБИЕНИЕ МЛАДЕНЦЕВ», название иконографии возникло на основе текста Евангелия от Матфея, сообщающего о приказе царя Ирода, разгневанного тем, что волхвы не рассказали ему о местонахождении Младенца Христа, «избить всех младенцев в Вифлееме и во всех пределах его, от двух лет и ниже, по времени, которое выведет от волхвов» (Мф 2. 16). Изображение этого со-



бытия появилось после установления в 1-й пол. V в. почитания невинных *Вифлеемских младенцев* как мучеников. Композиции, как правило, не имеют четкой схемы. Может варьироваться число участников, дейст-

вия, позы и жесты персонажей. Помимо царя Ирода, его воинов, женщин и детей в композицию иногда включались еще неск. сюжетов из различных лит. источников. Это апокрифические рассказы *Иакова Протоэвангелия* о прав. Елисавете, к-рая с младенцем Иоанном спряталась в



Избиение младенцев.

*Рельеф оклада Евангелия. Ок. 460 г.
(Сокровищница кафедрального собора,
Милан)*

горе от преследовавшего ее воина, и об убийстве по приказу царя Ирода в храме между алтарем и жертвенником прав. Захарии. Пророчество Иеремии, упомянутое ап. Матфеем: «Голос слышен в Раме, вопль и горькое рыдание; Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться о детях своих, ибо их нет» (Иер 31. 15) иллюстрируется в композиции «Оплакивание Рахилью своих детей». Апокрифические рассказы о спасении Нафанаила (Ин 1. 46–49), к-рого мать спрятала от воинов Ирода под смоковницей, легли в основу изображения жены и младенца под деревом. 9-е Слово свт. Иоанна Златоуста из «Гомилий на Евангелие от Матфея» (PG. 57. Col. 175–184), 38-я гомилия Григория Богослова и рассказы из

Избиение младенцев.

*Мозаика ц. Санта-Мария
Маджоре в Риме. 432–440 гг.*

Миней-Четых под 29 дек. стали источником изображения страдания младенцев и горя матерей.

Сцена «И. м.» могла представлять самостоятельный сюжет и входить в развернутые композиции «Рождество Христово».

Один из первых памятников ранне-византийского искусства со сценой

«И. м.» — мозаики триумфальной арки ц. Санта-Мария Маджоре в Риме (432–440). Слева на престоле изображен царь Ирод, отдающий приказание воинам убивать младенцев. Воины в одежде рим. легионеров готовы выполнить приказ, один из них протягивает руку в сторону стоящих справа женщин с распущенными волосами; на руках они держат младенцев. Самой сцены убийства нет. В дальнейшем в композиции прибавилось драматизма, за счет сокращения числа участников сцена превратилась в показ кровавого убийства. Так, на рельефе саркофага из Трира (V в., ц. св. Максимиана; *Покровский. С. 239*) один солдат замахивается младенцем, схватив его за ногу, другой держит ребенка, вырванного из объятий матери; на рельефе оклада Евангелия (ок. 460, Сокровищница кафедрального собора, Милан) та же композиция дополнена изображением младенца на земле под ногами воина, а также появились фигуры женщин с раскинутыми руками, горящих о своих детях. На миниатюре из Евангелия Раввулы (*Laurent. Plut.*



Бегство в Египет. Избиение младенцев. Миниатюра из Хлудовской Псалтири. Сер. IX в. (ГИМ. Преч. № 129д. Л. 92)

I.56. Fol. 46, 586 г.) сцена изображена по сторонам таблицы канонов: слева — царь Ирод с 2 сановниками, справа — палач с поднятым мечом в правой руке, держащий за ногу младенца, к-рого пытается отнять мать. Из головы младенца течет кровь.

В искусстве средневизант. периода сцена «И. м.» стала очень распространенной: рельеф слоновой кости (нач. IX в., Бодлианская б-ка); рельеф слоновой кости (сер. IX в., Национальная б-ка Франции); миниатюра в Сакраментарии Дрого (*Paris. lat. 9428. Fol. 31v, сер. IX в.*); миниатюра в Штутгартской Псалтири



Избиение младенцев. Плач Рахили. Роспись ц. вмч. Димитрия Маркова мон-ря, Македония. Ок. 1376 г.

(*Stuttg. Fol. 65v, 825–830 гг.*) — сцена «Рахиль, оплакивающая детей»; в Гомилиях Григория Назианзина (*Paris. gr. 510. Fol. 137, между 879 и 882 гг.*) — воин с мечом в правой руке держит младенца за волосы (впервые со сценами «Прав. Елисавета с младенцем Иоанном прячется в горе» и «Убийство прав. Захарии»); в кодексе Экберта (Городская б-ка, Трир. *Cod. 24. Fol. 15v, 80–е гг. X в.*); в Миналогии Василия II (*Vat. gr. 1613. P. 281. 976–1025 гг., К-поль*) — Ирод в визант. императорских одеяниях, в короне, воин убивает мечом одного младенца, 2 других лежат на земле в крови, справа около горки сидит плачущая женщина с младенцем, которого пронзает копьем воин; аналогичная сцена в Евангелии XI в. (*Paris. gr. 74. Fol. 5*); в цикле «Детство Иисуса Христа» в росписях Токалы-килисе в Гёреме (кон. X в.) — палач держит за ногу младенца над грудой окровавленных тел, рядом рвущая на себе волосы женщина; на иконе «Рождество Христово» (кон. XI в., мон-рь вмч. Екатерины на Синае) представлены сцены умерщвления младенцев, «Бегство в Египет», «Прав. Елисавета с Иоанном в горе», изображение Рахили (согласно надписи) с младенцем на руках, перед к-рой застыл воин, замахнувшийся мечом; в груз. Гелатском Четвероевангелии (*Кекел. Q 908. Л. 19 об., 1-я пол. XII в.*) младенцы изображены спеленутыми.

В памятниках поздневизант. периода сцена становится многофи-

гурной и часто разделяется на несколько последовательных эпизодов. В мон-ре Хора (Кахрие-джами, ок. 1316–1321) теме «И. м.» посвящены 4 композиции: «Царь Ирод приказывает воинам избить младенцев», «Солдаты, убивающие детей», «Прав. Елисавета спасается с младенцем Иоанном в горе от преследующего их воина», «Матери оплакивают своих детей». В ц. вмч. Димитрия Маркова монастыря близ Скопье, Македония (ок. 1376), сюжету «И. м.» посвящена группа сцен, расположенных рядом с композицией «Рождество Христово». Патетическая композиция «Плач Рахили» представлена на полукруге светлого фона. Рахиль, сидящая на земле с воздетыми руками, окружена спеленутыми мертвыми младенцами.

В поствизант. искусстве (росписи XVI–XVII вв. соборов афонских монастырей: Великой Лавры свт. Афанасия, Иверского, Кутлумуша, Каракала, Филофеевского скита) сцена представлена в точном соответствии с рекомендацией Ерминии Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733): «Рисуется крепость. Тут в чертоге царь Ирод сидит на престоле. За ним стоят два воина с копьями, а пред ним другие воины со знаменем. Вдали на горах видны селения: среди них женщины с младенцами, одни бегут, другие таят их



Избиение младенцев. Фрагмент иконы «Рождество Христово». Сер. XVII в. (ЯХМ)

в сумках за спинами своими и руками препятствуют воинам убивать их, иные сидят и оплакивают лежащих пред ними убитых детей; а воины, одни исторгают младенцев из объятий матерей их, другие

произают их мечами, некоторые обезглавливают. Многие младенцы убитые лежат на земле, некоторые в пеленах, некоторые в рубашечках. Елисавета держит на руках своих младенца Предтечу, ее преследует воин с обнаженным мечем: но пред нею разверзлась скала, чтобы принять ее в свою расселину» (Ерминия ДФ. Ч. 2. § 217).

В русских иконописных подлинниках под 29 дек. дается описание композиции, близкое греч. Ерминии: «Святых мученик иже Христа ради избивенных от Ирода в Вифлееме 14 тысяч. Ирод царь сидит на престоле, за ним мучители младенцов биют и секут мечи и на копьях поднимают пред царем, а жены из загорья видет плачут, простовласы, а за царем град стоит и башни, а у воинов под ногама много младенцов побитых лежат, мертвы в крови» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 61). Однако на прорисях и минейных иконах обычно опускается изображение Ирода, а иногда и воинов, и представлены лишь стоящие младенцы с нимбами. Чаше «И. м.» и сопутствующие апокрифические сцены включаются в состав сложных многочастных композиций «Рождество Христово» и в качестве клейм на житийных иконах св. Иоанна Предтечи. На иконе «Рождество Христово» кон. XVII в. (ЯХМ) представлены следующие сцены: «Беседа Ирода с книжниками», «Избиение младенцев», «Прав. Елисавета с младенцем Иоанном в горе», «Убийство прав. Захарии», «Мать с младенцем Нафанаилом под смоковницей», «Плач матерей о младенцах». На иконе из Макарьевского монастыря в Калязине (60-е XVII в., ЦМиАР) сцены «И. м.» нет, но представлен царь Ирод с книжниками, прав. Елисавета с младенцем Иоанном, скрывающаяся в горе от преследующего ее воина с копьем, и мать Нафанаила со своим сыном под смоковницей. В 2 клеймах на иконе «Св. Иоанн Предтеча, с житием» (XVI в., ЯХМ) — «Прав. Елисавета, скрывающаяся в горе» и «Убийство прав. Захарии».

Лит.: Millet G. Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux 14e, 15e et 16e siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont Athos. P., 1916. P. 158–163; Schiller G. Ikonographie der christl. Kunst. Gütersloh, 1966. Bd. 1. S. 124–126. II. 303, 304, 437; Ерминия ДФ; *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001. С. 238–245.

Н. В. Каливидзе

ИЗБОРНИК 1073 г. [Изборник кн. Святослава, Изборник царя Симеона], слав. четий сборник, важнейший источник по истории слав. переводной лит-ры, богословской и общественной мысли Болгарии эпохи Первого царства, межслав. средневек. культурных связей, древнеболг. и древнерус. лит. языка, древнейшей истории кириллического письма, памятник древнерус. изобразительного и орнаментального искусства. Название «И.» может применяться как к древнерус. кодексу 1073 г. (ГИМ. Син. № 1043 (31-д)), так и к позднейшим спискам сборника аналогичного содержания (часть которых, напр. все сербские и отдельные русские, восходит не к ркп. 1073 г., а к ее болг. оригиналу) и к совокупности рукописной традиции памятника. Первое название И. получил по имени заказчика и владельца списка 1073 г. киевского кн. *Святослава (Николая) Ярославича*, второе название (более принятое зарубежными, прежде всего болг., исследователями) — по имени заказчика



*Похвала кн. Святославу
в Изборнике 1073 г.
(ГИМ. Син. № 1043(31-д). Л. 2 об.)*

и владельца оригинала болг. царя Симеона (917–927). Имя царя Симеона, отражающее древнейшую историю сборника и замененное в списке 1073 г. именем кн. Святослава, читается в составе Похвалы болг. царю в списке И. сер.—3-й четв. XV в. РНБ. Кир.-Бел. 1/1082 (долгое время ошибочно датированного в лит-ре 1446), к-рый был обнаружен С. П. Шевырёвым в 1847 г., во

время поездки в *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь*. Существование болг. оригинала И., составленного и написанного для царя Симеона,



*Киевский кн. Святослав с семьей
в предстоянии Спасителю.
Мишатаюра из Изборника 1073 г.
(ГИМ. Син. № 1043(31-д). Л. 1 об.)*

подтверждается и независимой от русской сербской рукописной традицией сборника нач. XIV–XVI в. (*Mihaila G. Langue et culture roumaines dans l'espace sud-est européen = Румын. яз. и культура в Юго-Вост. Европе*. Bucur., 2001. С. 270–290; Симеонов сб. 1991. Т. 1. С. 39–43, 70–71. № 2, 3, 14). Отсутствие в серб. списках И. Похвалы царю Симеону объясняется, возможно, тем, что они (в отличие от древнерусских) восходят к неофициальному (либо дефектному) экземпляру сборника. Мнение Л. П. Жуковской, что под «царем Симеоном» в Похвале в кирилло-белозерском списке следует понимать вел. кн. Владимирского и Московского *Симеона Иоанновича Гордого*, является несостоятельным (*Жуковская Л. П.* Изборник 1073 г.: Судьба книги, состояние и задачи изучения // Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977. С. 8–10).

Кодекс 1073 г. (ГИМ. Син. № 1043 (31-д)) — 2-я по древности (после *Остромирова Евангелия* 1056–1057 гг.) датированная славянская рукопись, древнейший нелитургический и не связанный с кругом уставных чтений кодекс. Пергаменная рукопись состоит из 266 листов размером 33,6×24,8 см. К настоящему времени

в кодексе утрачены ряд листов и целиком 18-я тетрадь. Текст написан каллиграфическим уставным письмом в 2 столбца 2 писцами. Первый писец — дьяк Иоанн — сообщил свое имя и дату работы в приписке на обороте л. 263. Вопрос о тождестве 2 Иоаннов — писцов И. и *Изборника 1076 г.* — долгое время был предметом обсуждения в историко-филологической лит-ре и в итоге был решен отрицательно. Имя заказчика написано в рукописи по смытому тексту, вероятно, сразу после написания. Размеры смытого текста (прочсть к-рый не удалось даже с помощью совр. технических средств) указывают на то, что заменено было скорее указание на первоначального заказчика сборника царя Симеона, чем на предшественника Святослава на киевском престоле — его старшего брата кн. *Изяслава (Дмитрия) Ярославича* (последняя т. зр. была распространена в лит-ре). Текст И. сохраняет языковую основу своего болг. протографа, а правописание писцов в разной степени отражает черты восточнослав. (древнерус.) орфографии. Характерную особенность И. составляет разделение текста на 2 части, оформленные как самостоятельные единицы посредством иллюминации, отдельного оглавления и самостоятельной нумерации статей. Причины такой организации И. не вполне ясны; наиболее вероятной выглядит гипотеза, что источником сборника послужил 2-томный кодекс. Особенностью списка 1073 г. является двукратное помещение Похвалы Святославу Ярославичу (на л. 2–2 об. и 263 об.).

И. украшен 5 миниатюрами, изображающими семью кн. Святослава Ярославича в предстании Спасителю, восседающему на престоле (на развороте л. 1 об. — 2), отцов Вселенских Соборов в архитектурном обрамлении (л. 3, 3 об., 128, 128 об.), а также заставками и инициалами роскошного визант. (эмальерного) стиля, рисунками с изображениями знаков зодиака (л. 250 об. — 251) и др. В болг. искусствоведческой лит-ре миниатюры (включая портрет княжеской семьи) и орнаментику И. принято рассматривать в качестве копий, восходящих к болг. оригиналу 1-й трети X в. В исследованиях отечественных искусствоведов отмечается связь иллюминации рукописи с образцами совр. ей визант. книжного искусства.



Начало 1-й части *Изборника 1073 г.*
(ГИМ. Син. № 1043(31-д). Л. 4)

История рукописи с момента создания до нач. XV в. неизвестна. Высказанное в лит-ре мнение о том, что во 2-й пол. XIV в. И. находился в Суздальско-Нижегородской епархии (*Лихачёв Д. С.* К вопросу о судьбе рукописи *Изборника 1073 г.* в XIV в. // *Русско-болг. фольклорные и лит. связи.* Л., 1976. Т. 1. С. 42–44), основано на неточной датировке и атрибуции записи XII–XIII вв. на обороте л. 122 (см.: СКСРК, XI–XIII. С. 37) с упоминанием еп. Дионисия. В нач. XV в. кодекс 1073 г., вероятно, находился в Москве, возможно в *Андрониковом в честь Нерукотворного образа Спасителя муж. мон-ре*, где в 1403 г. с него был сделан список на пергамене (ГИМ. Син. № 275). Один из писцов последнего, Онфим, сделал пометы на копируемом оригинале.

В сер. XVII в. древняя, роскошно оформленная рукопись И. привлекла внимание патриарха *Никона* и поступила в б-ку его подмосковной резиденции — *Новоиерусалимского в честь Воскресения Господня монастыря*, где оставалась до 1834 г. В нач. XVIII в. Похвала кн. Святославу и миниатюры списка 1073 г. были использованы в ранних старообрядческих компиляциях в защиту «дониконовского» написания имени Иисус и *двоеперстия* (*Беляева О. К.* К вопросу об использовании памятников древнерус. письменности в старообрядческих полемических сочинениях 1-й четв. XVIII в. // *Обществ. сознание, книжность, лит-ра периода феодализма.* Новосиб., 1990.

С. 12–14). Рукопись И. была обнаружена в Новоиерусалимском монастыре и введена в научный оборот К. Ф. *Калайдовичем* и П. М. *Строевым* в 1817 г., во время их археографических поездок по подмосковным обителям; в 1834 г. передана в Синодальную б-ку, в составе к-рой поступила в ОР ГИМ. В 1978–1981 гг. в связи с подготовкой факсимильного издания кодекса 1073 г. был отреставрирован.

И. как литературный памятник. Болг. оригинал И. относится к жанру антологий. Греч. источники И. наиболее подробно рассмотрены в монографии М. В. Бибикова (*Бибиков.* 1996), где собраны сведения о 22 греческих рукописях X–XVI вв., сходных по тексту (вопросо-ответы Анастасия Синаита) и восходящих к кодексу, который послужил архетипом древнеболг. перевода. Из древнейших к И. наиболее близки греч. рукописи X в. Paris. Coislin. 120 и Vat. gr. 423.

Основную часть содержания И. (ок. 3/4 объема) составляет эротопокритическое (вопросо-ответное) сочинение с именем Анастасия Синаита в заглавии. (Мнения исследователей по поводу личности автора расходятся; см.: *Анастасий Синаит*, прип.; КМЕ. Т. 2. С. 50–51). Окончательное оформление и редактирование сочинения было завершено в IX в., когда в текст были включены статьи, отвечающие интересам времени (напр., в защиту иконопочитания). В совокупности материал представляет собой свод кратких толкований с ответами на широкий круг вопросов, к-рые могли возникнуть у мирянина при чтении Свящ. Писания и(или) по различным житейским проблемам.

В начале И. помещалась Похвала царю Симеону (сохранившаяся далеко не во всех списках). Далее следуют ряд статей по тринитарным вопросам и статья о Вселенских Соборах. Между 2 частями И. находятся извлечения из Слов свт. Григория Богослова. После вопросо-ответов Анастасия Синаита помещены 2 трактата: философский *Феодора Раифского* и Георгия *Хировоска* «О образах» (исключенный из ряда списков И.). Последний труд является одним из немногих в средневековых слав. лит-рах произведений, посвященных проблемам поэтики. Далее следуют статьи о сущности Бога и Св. Троицы, включая «Вопросы

и ответы» святителей Григория Богослова и Василия Великого. За ними помещены тексты хронологического характера: об исчислениях дат важнейших событий библейской истории и о наименованиях месяцев у различных народов. Заключительный блок составляют Десять заповедей, индекс отреченных книг, имена пророков и апостолов и краткие сведения о них. Как дополнение после Похвалы помещен «Летописец вскорее» патриарха Никифора.

Энциклопедический характер (речь идет об объеме и о принципе расположения материала) и структура сборника нашли отражение в его заглавии: «Сбор от мног отец, толкования о неразумных словесех, в Евангелии, и в Апостоле, и в иных книгах, вкратце сложена на память и на готов ответ». Сборник разделен на 428 статей, которые можно отнести к 2 типам. Первый тип составляют вопросы, к-рые могут возникнуть при усвоении этических принципов христианства, особенно при сравнении их с житейской повседневностью, а также о смысле нек-рых обрядов. В статьях второго типа разъясняются отдельные библейские тексты, сообщаются подробности, отсутствующие в этих текстах, истолковываются неясные или противоречивые места в них. Индекс отреченных книг (содержащий 25 названий и приписываемый обычно Исидору) является древнейшим в слав. лит. традиции.

Благодаря И. слав. читатель знакомился с многочисленными (35) именами визант. авторов — преимущественно выдающихся представителей патристики — от древнейшего периода апологетики до конца святоотеческого периода. Наряду с сочинениями отцов Церкви, уже знакомых новообращенным христианам по др. переводам, в И. включены фрагменты сочинений менее известных авторов: *Климента Александрийского*, еп. Лионского, мч. *Иустина Философа*, прп. *Исидора Пелусиота*, *Феодорита*, еп. Кирского, свт. *Епифания Кипрского*, свт. *Диодоха*, еп. Фотийского, Олимпиодора, св. *Максима Исповедника* и др. Через посредство И. в слав. лит-ры вошли имена авторов, признанных правосл. Церковью еретиками, чьи сочинения позднее исчезли из книжного репертуара, — *Оригена*, *Евсевия Кесарийского*, *Севира*, патриарха Антиохийского.

Перевод греческого памятника имел прежде всего просветительную цель. В эпоху, когда И. переводился в Болгарии, и позднее, когда он получил известность на Ру-



Отцы Церкви.
Миниатура из Изборника 1073 г.
(ГИМ. Син. № 1043(31-д). Л. 3)

си, его статьи выполняли важную идеологическую и общественную функцию, способствуя преодолению языческого мировоззрения и утверждению христ. взглядов. Кроме того, перевод столь разнообразных сочинений оказывал влияние на развитие лит. языка в Болгарии, на Руси и в Сербии.

Рукописная традиция И. XI–XVIII вв. обширна. На Руси памятник получил известность между кон. X в. и нач. 70-х гг. XI в., возможно непосредственно в эпоху принятия христианства. Список 1073 г. выполнен, вероятнее всего, с экземпляра царской преславской б-ки, предположительно принесенной в Киев на рубеже X и XI вв. (см.: *Алексеев А. А.* Текстология слав. Библии. СПб., 1999. С. 139–140). Широкое распространение памятника в русской книжности XV–XVI вв. уместно соотносить с феноменом обращения к «своей античности» (ср.: *Лихачев Д. С.* Развитие рус. лит-ры X–XVII вв.: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 113–120). Серб. рукописная традиция И. связана в первую очередь с афонским *Хиландаром*, сохранившим на протяжении средневековья и раннего Нового времени наибольшее число южнослав. переводных и оригинальных памятников. В лит-ре перечислены 27 относительно пол-

ных списков памятника (24 восточнославянских и 3 сербских) без старообрядческих копий XIX в. Помимо 24 списков, описанных К. М. Куевым в последнем наборном издании И. (Симеонов сб. 1991. Т. 1. С. 36–96; см. также: *Творогов*. 1987. С. 194–195), к рукописной традиции И. относятся вильнюсские пергаменные отрывки (БАН Литвы. Ф. 19. № 19/2, 19/3) кон. XIV (?) — нач. XV в. (*Турилов А. А.* Новый список Изборника Симеона—Святослава: К атрибуции двух фрагментов в сборнике пергаменных отрывков ЦНБ АН Литвы // *Palaeobulgarica*. 1997. № 2. С. 5–11), обширные выписки с измененным порядком статей, сопровождающие новгородский список «Пчелы» 1-й четв. XV в. (РГАДА. Ф. 181. Оп. 1. № 370. Л. 138 об.— 177; Каталог слав.-рус. рукописных книг XV в., хранящихся в РГАДА. М., 2000. С. 208–214. № 79), и западнорус. список кон. XVI — нач. XVII в., № 223 из б-ки Зографского мон-ря на Афоне (*Ралева Ц.* Зографский список Сборника царя Симеона // *Palaeobulgarica*. 1993. № 4. С. 22–58). Ряд статей И. сопровождает также один из древнейших рус. списков ветхозаветных книг — РГБ. Троиц. № 2, кон. XIV — нач. XV в. (СКСРК, XIV. Вып. 1. С. 175. № 65). При этом рукописную традицию И. на сегодняшний день нельзя считать полностью выявленной. В дальнейшем возможны находки (или атрибуции) новых (прежде всего восточнославянских) списков И. (преимущественно XVI–XVII вв. и более поздних), в особенности не содержащих начала и Похвалы заказчику.

Как образец и модель (и отчасти источник) И. оказал влияние на формирование Изборника 1076 г. и *Изборника XIII в.* Не позднее 1-й пол. XV в. И. послужил одним из источников типологически близкой к нему версии (тип 3 по классификации М. С. Крутовой) сб. «Златая цепь» (см.: Методическое пособие по описанию славянорус. рукописей, хранящихся в СССР. Новосибир., 1990. Вып. 5. Ч. 1: «Златая цепь» / Сост. и авт. ст.: М. С. Крутова. С. 17–24, 41).

Изд.: Изборник вел. кн. Святослава Ярославича 1073 г. / ОЛДП. СПб., 1880 [фототип. изд.]; Изборник Святослава 1073 г. М., 1983. [Ч. 1]; Факс. изд.: [Ч. 2]; Науч. аппарат: Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.). София, 1991. Т. 1 [Исслед. и текст]; Т. 2 [Указ.].

Лит.: *Шевырев С. П.* Поездка в Кирилло-Белозерский мон-рь в вакационные дни в 1847 г.

М., 1850. Ч. 2. С. 30–32; *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 365–405; *Розов Н. Н.* Старейший болгарский «Изборник» и его рус. рукописная традиция // ИзвОЛЯ. 1969. Т. 28. Вып. 1. С. 75–78; *он же*. О датировке и локализации Кирилло-Белозерского списка Изборника царя Симеона // Русско-болг. связи в области книжного дела. М., 1981. С. 22–35; *Лазарев В. Н.* Групповой портрет семейства Святослава // *Он же*. Рус. средневековая живопись. М., 1970. С. 39–40; *Протасьева Т. Н.* Византийский орнамент // ДРИ: Рукописная книга. 1974. Сб. 2. С. 206–208; История на българското изобразително изкуство: Албум. София, 1976. Т. 1. С. 113–116; Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977; *Кувев К.* Бележки за съчинението на Георги Хировоск Перт тропол в старославянските литератури // Старобългарска литература. София, 1977. Т. 2. С. 46–47; *он же*. Съдбата на старобългарската ръкописна книга през вековете. София, 1986. С. 17–18; *Добрев И.* Редът на зодиакалните знаци в Изборника от 1073 г. // Старобългарска лит-ра. София, 1979. Кн. 5. С. 101–106; *Лёвошкин И. В.* Изборник Святослава и его слав. протограф // Там же. 1980. Кн. 8. С. 46–49; *он же*. Новый список Изборника Святослава 1073 г. // ИКНО, 1980. М., 1981. С. 7–11; *он же*. Изборник Святослава и рус. сборники XV–XVII вв. // ТОДРЛ. 1985. Т. 40. С. 373–378; *Джурова А.* 1000 години българска ръкописна книга: Орнамент и миниатюра. София, 1981. С. 24–25; *Sevcenko I.* Remarks on the Diffusion of Byzantine Scientific and Pseudo-Scientific Literature among the Orthodox Slavs // SEER. 1981. Vol. 59. P. 321–345; *Быкова Г. З.* Технично-технологические особенности рукописи Изборника 1073 г. // ДРИ: Рукописная книга. 1983. Сб. 3. С. 101–108; *Костюхина Л. М., Шульгина Э. В.* Изборник 1073 г.: Палеогр. анализ и реконструкция рукописи // Там же. С. 90–100; *Наумова М. М.* Пигменты миниатюр Изборника 1073 г. // Там же. С. 109–112; *Подобедова О. И.* Еще один аспект изучения миниатюр Изборника Святослава // Там же. С. 75–89; *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сб. К., 1983; *Lunt H.* On the Izbornik of 1073 // HUS. 1983. Vol. 7. P. 359–376; *Камчатнов А. М.* Текстологический анализ списков Изборника Святослава 1073 г. // Древнерус. лит-ра: Источниковедение. Л., 1984. С. 5–19; *он же*. Философская терминология Изборника Святослава 1073 г. и ее перевод // Древнерус. лит. язык в его отношении к старославянскому. М., 1987. С. 67–73; *Пуцко В. Г.* Знаки зодиака на полях Изборника 1073 г. // Palaeobulgarica. 1984. № 2. С. 65–77; *он же*. Эмалевый стиль в худож. оформлении киевских рукописей XI в. // КИДР: XI–XVI вв. 1991. С. 37–40; СКСРК, XI–XIII. С. 36–40. № 4 [Библиогр.]; *Владимирова Л. А.* О некоторых языковых особенностях в Изборнике Святослава 1073 г. // Древнерус. лит. язык в его отношении к старославянскому. М., 1987. С. 62–67; *Жуковская Л. П.* Загадки записи Изборника Святослава 1073 г. // Там же. С. 45–62; *Пентковский А. М.* Календарные понятия в Изборнике Святослава 1073 г. и их наименования // Там же. С. 73–77; *Творогов О. В.* Изборник 1073 г. // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 194–196 [Библиогр.]; *Димитров П.* Изборниците на цар Симеон // Литературна мисъл. 1990. № 7. С. 3–16 (то же: Die slavische Sprachen. 1990. Vol. 21. S. 17–39); *он же*. Културен хоризонт на цар Симеон // Изборници // Преслав. Шумен, 1993. Т. 4. С. 207–216; *Мусакова Е.* Редът на зодиакалните знаци в Симеоновия сб. (Святославов пренес от 1073 г.): Опыт за

реконструкция // Palaeobulgarica. 1992. № 2. С. 123–132; *Бибиков М. В.* Визант. прототип древнейшей слав. книги: Изборник Святослава 1073 г. М., 1996; КМЕ. Т. 2. С. 50–56 [Библиогр.]; *Пиотровская Е. К.* Визант. хроники IX в. и их отражение в памятниках слав.-рус. письменности: «Летописец вскоре» К-польского патри. Никифора. СПб., 1998. (ПИС; 97); *Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переписчиков древнерус. пергаменных кодексов XI–XIV вв. М., 2000. С. 19–29. № 8–11; *Тальченко М. Г.* Книжная культура. Книгописание. Надписи на иконах Др. Руси: Избр. работы. М.: СПб., 2001. С. 99–108, 391 (26); *Преображенский А. С.* Ктиторские портреты средневеков. Руси и их воздействие на рус. иконографию (XI–XV вв.): АКД. М., 2004. С. 12–16; История рус. искусства: В 22 т. / Отв. ред.: А. И. Комеч. М., 2007. Т. 1. С. 438–452, 541–544; *Потова О. С.* Миниатюры Изборника Святослава 1073 г. и визант. искусство 3-й четв. XI в. // От Царьграда до Белого моря: Сб. ст. по средневеков. иск-ву в честь Э. С. Смирновой. М., 2007. С. 405–440; *Смирнова Э. С.* Фронтисписы рус. рукописей XI–XV вв. в виде храмов и их связь с особенностями рус. иконографии // Хризограф: Сб. ст. 2009. Вып. 3 (в печати).

К. Иванова, А. А. Турилово

ИЗБОРНИК 1076 г. [неточно — Изборник Святослава 1076 г.] (РНБ. Эрм. № 20), четый сборник древнерусского происхождения, 3-я по древности датированная слав. рукопись, памятник болгарско-русских культурных связей древнейшего периода, важный источник по истории древнеболг. и древнерус. переводной лит-ры, старослав. и древнерус. языков. Пергаменный кодекс из 277 листов размером 16×12 см написан в Киеве в правление вел. кн. *Святослава (Николая) Ярославича* (после 22 марта 1073 — 27 дек. 1076) «из мног книг княжьих» 2 писцами: «грешным Иоанном», оставившим запись на л. 275 об.—276, и безымянным, к-рый переписал л. 228 об.—236, 243 об.—259 об. и выполнил киноварью малые инициалы в начале разделов. Писцы И. принадлежали либо к разным орфографическим школам, либо следовали разным установкам: Иоанн более близок к болгарским нормам X–XI вв. (в частности, нередко употребляет диграф «шт» в значении «щ»), 2-й писец использует русифицированную орфографию. Писцами, по всей видимости, выполнены 3 киноварные заставки, концовки и крупные инициалы старовизант. стиля. Небольшие размеры и скромное оформление И. свидетельствуют, что рукопись, вероятно, не предназначалась для княжеской (хотя существует версия о том, что книга могла писаться для кн. Святослава в каче-

стве походной), епархиальной (митрополичьей) или монастырской б-к, но была переписана для личного пользования.

В лит-ре дискуссионным остается вопрос о тождестве соименных писцов И. и *Изборника 1073 г.*, однако более вероятно, что это разные люди (Изборник 1076 г. 1965. С. 30–31). Гипотеза У. Р. Федерера о том, что «выходная» запись И. представляет собой соединенные 2 записей — писца болг. протографа нач. X в. («грешного Иоанна») и киевского писца сохранившегося кодекса (*Veder*. 1980), нуждается в дополнительном обосновании. Текст И. во мн. местах от длительного использования затерт и грубо наведен с изменением рисунка букв в кон. XIV — нач. XV в. очевидно тогда же, когда рукопись была переплетена заново. В XVIII в. кодекс принадлежал кн. М. М. *Щербатову*, в 1791 г. был куплен имп. *Екатериной II Алексеевной* в составе его б-ки для Эрмитажа, вместе с собранием к-рого в 1852 г. поступил в имп. Публичную б-ку. Рукопись была реставрирована в 1963–1969 гг. в связи с изданием памятника.

И. содержит 37 статей учительного характера, посвященных преимущественно нравственно-этическим и житейским вопросам. В их число входят «Стословец», приписываемый К-польскому патриарху *Геннадию I*, «Слово некоего калугера о почитании книжном», извлечения из сочинений прп. *Анастасия Синаита*, святителей *Афанасия I Александрийского*, *Василия Великого*, *Иоанна Златоуста*, прп. *Иоанна Лествичника* и др. Включены в него и фрагменты библейских книг (из Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, и Посланий ап. Павла) и Житий святых Ксенофонта, мч. Нифонта Константинопольского («Слово о милостивом Созомене»), Синклитики, прп. Феодоры (из 2 последних заимствованы эпизоды дидактического характера) и ряд др. сочинений и выписок из них, в частности из «Протопатерика Скалигера» — болг. компиляции X в., включающей извлечения из «Лествицы» и Скитского и Египетского краткого патериков.

Греч. оригинал И. как единого целого не установлен, среди исследователей преобладает мнение, что сборник составлен на слав. почве из отобранных и отредактированных греч. текстов. Греч. оригинал «Стословца» невыявлен, перевод, по



мнению М. Н. Сперанского, был осуществлен в X в. в Болгарии. Характерную особенность И. составляют псевдоэпиграфы, свидетельствующие о значительном отклонении (временном и генеалогическом) входящих в сборник текстов от греч. оригиналов. Так, компиляция из сочинений прп. Нила Синаита приписана здесь Исихию, пресв. Иерусалимскому, а выборки из бесед святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого даны с именами соответственно св. Георгия и прор. Иоиля и т. д. Ряд статей И. находит соответствие в Изборнике 1073 г., однако предполагается, что они не заимствованы составителем непосредственно из последнего, а восходят к его источнику (см.: Копреева. 1980). В состав И. входит и ряд не идентифицированных до сих пор текстов, часть к-рых имеет, возможно, слав. происхождение. Атрибуции составляющих частей И. посвящены работы мн. отечественных и зарубежных исследователей XIX–XX вв., начиная с А. Х. Востокова.

И. открывается «Словом некоего калугера о чтении книг», принадлежащим, вероятно, перу слав. автора (гипотеза Б. С. Ангелова о том, что им мог быть болг. книжник рубежа IX и X вв. Григорий (прото)пресвитер (Ангелов Б. Ст. Към въпроса за книжовно дело на презвитер Григорий Мних // Старобългарска литература. София. 1978. Кн. 3. С. 48–55) основана преимущественно на том, что в составе «Измарагда» авторство «Слова некоего калугера...» приписывается Григорию, папе Римскому; гипотеза нуждается в дополнительном обосновании). Основная идея сочинения — о пользе чтения книг — соответствует интересам новообращенного общества, для к-рого (идет ли речь о Болгарии IX–X вв. или же о Руси X–XI вв.) авторитет письменного слова был огромен.

В отечественной научной лит-ре вплоть до кон. XX в. преобладало мнение о составлении И. на Руси частично из переводов, сделанных восточнослав. книжниками. Однако исследования последних десятилетий, выполненные И. И. Шевченко, Федером и Д. М. Буланиным, к-рые нашли следы источника различных частей И. («Княжьего изборника») в южнослав. рукописях XIV–XVI вв., показали, что сборник 1076 г. скорее представляет собой отредактированный рус. список с рукописи, составленной в Болга-

рии в X в. на основании готовых переводов. На Руси тексты, вошедшие в И., подверглись стилистической и языковой правке. «Составитель Изборника желал, по-видимому, приспособить перерабатываемый им текст к потребностям и вкусам своих читателей из среды светской части тогдашнего киевского общества. В результате этого стремления и возникает... лишение текста монашеской ригористичности» и приближение языка «к речи тогдашних вост. славян... производятся не только фонетические и морфологические замены, но и подстановка лексики» (Мещерский. 1976. С. 35).

Позднее статьи И. были включены рус. книжниками в саратовскую редакцию «Златотруя», представленную списком 3-й четв. XV в. (ОР НБ Саратовского гос. ун-та. № 45. Л. 247–253, 254 об. — 286 об., 291 об. — 298 об., 302 об. — 317, 319–320 об., 323–325 об., 341 об. — 342). Влияние И. (либо его источника) обнаруживается в «Молении» Даниила Заточника и в «Измарагде» («Слово о чтении книг»). Большую близость к версии «Премудрости Иисуса, сына Сирахова», помещенной в И., представляют фрагменты этого текста, использованные в нач. XVI в. в Западнорусской митрополии для расширения учительной части Пролога (см.: Чистякова М. В. Текстология вильнюсских рукописных Прологов: Сент. — нояб. Вильнюс, 2008. С. 276).

Изд.: Изборник 1076 г. / Изд. подгот.: В. С. Голышенко и др. М., 1965; Къняжии изборникъ за възпитание на напартикина / Изд. от У. Р. Федер. Вел. Търново, 2008. Т. 1, 2; Изборник 1076 г. / Отв. ред.: А. М. Молдован (в печати).

Лит.: *Sevcenko I.* On Some Sources of Prince Svyatoslav's Izbornik of the Year 1076 // *Orbis scriptus: D. Tschizhevsky zum 70. Geburtstag.* Münch., 1966. S. 723–738; *Мещерский Н. А.* О некоторых источниках «Изборника 1076 г.» в связи с вопросом о происхождении их переводов // *Культурное наследие Др. Руси: Истоки, становление, традиции.* М., 1976. С. 34–38; *он же.* Взаимоотношения Изборника 1073 г. с Изборником 1076 г. // *Изборник Святослава 1073 г.:* Сб. ст. М., 1977. С. 90–99; *Розов Н. Н.* Изборник 1076 г. как памятник истории рус. книги // *ИзвОЛЯ.* 1976. Т. 35. Вып. 6. С. 545–554; *он же.* Книга Др. Руси XI–XIV вв. М., 1977. С. 23–33, 99, 110; *Щенкина М. В.* Изборник 1076 г. // *Рус. речь.* 1976. № 6. С. 98–106; *Veder W. R.* Welche Patetica Lagen von 1976 in slawischer Übersetzung vor? // *Slovo.* Zagreb, 1978. Br. 28. S. 25–34; *idem.* Der «Sündige Johannes» und das Russisch des 11. Jh. // *Studies in Slavic and General Linguistics.* Amst., 1980. Vol. 1. P. 433–437; *он же (Федер В.).* Мелецкий сборник и история древнеболг. лит-ры // *Palaeobulgarica.* 1982. N 3. С. 157–158; *Велчева Б.* Изборникът от 1076 г. като източник на данни за историята на болг.

език // *Старобълг. лит-ра.* София, 1979. Кн. 5. С. 97–100; *Жекова Л.* За правописа на двамата преписвачи в Изборника от 1076 г. // *Там же.* С. 107–109; *Копреева Т. Н.* Из истории болгаро-рус. книжных связей: К истории взаимосвязи текстов Изборника 1073 г. и 1076 г. // *Palaeobulgarica.* 1980. N 1. С. 39–47; *она же.* Немеркнущий свет: Из истории книжных связей Болгарии и России XI — нач. XIX в. Вел. Търново, 1996. С. 48–132; *СКСРК, XI–XIII.* С. 41–43 [Библиогр.]; *Дьячок М. Т.* О месте и времени первого слав. перевода «Наставления» Агапита // *Памятники лит-ры и обществ. мысли эпохи феодализма.* Новосибир., 1985. С. 5–13; *Творогов О. В.* Изборник 1076 г. // *СККДР.* 1987. Вып. 1. С. 196–198 [Библиогр.]; *Кусков В. В.* Поэтическая фразеология «Изборника» 1076 г. // *ГДРЛ.* 1989. Сб. 1. С. 52–75; *Булашпн Д. М.* Неизвестный источник Изборника 1076 г. // *ТОДРЛ.* 1990. Т. 44. С. 161–178; *он же.* Античные традиции в древнерус. лит-ре XI–XVI вв. Мюнхен, 1991. С. 114–118, 128–130, 284–286; *Лихачев Д. С.* Назначение Изборника 1076 г. // *ТОДРЛ.* 1990. Т. 44. С. 179–184; *СгБЛ.* С. 185–186; *КМЕ.* Т. 2. С. 56–59 [Библиогр.]; *Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переписчиков древнерус. пергаменных кодексов XI–XIV вв. М., 2000. С. 29–31. № 12 [Библиогр.].

А. А. Турилов

ИЗБОРНИК XIII В. [Толстовский сборник толкований XIII в.] (РНБ. Q.п.1.18), пергаменный кодекс древнерусского извода, написанный не позднее сер. XIII в. В 1830 г. поступил в имп. Публичную библиотеку из собрания Ф. А. Толстого. Рукопись состоит из 196 листов размером 19,5×15,5 см, украшена полихромной заставкой (к наст. времени почти полностью стершейся) и киншварными инициалами в старовизант. стиле. Самоназвание И. («Книги, нарицаемые Изборник и от мног отецъ тълкованы») представляет собой парафраз заглавия *Изборника 1073 г.*, послужившего образцом и одним из источников рукописи XIII в. Многие тексты, входящие в И., — в частности, прошедшие через посредство *Палеи Толковой* фрагменты Пространного жития равноап. Кирилла (Константина) Философа (пространная редакция толкования надписи на чаше Соломона и фрагмент полемики с иудеями в Хазарии), толкования митр. *Никиты Ираклийского* на Слова свт. Григория Богослова, Беседы свт. *Григория I Великого* на Евангелие, словари — являются древнейшими или одними из самых ранних фрагментов соответствующих сочинений в рус. (или вообще в славянской) рукописной традиции.

Рукопись начинается полным толковым текстом апокрифического «Сна царя Иоаса», нередко сопровождающего в русской рукописной традиции (начиная со старшего





пергаменного списка РГБ. ОИДР. № 171, 2-я пол. XIII в.) древнерусский толковый перевод Книги Песни Песней. Около 1/3 рукописи И. (листы 64 об.— 124) занимают выборки из Псалтири с толкованиями Псевдо-Афанасия Александрийского (пресв. *Исихия Иерусалимского*). При составлении И. также были использованы толкования на Книгу Екклесиаста, Евангелие Толковое архиеп. *Феофилакта Болгарского* (Евангелие от Матфея), и Толковый Апостол (все в древнейшем, вероятно древнерусском, переводе). Наличие в И. последних указанных переводов, а также толкований митр. Никиты Ираклийского позволяет связать создание этого сборника с Русью XII в. В И. включены также антииудейский полемический текст «Речи к жидовину о вочеловечении Сына Божия», извлечения из бесед свт. *Иоанна Златоуста* на Евангелие и на Апостол, отрывки из Бесед (гомиллий) свт. Григория Великого на Евангелие и ряд др. фрагментов сочинений толкового характера. Присутствуют в И. и лексикографические памятники — «А се имена жидовьская, русьскы толкована» и «О именах, глаголемых жидовьским языком, сказано».

В лит-ре обоснованно предполагается опосредованная (вероятно, на уровне протографа) связь И. с лит. творчеством митр. *Климента Смолятича*, к-рый в послании к пресв. Фоме использовал многие входящие в сборник тексты почти в таком же объеме. И. отразился в ряде русских компиляций толковых текстов XV—XVII вв. Из рукописей, прямо или опосредованно связанных с И., наибольший интерес представляет самая ранняя, до сих пор не исследованная «Книга Кааф» (переписана в 1414–1415 в Кашине; ГИМ. Муз. № 4034).

Изд.: *Wątróbska H.* The Izbornik of the XIII cent. (Cod. Leningrad, GPB, Q.p.I.18). Nijmegen, 1987. (Полата књигописна; 19/20).

Лит.: *Калайдович К. Ф.* Иоанн, экзарх Болгарский: Исслед., объясняющее историю слав. яз. и лит-ры IX и X ст. М., 1824. С. 193–195; *Лавровский П. А.* Описание семи рукописей С.-Петербургской Публ. б-ки // ЧОИДР. 1858. Кн. 4. Отд. 3. С. 17–24; *Никольский Н. К.* О лит. трудах митр. Климента Смолятича. СПб., 1892; *он же.* Речь тонкословия греческого: Рус.-греч. разговорники XV–XVI вв. СПб., 1896. Прил. 2. С. 69–77, 169–172; *Владимиров П. В.* Критико-библиогр. заметки об изданиях и исследованиях по рус. словесности за 1892 г. К., 1893. С. 2–13; *Мочульский В. Н.* Следы народной Библии в слав. и в древнерус. письменности. Од., 1893. С. 113–114, 134–143; *он же.*

Сон царя Иоаса // РФВ. 1897. Т. 37. С. 97–113; *Петров А. Н.* Апокрифическое пророчество царя Соломона о Христе, находящееся в пространном Житии св. Кирилла Философа, по списку XIII в. СПб., 1894. (ПДПИ; 104); *Истрин В. М.* К вопросу о «Сне царя Иоаса» // ЖМНП. 1898. Февр. С. 306–307; *Ковтун Л. С.* Рус. лексикография эпохи средневековья. М.; Л., 1963. С. 1–154, 398–399, 418–420; *Федер У. Р.* Меленкий сборник и история древнеболг. лит-ры // Старобългаристика. 1982. Год. 6. № 3. С. 154–165; СКСРК, XI–XIII. С. 278–279. № 309; *Турилов А. А.* Древнейшие отрывки пространного Жития Кирилла (Константина) Философа // Балканы в контексте Средиземноморья: Проблемы реконструкции языка и культуры: Тез. и предв. мат-лы к симпозиуму. М., 1986. С. 99–100; *Алексеев А. А.* К истории рус. переводческой школы XII в. // ТОДРЛ. 1988. Т. 41. С. 155, 157–158, 181, 182, 186–188; *он же.* Текстология слав. Библии. СПб., 1999. С. 40–41, 73, 76, 178–179; *Буланин Д. М.* Античные традиции в древнерус. лит-ре XI–XVI вв. Мюнхен, 1991. С. 157–158; *Wątróbska H.* Starosłowiański «Izbornik» XIII w. // Zeszyty naukowe Wydziału humanistycznego: Sławiśtyka. Gdańsk, 1992. № 6. С. 363–393; *Поньрко Н. В.* Эпистолярное наследие Др. Руси, XI–XIII вв. СПб., 1992. С. 98–101; *Бабицкая М. Б.* Источники Изборника XIII в. // Bsl. 1995. Т. 56. N 3. С. 631–635.

А. А. Турилов

ИЗБРАННЫЙ ПСАЛОМ [греч. ἐκλογή], подборка из стихов *Псалтири* и частично из *библейских песней*, предназначенная для исполнения после *полиелея* (т. е. после пения Пс 134 и 135) и прославляющая праздник или память святого.

Пение Пс 134 и 135 в качестве торжественного элемента праздничной *утрени* характерно для *Иерусалимского устава*. По южноитал. редакциям *Студийского устава*, в рамках к-рого нет приурочивания полиелея к праздничным дням, известна традиция пения в такие дни особых 3-псалмных последований, предварявших степенные антифоны и занимавших, т. о., место иерусалимского полиелея и И. п. Кроме того, к некоторым стихам этих псалмов могли присоединяться краткие гимнографические припевы, в чем-то подобные позднейшим величаниям (*Скабалланович*. Типикон. Вып. 1. С. 406). В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (к-польская редакция Студийского устава, испытавшая палестинское влияние) в праздничные дни назначается пение полиелея. Начиная с сер. XIII в. регулятором визант. богослужения становится Иерусалимский устав (неосавваитская редакция Студийского устава). К этому же времени относится составление *Никифором Влеммидом* цикла И. п. (1197–1272). И. п. заняли место 3-го псалма полиелея (которым в древ-

ности мог быть Пс 136 не только в подготовительный период перед Великим постом, но и в другие дни года). Цикл И. п. включает подборки на все *Господские* и *Богородичные праздники*, дни памяти *Иоанна Предтечи*, апостолов, мучеников, святителей, преподобных и бесплотных сил: каждый праздник прославляется в отдельном И. п., а святые — согласно чину их жития. К стихам И. п. припевалась «*Аллилуия*». Впосл. с ними стали соединять краткие гимнографические припевы. В греч. рукописях в XIII–XIV вв. особенные припевы назначаются для пения после стихов полиелея и И. п.; в составлении припевов принимал участие Иоанн Кукузель, но они не получили большого распространения. В совр. греч. богослужении припевы сохранились только в общем И. п. для Богородичных праздников, называемом «*Λόγον ἀγαθόν*» (*Слово благо* — Пс 44. 1), при использовании др. И. п. припевается «*Аллилуия*», в конце на «*Славу*» поют троичен (*Ρῆγας Γ. Τυτκόβ. Θεσσαλονίκη*, 1994. Σ. 79–80).

В богослужении Русской Церкви с нач. XV в. в качестве припевов к И. п. стали использоваться *величания*, составленные по образцу припевов к 17-й кафизме, на некоторые праздники могли петься И. п. с «*Аллилуия*» (напр., на праздники в честь праведных и преподобных жен тот же псалом, что и Иоанну Предтече — *Блаженъ мъжъ вои́са гда.*). Эти особенности зафиксированы в русских певч. рукописях XVII в. (см., напр., РНБ. Кир.-Бел. № 715/972). Во время исправления книг при патриархе Никоне в сер. XVII в. текст И. п. был значительно сокращен по сравнению с дониконовским вариантом, были внесены некоторые изменения, напр. И. п. Рождества (24 июня) и Усекновения главы (29 авг.) Иоанна Предтечи поменяли местами и т. д. В 1-м пореформенном издании Ирмология (М., 1657) была предпринята попытка ввести в России греч. практику пения «*Аллилуия*» после стихов И. п., но уже в следующих изданиях вместе с И. п. снова были помещены тексты величаний.

В Румынии с XV в. употребляются припевы, составленные мон. *Филофеем Святогорцем* (на слав. языке, в нач. XVIII в. переведены на румынский яз.), их текст отчасти совпадает со старыми греческими припевами на полиелее. И. п.





традиционно помещаются в Псалтири следованной, в Ирмологии.

Лит.: *Simidrea T.* Les «Pripela» du moine Philothée // *Romanoslavica*. Bucur., 1970. Т. 27. P. 183–225; *Тончева Е.* Новотворити славяно-свѣтци (преводни) творби на Йоан Кукузел: Полнелѣйни припеви от XV в. // Българско музикознание. София, 2000. № 2. С. 5–31; *Лукашевич А. А.* К вопросу о происхождении праздничных величаний в Русской Церкви // *ЕжБК*, 2004. С.166-170.

А. А. Лукашевич

ИЗВѢКОВ Георгий (Юрий), прот.— см. статьи *Георгий Яковлевич Извеков*, сщмч., *Духовная музыка*.

ИЗВЕРЖЕНИЕ ИЗ САНА [греч. καθάρσις], церковное наказание, налагаемое на клириков как за нарушение ими служебных обязанностей, так и за грехи, общие у клириков и мирян. Между наказаниями мирян и клириков за одни и те же грехи существует параллель: деяния, к-рые в отношении мирян влекут за собой отлучение от причащения на тот или иной срок (*епитимию*), в случае совершения их клириками караются И. и. с. При этом, однако, клирики не подлежат, подобно мирянам, отлучению от причащения, ибо в таком случае одно и то же преступление каралось бы дважды. 25-е Апостольское правило гласит: «Епископ, или пресвитер, или диакон, в блудодеянии, или в клятвopреступлении, или в татьбе обличенный, да будет извержен от священнаго чина, но да не будет отлучен от общения церковнаго. Ибо Писание глаголет: не отмстиши дважды за едино» (Наум 1. 9)» (см. также: Васил. 32, Трул. 4).

Но из общей нормы существуют и исключения, на к-рые указал патриарх *Феодор IV Вальсамон* в толковании на это правило: «Не говори, что слова: «не отмстиши дважды за едино» — относятся к каждому извергаемому за что бы то ни было. Ибо удостаиваемые священства по ходатайству властей или за деньги — и извергаются и отлучаются, как говорят 29-е и 30-е Апостольские правила. Но говори, что слова сии относятся только к извергаемым за преступления, указанные в настоящем правиле, и за другие подобные» (Правила ап. с толк. С. 57).

Согласно Ап. 29, «аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, деньгами сие достоинство получит, да будет извержен и он, и поставивший,

и от общения совсем да отсечется, яко Симон Волхв мною Петром». Те же санкции предусматриваются в канонических посланиях К-польских патриархов св. Геннадия и св. Тарасия, в к-рых речь идет о симонии. От симонии в собственном смысле слова следует, однако, отличать известную из церковной истории практику, когда в разные времена условием рукоположения считалось внесение пошлыны в казну *архиерейского дома*. Подобная практика, очевидно предосудительная, вызывала подчас обвинения в симонии, но в строгом смысле слова о симонии здесь речь идти не должна, т. к. само решение о рукоположении не мотивируется размером пошлыны, к-рой устанавливается одинаковым для всех кандидатов на данную степень. Такой вывод вытекает из церковно-судебной практики прошлого.

По Ап. 30, «аще который епископ, мирских начальников употребив, чрез них получит епископскую в церкви власть: да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним». Согласно толкованию патриарха *Феодора Вальсамона*, это правило в равной мере распространяется на пресвитеров, диаконов, иподиаконов и чтецов симониатов; т. о., он относит данную норму и к симониатам, получившим за мзду церковнослужительские степени (Правила ап. с толк. С. 65). Вместе с тем Ап. 30 не распространяется на случаи санкционирования поставления на священные степени гражданской властью. Оно действует лишь в отношении интриганов и карьеристов, ищущих содействия «мирских начальников» в стремлении добиться посвящения в высшие степени.

Внимательный анализ содержания 29-го и 30-го Апостольских правил, учет особенностей преступлений, караемых по этим канонам, убеждает в том, что, в сущности, в них нет противоречия с принципом «не отмстиши дважды за едино». Получение сана за мзду или через вмешательство мирских начальников есть незаконное похищение сана, поэтому одно только И. и. с. было бы не наказанием, а лишь констатацией того, что преступник-симонист был поставлен незаконно. Настоящее же наказание состоит в применении к нему за это преступление той кары, которая налагается на мирянина, каким он в сущности и оставался.

И. и. с. во всех случаях является полным лишением всех прав, связанных с принадлежностью к клиру, иными словами — низведением в состоящие мирян; не существует церковного наказания, к-рос бы заключалось в низведении с высшей степени священства на низшую, напр. епископа в пресвитера, пресвитера — в диакона. Этот принцип распространяется и на церковнослужительские степени, так что не может ни диакон быть низложен в иподиакона, ни иподиакон — в чтеца; иное дело, когда изверженные из сана клирики могут занимать церковнослужительские должности иподиаконов или мирян, но уже в качестве мирян, каковы должности в РПЦ и занимают по большей части миряне — лица, не имющие посвящения в соответствующие степени. Изверженные из сана сохраняют все права мирян, включая и право причащаться Св. Таин, какой бы ни была тяжесть содеянных ими грехов, за исключением симонии и получения сана посредством вмешательства «мирских начальников».

Особые обстоятельства возникают в связи с отпадением клириков от Церкви в неверие или инаковерие, а также с уклонением их в ересь или расколы. По 73-му прав. Василия Великого, уклонившиеся в ересь или отпадшие от христ. веры извергаются из сана. И. и. с. при этом сопровождается и констатацией невозможности церковного общения, тем более в таинстве *Евхаристии*, это связано с общим принципом недопустимости канонического общения с еретиками и раскольниками, но отлучение от общения само по себе не представляет в этой ситуации дополнительного наказания, поскольку изверженный из сана за отпадение от Церкви в ересь или раскол в случае покаяния и возвращения в лоно Церкви беспрепятственно приемлется в церковное общение.

В соответствии с 13, 14 и 15-м правилами Двукратного Собора И. и. с. подлежат клирики, не возносящие за богослужением имя своего епископа («таковой да подвергнется извержению, и да лишится всякия священнической чести» — прав. 13), а епископы — имя своего кириарха (первого епископа — патриарха или митрополита; в эпоху Вселенских Соборов епископы, как правило, зависели не прямо от патриархов, но от митрополитов, которые в свою очередь





находились в юрисдикции патриархов), и т. о. «учиняющие раскол». Из 13-го прав. явствует, что никакие обвинения против законного епископа, пока они не доказаны в судебном порядке и не повлекли за собой «совершенного осуждения его», — в данном случае это следует понимать как И. и. с. или, по меньшей мере, запрещение в служении, — не могут быть поводом для разрыва с ним канонического общения и выхода из повиновения ему. 15-е прав. делает исключительно важное разъяснение, касающееся возможных случаев впадения предстоятелей в ересь: «...отделяющиеся от общения с предстоятелем, ради некия ереси, осужденныя святыми соборами или отцами, когда, то есть, он проповедует ересь всенародно, и учит оной открыто в церкви, таковые аще и оградят себя от общения с глаголемым епископом, прежде соборного рассмотрения, не токмо не подлежат положенной правилами спитимии, но и достойны чести, подобающей православным. Ибо они осудили не епископов, а лжеепископов и лжеучителей, и не расколом пресекали единство церкви, но потщились охранити церковь от расколов и разделений». Право, и даже обязанность, порвать каноническое общение с епископом, впадшим в ересь, правило ограничивает 2 условиями: во-первых, ересь в этом случае должна быть известной и соборно уже осужденной, во-вторых, проповедование ереси епископом, с которым надлежит порвать общение, является публичным. Ошибочное или даже еретическое мнение, высказанное епископом в частном порядке, не может давать пресвитеру или низшему архиерею основание для прекращения возношения его имени за богослужением. Если же публично проповедуемое епископом еретическое учение является новым и Соборами еще не осуждено, то для прекращения общения с епископом надлежит дождаться соборного осуждения этого учения и самого лжеучителя. До тех же пор разрыв общения с ним остается, согласно 15-му прав., незаконным и влекущим за собой И. и. с., даже если бы прекративший возношение имени оказался прав в своих подозрениях и последующий соборный суд их подтвердил.

И. и. с. клириков соотносится с препятствиями к посвящению. Обще

правило таково: все, что служит препятствием со стороны кандидата для рукоположения в клир, возбраняется и уже посвященному священнослужителю или церковнослужителю. Грехи, к-рые, если они совершены мирянином, влекут за собой отлучение от причащения и составляют препятствие к посвящению, в случае совершения их клириками караются И. и. с. Т. о., по св. канонам И. и. с. налагается за те преступления, за к-рые миряне подвергаются отлучению от Св. Таин. Кроме того, священнослужитель извергается из сана не только за убийство, хотя бы и невольное или совершенное в состоянии самозащиты (по Ап. 66: «Аще кто из клира в сваре кого ударит, и единым ударением убьет: да будет извержен за предерзость свою»), но и за избивание, даже и лица виновного. Клирикам возбраняется поднимать руку на человека: 27-е Апостольское правило гласит: «Повелеваем епископа, или пресвитера, или диакона, бьющаго верных согрешающих, или неверных обидевших, и чрез сие устрашати хотящаго, извергати от священнаго чина. Ибо Господь отнюдь нас сему не учил: напротив того, сам быв ударяем, не наносил ударов, укоряем, не укорял взаимно, страдая, не угрожал (1Петр 2. 23)». И. и. с. подлежат также священнослужители, нарушившие 7-ю заповедь Божию: виновные в блуде, прелюбодеянии, противоестественных грехах (Ап. 25; Васил. 3, 32, 51, 70). Причем подобные грехи, будь то блуд, убийство, хотя бы и невольное, а также воровство, влекут за собой, согласно канонам, И. и. с., даже если они совершены однократно.

Поскольку клирики должны быть высококравственными людьми, они извергаются из сана в случае несправедливого пьянства, увлечения азартными играми: «Епископ, или пресвитер, или дьякон, игре и пьянству преданный, или да престанет, или да будет извержен» (Ап. 42), «иподиакон, или чтец, или певец, подобное творящий, или да престанет, или да будет отлучен» (Ап. 43), но в данном случае речь идет не об однократно совершенном грехопадении, а о греховой страсти, от к-рой не хочет или не может избавиться виновный клирик.

Высокие требования предъявляются к семейной жизни клириков. Брак клириков должен быть строго моногамным. Второй брак вдовым

священнослужителям и церковнослужителям, а также вступление в брак целибатным и монашествующим священнослужителям и посвященным иподиаконам запрещены под угрозой И. и. с. Извергаются из сана и лица, вступившие после *хиротонии* в брак. 10-е прав. Анкирского Собора (314) дозволило диаконам вступать в брак и после хиротонии, но при условии, чтобы о таком намерении было объявлено епископу перед рукоположением, однако уже 6-е прав. Трулльского Собора (691–692) строго запретило брак не только диаконам, но и иподиаконам после поставления. *Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*, опираясь на апостольские наставления о высоте священного служения (1 Тим. 3. 2, 12; Тит. 1. 6) и на канонические правила (Трул. 3 и др.), вынес определение, в котором подтвердил недопустимость 2-го брака для вдовых и разведенных священнослужителей (Собор, 1918. Определения. Вып. 4. С. 46).

Из жизни духовных лиц должно быть устранено все, что может соблазнить паству. 62-е прав. Трулльского Собора запрещало духовным лицам под угрозой И. и. с., равно как и мирянам под угрозой отлучения, участие в празднествах, связанных с языческими обрядами, переодеванием мужчин в жен. одежды и женщин — в мужские, надеванием масок. Согласно 24-му прав. Трулльского Собора, «никому из числящихся в священном чине, ни монаху, не позволяется ходити на конския ристалища, или присутствовать на позорищных играх. И аще кто из клира зван будет на брак: то при появлении игр, служащих к обольщению, да встанет, и тотчас да удалится: ибо так повелевает нам учение отец наших. Аще же кто обличен будет в сем: или да престанет, или да будет извержен». Предусудительно для клирика и посещение корчемниц: «Аще кто из клира в корчемнице ядуший усмотрен будет, да отлучится, кроме случая, когда на пути по нужде в гостинице отдыхает» (Ап. 54).

Мн. занятия и профессии несовместимы со священнослужением. Согласно канонам, клирикам под угрозой И. и. с. запрещается исполнение гос. должностей и военная служба: «Епископ, или пресвитер, или диакон, да не приемлет на себя мирских попечений. А ипаче да будет





извержен от священного чина» (Ап. 6; см. также: Ап. 81; Двукр. 11)). Под угрозой И. и. с. клирикам запрещается содержание корчемниц, ростовничество (Трул. 9, 10; Карф. 16(21)).

Российское законодательство синодальной эпохи предполагало также И. и. с. священнослужителей за те преступления, за к-рые миряне лишились всех прав состояния или только нек-рых прав с заключением в крепость (Уложение о наказаниях. Ст. 22).

И. и. с. принципиально носит необратимый характер: священный сан, раз снятый, не может быть возвращен (Трул. 21; Васил. 3). Поместный Собор 1917–1918 гг. вынес определение «О возможности восстановления в священном сани лиц, лишенных сана по суду», по к-рому «лица, лишенные священного сана приговорами духовных судов, правильными по существу и форме, не могут быть восстановлены в сане. Приговоры суда о лишении священного сана, признанные Высшим Церковным Судом неправильными по существу или по форме, подлежат пересмотру и могут быть отменены за признанием их недействительными» (Собор, 1918. Определения. Вып. 4. С. 45). Т. о., только в случае судебной ошибки или при нарушении установленного порядка судопроизводства может быть пересмотрен приговор о лишении сана, но сан не может быть возвращен в порядке «помилования».

Если бы извергнутый из сана, пренебрегая приговором церковного суда, дерзнул на совершение священнослужения, то он на основании 28-го Апостольского правила за такое преступление подлежал бы *анафеме*. В соответствии с общепринятыми каноническими нормами лица, официально обвиняемые в совершении церковных преступлений, за к-рые они подлежат И. и. с., запрещаются в служении до вынесения по этим обвинениям судебных решений (Сард. 14; Карф. 29(38), 79(90)). На этом основании в Уставе духовных консисторий содержится следующее положение: «Духовному лицу, оговоренному в преступлении, запрещается священнослужение, смотря по обстоятельствам, какие помещаются в оговоре и открываются при следствии. Распоряжение об этом вверяется собственному усмотрению епархиального архиерея, обязанного пендись, чтобы обвиняемые

в известных преступлениях против благоповедения не приступали к служению алтарю Господню, как скоро есть уже достаточная причина предсудать, что они обвиняются справедливо» (Устав духовных консисторий. Ст. 159).

Канонически власть извергать из сана принадлежит правящему епископу по отношению к клирикам всех степеней, включая пресвитерскую. Епископы же извергаются соборной властью. В наст. время в соответствии с действующим «Положением о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата)» И. и. с., равно как и пожизненное запрещение в священнослужении диаконов и пресвитеров, а также отлучение от Церкви мирян налагается епархиальным архиереем с последующим утверждением этого акта Святейшим Патриархом (Ст. 47. 3), а епископы и иные лица, занимающие должности, назначение на к-рые входит в компетенцию Свящ. Синода, если они обвиняются по делам, связанным с исполнением ими служебных обязанностей, извергаются из сана постановлением Общецерковного суда с последующим утверждением его Святейшим Патриархом, а также Свящ. Синодом, если из лишения сана вытекает необходимость увольнения наказанного от должности, назначение на к-рую производится Синодом (Ст. 49. 4).

Изверженные из сана диаконы и пресвитеры могут подавать *апелляции* в Общецерковный суд, а епископы — Архиерейскому Собору. Рассмотрение дела во 2-й инстанции для тех и других носит уже окончательный характер и может подлежать пересмотру лишь в случае появления неизвестных ранее обстоятельств, свидетельствующих о том, что при прежнем рассмотрении дела имела место судебная ошибка либо были нарушены установленные формы судопроизводства (см.: Собор, 1918. Определения. Вып. 4. С. 45).

Лица, изверженные из сана, в соответствии с законодательством Византии и России допетровской и имп. эпохи лишались и некоторых гражданских прав. В синодальную эпоху в России священнослужители, которых извергли из сана за канонические, а не за уголовные преступления, могли оставаться в духовном ведомстве на низших должностях:

дьячками, пономарями, церковными сторожами. Вдовы лица из числа изверженных из сана могли быть пострижены в монашество, но не могли быть вновь посвящены. Если же имена изверженных из сана вычеркивались из списка духовного ведомства, то те, кто были родом из дворян или из почетных граждан, возвращались в прежнее состояние, остальные приписывались к мещанам или крестьянам и переходили в податное состояние. Исключенные из духовного ведомства в связи с И. и. с. лишались орденов, чинов и званий, полученных до вступления в клир и во время служения на церковных должностях. Им на 7 лет воспрещались въезд в столицу и вступление на гос. или общественную службу по выборам: бывш. диаконам на 12, а бывш. священникам на 20 лет. До сер. XIX в. И. и. с. сопровождалось острижением головы и бороды в духовной консистории и заменой духовного платья армяком. В наст. время в связи с отделением Церкви от гос-ва И. и. с. влечет за собой не гражданско-правовые, но только церковные последствия.

Римско-католич. Церковь не знает такой меры наказания, как совершенное извержение из священства. Придавая таинству Священства значение абсолютной неизгладимости (*character indelebilis*), католич. доктрина и католич. церковное право знает лишь низложение (*depositio* и *degradatio*); Кодекс канонического права 1983 г. содержит только термин *dimissio*, т. е. увольнение из священного чина, — что можно сопоставить с пожизненным запрещением в священнослужении, практикуемым в правосл. Церкви, — низложенный клирик утрачивает все права и обязанности, присущие ему, за исключением обязанности целибата (СІС. 290–293) и права, если он имеет сан епископа или пресвитера, принимать исповедь у находящегося при смерти христианина (СІС. 976).

Ист.: Устав духовных консисторий с дополнениями и изъяснениями Св. Синода и Правительствующего Сената / Сост. М. И. Палибин. СПб., 1912²; Собор, 1918. Определения; *Пикодим [Милаш], еп.* Правила: Правила ап. с толк. 2000; Устав РПЦ, 2000; Положение о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата). М., 2008; СІС.

Лит.: *Перуш Д.* Црквено право. Београд. 1997. С. 101–106; *Навлов А. С.* Курс церковного права. СПб., 2002. С. 302–304; *Цытин В., прот.* Курс церковного права. М., 2002. С. 528–535.

Прот. Владислав Цытин



«ИЗВЕСТИЯ БРАТСТВА ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В КИТАЕ» — см. «*Китайский благовестник*».

«ИЗВЕСТИЯ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ЦЕРКВИ» — см. «*Екатеринбургские епархиальные ведомости*».

«ИЗВЕСТИЯ ИМПЕРАТОРСКОЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКОЙ КОМИССИИ» (ИИАК), издание Имп. Археологической комиссии, выходившее в С.-Петербурге с 1901 по 1918 г. по мере накопления материалов, всего было издано 66 выпусков. Основано по инициативе В. В. Латышева.

Параллельно с ИИАК Археологическая комиссия выпускала «Отчеты Императорской Археологической комиссии» (1862–1918, 45 томов) и «Материалы по археологии России» (1866–1918, 37 томов). ИИАК должны были освещать деятельность комиссии, хронику археологических исследований России. Первоначально мн. публикации касались памятников античного Причерноморья, в дальнейшем научный интерес издателей распространился и на др. регионы. В журнале помимо членов Археологической комиссии печатались и др. известные археологи и реставраторы.

Отдельные публикации были посвящены обследованию памятников «курганного периода» по губерниям или отдельным объектам: «К древностям валдайским и водским» Н. К. Рериха (см. *Рерихи*) (1901. Вып. 1. С. 60–68); «Краткое описание памятников древности Семипалатинской обл.» В. П. Никитина (1902. Вып. 2. С. 103–111); «Заметки о древностях Семиреченской обл.» Н. Н. Паптусова (Там же. С. 65–75); «Сведения 1873 г. о городищах и курганах» (1903. Вып. 5. С. 5–95); «Раскопки близ дер. Дуденево, Тверского у.» (1904. Вып. 6. С. 6–11); «Поездка 1903 г. на оз. Кафтино и Болгое и раскопки близ Рыбинска» (Там же. С. 65–78); «Северные лабиринты» (Там же. С. 101–112); «Могильник V в. в Черноморье» (1907. Вып. 23. С. 103–107); «Раскопки 1910 г. в Лужском у. Петроградской губ.» (1914. Вып. 53. С. 81–94) и «Раскопки Новгородских курганов» (1918. Вып. 65) А. А. Спицына; «Отчет о раскопках в Бежецком, Весьегонском и Демянском у. в 1902 г.» Н. И. Репникова

(1904. Вып. 6. С. 12–20); «Отчет о раскопках, произведенных в 1902 г. в Ярославской и Тверской губ.» (Там же. С. 21–31) и «Поездка 1903 г. по верхнему течению р. Волги» (Там же. С. 79–100) Н. Е. Макаренко; «Отчет о поездке 1903 г. в Крестецкий у. Новгородской губ.» В. Н. Глазова (Там же. С. 50–60); «Заметки к херсонесским надписям, изданным Р. Х. Лепером» В. В. Латышева (1912. Вып. 45. С. 132–136) и др.

Особое внимание в издании уделялось Прибалтике, Виленской и Витебской губерниям: «Извлечение из отчета об исследованиях и раскопках, произведенных в 1901 г. в Витебской губ.» Л. Ю. Лазаревича-Шепелевича (1904. Вып. 6. С. 1–5); «Лифляндские курганы» (Там же. С. 61–64) и «Находки на р. Лиге в Рижском у.» Спицына (1904. Вып. 12. С. 32–35); «Могильники с каменными кистами в Виленской губ.» (Там же. С. 26–29) и «Группа курганов при оз. Эшо в Витебской губ.» Н. М. Печенкина (Там же. С. 30–31); «Жмудские пилкальнисы» Л. О. Крживицкого (1909. Вып. 29. С. 82–219); «Русская надпись в Люблинском тюремном костеле» Н. М. Каринского (1914. Вып. 55. С. 131–135) и др. Предметно изучалась археология Киевской, Харьковской, Черниговской и смежных губерний: «О подземелье, открытом в Киеве на усадьбе Общества религиозно-нравственного просвещения» Н. И. Петрова (1902. Вып. 2. С. 99–102); «Раскопка курганов близ с. Колодистого Киевской губ.» Спицына (1904. Вып. 12. С. 119–126); «Отчет о раскопках, произведенных в 1903 г. в Чигиринском у. Киевской губ.» (1905. Вып. 14. С. 1–43); «Отчет о раскопках в Чигиринском у. Киевской губ. в 1905 г.» (1906. Вып. 20. С. 1–16); «Отчет об исследовании курганов в Черкасском и Чигиринском у. Киевской губ. в 1909 г.» (1911. Вып. 40. С. 43–61); «Отчет о раскопках в Киевской губ. в 1911 г.» (1913. Вып. 49. С. 89–100); «Отчет о раскопках в Киевской губ. в 1912 г.» (1914. Вып. 54. С. 99–108) и «Отчет о раскопках в Киевской губернии в 1913 г.» (1916. Вып. 60. С. 1–6) гр. А. А. Бобринского; «Отчет об археологических исследованиях в Харьковской и Воронежской губ. в 1905 г.» (1906. Вып. 19. С. 117–156); «Отчет об археологических исследованиях в Полтавской губ. в 1906 г.» (1907. Вып. 22. С. 38–90)

и «Археологические исследования 1907–1909 гг.» (1911. Вып. 43) Макаренко; «Отчет о раскопках, произведенных в 1907 г. в Черниговской губ.» (1909. Вып. 29. С. 164–167); «Древние городища по берегам низового Днепра» В. И. Гонкевича (1913. Вып. 47. С. 117–145) и др. Выходили материалы о древностях Московского царства, в т. ч. о гос. символах («Бухарский клад и Монахова шапка» Спицына (1909. Вып. 29. С. 73–81)) и реликвиях («Оковы боярина Михаила Никитича Романова» В. В. Голубцова (1914. Вып. 53. С. 40–56)).

Памятникам архитектуры были посвящены статьи «Орнаментика и современное состояние старинных Самаркандских мечетей» С. М. Дудина (1903. Вып. 7. С. 49–73), «Смоленская крепостная стена: Отчет об осмотре ее в 1903 г.» П. П. Покрышкина (1904. Вып. 12. С. 1–25), «Остатки Якутского острога и некоторые другие памятники деревянного зодчества в Сибири» Н. В. Султанова (1907. Вып. 24. С. 1–154) и др. Начиная с 1911 г. на страницах издания печатались описания памятников рус. архитектуры по губерниям, в основном северным (1911. Вып. 39. С. 102–162; Вып. 41. С. 78–222; 1912. Вып. 44. С. 95–142; Вып. 46. С. 91–137; 1913. Вып. 48. С. 55–129; Вып. 50. С. 99–138; 1914. Вып. 52. С. 128–172; 1915. Вып. 57. С. 125–177; Вып. 59. С. 107–190). Эти публикации не были доведены до конца. Отдельными выпусками на страницах ИИАК с 1908 г. публиковались «Вопросы реставрации», в к-рых размещались протоколы реставрационных заседаний Археологической комиссии. Там содержатся ценные сведения по архитектурной археологии, реставрации и истории рус. архитектуры. Всего вышло 19 выпусков (как правило, появлялись 2 раза в год) (1908. Вып. 26. С. 1–61; Вып. 28. С. 1–106; 1909. Вып. 31. С. 1–66; Вып. 32. С. 1–90; 1910. Вып. 34. С. 1–54; Вып. 36. С. 1–62; 1911. Вып. 39. С. 1–76; Вып. 41. С. 1–77; 1912. Вып. 44. С. 1–94; Вып. 46. С. 1–90; 1913. Вып. 48. С. 1–42; Вып. 50. С. 1–98; 1914. Вып. 52. С. 1–127; Вып. 55. С. 1–130; 1915. Вып. 57. С. 1–124; Вып. 59. С. 1–95; 1916. Вып. 61; 1917. Вып. 64; 1918. Вып. 66).

Церковной археологии в издании изначально отводилось скромное место. В основном выходили статьи, посвященные отдельным памятникам,



напр. «Раскопки развалин церкви св. Григория близ Эчмиадзина» архим. Месропа (Тер-Мовсесяна) (1903. Вып. 7. С. 1–48), «Армянская церковь в Аруч» Н. Я. *Марра* (1904. Вып. 12. С. 61–64). Со временем (особенно с появлением «Вопросов реставрации») внимание к церковной археологии резко возросло, стали публиковаться большие отчеты об исследованиях, обобщающие статьи по типологии церковных памятников и методам их изучения и сохранения: «Церкви Псковского типа XV–XVI столетия» Покрышкина (1907. Вып. 22. С. 1–37), «Церковь с. Дубровиц» М. В. *Красовского* (1910. Вып. 34. С. 55–71), «Савиновская церковь близ Казани» Печенкина (Там же. С. 72–84), «Упраздненный Николо-Сторожевский монастырь» Респникова (1914. Вып. 52. С. 173–179), «Спасо-Вифанский монастырь и его здания» А. А. Захарова (1916. Вып. 61) и др. С 1913 г. в ИИАК публиковались материалы по церковным рукописям и др., напр. «Житие святых епископов Херсонских в грузинской Минее» (1913. Вып. 49. С. 75–88).

Автором мн. методических разработок по реставрации был Покрышкин: «Краткие советы для производства точных обмеров в древних зданиях» (1905. Вып. 16. С. 120–123), «Проветривание зданий, особенно холодных» (1910. Вып. 34. С. 85–87), «Краткие советы по вопросам ремонта памятников старины и искусства» (1915. Вып. 57. С. 178–190) и др. Сохраняет свое значение до сих пор подборка материалов, посвященная истории и применению на практике законодательства по охране памятников в России и за рубежом: «Охрана памятников и родины в современных законодательствах» К. А. Виланда в переводе Г. Г. Зоргенфрея (1906. Вып. 20. С. 101–150), «Попечение о памятниках старины в европейских государствах» Г. Болдуина Брауна в переводе П. В. Латышева (1907. Вып. 22. С. 91–144), «Новый устав Австрийской Центральной Комиссии попечения о памятниках» (1912. Вып. 45. С. 137–143), «Новый французский закон об исторических памятниках» в переводе П. В. Латышева (1916. Вып. 60. С. 123–128), «Краткий очерк истории законодательных мер по охране памятников старины в России» В. Ф. Смолина (1917. Вып. 64). Эти публикации послужили основой

разработки законодательства Российской империи в сфере охраны памятников.

В качестве приложения к ИИАК с 1902 г. выходила «Археологическая хроника», в к-рой, в частности, размещалась информация о деятельности научных об-в, как правило за предшествующие полгода. Всего вышло 32 выпуска хроники (1902. Вып. 2, 3; 1903. Вып. 5; 1904. Вып. 6, 9, 10; 1905. Вып. 14, 16; 1906. Вып. 18, 19; 1907. Вып. 21, 22; 1908. Вып. 26, 27; 1909. Вып. 31, 32; 1910. Вып. 34, 37; 1911. Вып. 39, 42; 1912. Вып. 44, 46; 1913. Вып. 48, 50; 1914. Вып. 52, 56; 1915. Вып. 57–59; 1917. Вып. 63, 64; 1918. Вып. 66).

В 1918 г. Археологическая комиссия была преобразована в Российскую гос. археологическую комиссию, а в 1919 г. — в Российскую академию истории материальной культуры, после чего выпуск ИИАК прекратился.

Лит.: Указ. статей, помещенных в вып. 1–20 ИИАК // ИИАК. 1906. Вып. 20. С. 151–162; *Вельми С. П.* Археол. изыскания Имп. Археол. комиссии в 1907–1909 гг. на территории древнего Киева // Военно-ист. вестн. 1910. Вып. 7/8. С. 121–159; Указ. статей, помещенных в вып. 21–40 ИИАК // ИИАК. 1911. Вып. 40. С. 165–169; То же в вып. 41–60 ИИАК // Там же. 1916. Вып. 60. С. 117–128; *Фармаковский Б. В.* К истории учреждения Рос. Академии истории материальной культуры. [Пг.], 1921.

И. И. Комарова

«ИЗВÉСТИЯ О ДЕЙСТВИЯХ И УСПÉХАХ БИБЛÉЙСКОГО ОБЩЕСТВА В РОССИИ И ДРУГИХ ГОСУДА́РСТВАХ» — см. в ст. *Российское Библиейское общество*.

«ИЗВÉСТИЯ ОТДЕЛÉНИЯ РУССКОГО ЯЗЫКА И СЛОВЕСНОСТИ АКАДÉМИИ НАУК» (ИОРЯС), журнал, издававшийся в 1896–1927 г. в С.-Петербурге (Петрограде, Ленинграде). Изначально назывался «Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук», с 1917 г. — «Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук», с 1926 г. — «Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук СССР», выходил до закрытия Отд-ния рус. языка и словесности в 1927 г.

Первым изданием II Отделения С.-Петербургской АН, образованного в 1841 г. на базе бывш. Российской академии, стал ж. «Известия Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словес-

ности». Он был основан по инициативе И. И. *Срезневского* и выходил под его редакцией в 1852–1863 гг. Всего было издано 10 томов по 5–8 выпусков в каждом, а также отдельные прибавления: 6 выпусков «Материалов для изъяснительного и сравнительного словаря», выпуск «Памятников и образцов народного языка и словесности», 7 книг «Ученых записок II Отделения Императорской Академии наук». В журнале печатались записки о занятиях отд-ния, извлечения из протоколов его заседаний и гл. обр. исследования Срезневского о древних слав. рукописях и памятниках лит-ры в постоянной рубрике «Древние памятники русского письма и языка (X–XIV вв.)». Публиковались работы др. отечественных ученых и литераторов: А. Х. *Востокова*, П. А. *Вяземского*, Я. К. Грота, П. А. *Лавровского*, В. И. *Григоровича*, С. П. Шевырёва, А. Ф. *Гильфердинга*, П. А. Плетнёва, М. П. *Погодина*, П. С. Биллярского, архим. *Амфилохия (Сергиевского-Казанцева)*; вполн. епископ Угличский, Д. В. *Поленова* и др., а также подготовленные ими к печати тексты целого ряда слав. памятников письменности и фольклора, критические и библиографические заметки.

Издание было возобновлено в 1896 г. по предложению А. А. *Шахматова* и А. Ф. Бычкова под названием ИОРЯС. Всего было издано 32 тома в 96 книгах. Тома 1–20 за 1896–1915 гг. состояли из 4 книг (в томах 1–5 существовала общая пагинация, далее отдельная по книгам), тома 21–24 за 1916–1919 гг. — из 2 книг, тома 25–32 за 1920–1927 гг. не имели деления на книги. Отдельные книги и тома, особенно после 1917 г., выходили с опозданием на 1–4 года. Редакторами в разное время были Шахматов, Е. Ф. *Карский*. Всего вышло ок. 1,4 тыс. статей и рецензий, посвященных взаимовлиянию слав. и балт. языков, фольклора и лит-р, их сравнению с языками и лит-рами др. народов, славяноведению, памятникам письменности и лит-ры.

Непосредственно к церковной истории, историографии и источниковедению относятся статьи Н. К. *Никольского* «Материалы для истории древнерусской духовной письменности» (1897. Т. 2. Кн. 1. С. 65–89; 1902. Т. 7. Кн. 1. С. 212–232; Кн. 2. С. 52–75), С. Л. Пташицкого «Письмо





первого Самозванца к папе Клименту VIII» (1899. Т. 4. Кн. 2. С. 375–422), В. И. *Срезневского* «Три письма Посошкова митр. Стефану Яворскому» (1900. Т. 4. Кн. 4. С. 1411–1457), В. Н. *Перетца* «Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII и XVIII вв.» (1900. Т. 5. Кн. 1. С. 123–190), С. Н. Браиловского «Темные места в биографии Сильвестра Медведева» (1901. Т. 6. Кн. 2. С. 203–209) и «К литературной деятельности Гавриила Домецкого» (1904. Т. 9. Кн. 4. С. 17–96), Е. Е. *Голубинского* «Вопрос о заимствовании домонгольскими русскими от греков так называемой сфедографии» (Там же. Кн. 2. С. 49–59), Н. И. *Петрова* «Воспитанники Киевской академии из сербов с начала Синодального периода и до царствования Екатерины II (1721–1762 гг.)» (Там же. Кн. 4. С. 1–16), П. Н. *Жуковича* «Брестский собор 1591 г.: (По новооткрытой грамоте, содержащей деяния его)» (1907. Т. 12. Кн. 2. С. 45–71) и «О неизданных сочинениях Иосафата Кунцевича» (1910. Т. 14. Кн. 3. С. 199–231), А. И. Никольского «Катехизис Арсения Мацевича» (1907. Т. 12. Кн. 3. С. 297–312) и «Несколько слов о житии и сочинениях св. Дмитрия Ростовского» (1909. Т. 14. Кн. 1. С. 160–171), Г. З. Кунцевича «Заметка о грамотах митр. Макария» (1909. Т. 13. Кн. 4. С. 212–215) и «Сказание о последних днях жизни митр. Макария» (1910. Т. 14. Кн. 4. С. 155–165), М. Д. *Присёлкова* «Афон в начальной истории Киево-Печерского монастыря» (1912. Т. 17. Кн. 3. С. 186–197), В. А. Пархоменко «Три момента начальной истории русского христианства» (1914. Т. 18. Кн. 4. С. 371–380), Е. Ю. Перфецкого «Религиозное движение в XVI и нач. XVII в. в Угорской Руси» (1915. Т. 20. Кн. 1. С. 24–77), Д. И. *Абрамовича* «О трудах митрополита Макария (Булгакова) в области древней русской литературы» (1918. Т. 22. Кн. 2. С. 276–290), а также рецензия Б. А. Будиловича на кн. Г. А. *Воскресенского* «Православные славяне в Австро-Венгрии» (1915. Т. 20. Кн. 2. С. 289–325).

Среди статей о памятниках древнеславянской письменности были напечатаны энциклопедические своды заметок и наблюдений: «Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе» А. И. *Яцимирского* (90 заметок в томах 2–5, 7, 11, 13, 16, 21 и 22) и «Ма-

териалы и заметки по древнерусской литературе» А. И. *Соболевского* (1912. Т. 17. Кн. 3. С. 77–96; 1915. Т. 20. Кн. 1. С. 261–290; 1916. Т. 21. Кн. 2. С. 206–214). Выходили обзоры рус. и зарубежных собраний рукописей и старопечатных книг: «Заметки о славянских и русских рукописях в Bodleian library в Оксфорде» П. А. *Сыр-ку* (1902. Т. 7. Кн. 4. С. 325–345; 1908. Т. 12. Кн. 4. С. 87–140), «Заметка о рукописях Седмиозерной пустыни» (1902. Т. 7. Кн. 4. С. 358–365) и «Опись рукописей Тихвинского Успенского монастыря» (1908. Т. 12. Кн. 4. С. 346–357) Кунцевича, «Церковно- и русско-славянские рукописи Публичной библиотеки Народного дома во Львове» И. С. *Свенцицкого* (1904. Т. 9. Кн. 3. С. 350–414), «Печорская старина: Рукописи и архивы церкви низовой Печоры» Н. Е. Ончукова (1905. Т. 10. Кн. 2. С. 339–363; Кн. 3. С. 210–238), «Описание рукописей и старопечатных книг в Слуцком (Минской губ.) Тройчанском монастыре» А. К. Снитко (1911. Т. 16. Кн. 1. С. 210–231), «Славяно-русские старопечатные книги древнехранилищ г. Житомира» А. А. Требина (1912. Т. 17. Кн. 4. С. 305–332), «Описание рукописей Киевского художественно-промышленного и научного музея» С. А. Щегловой (1916. Т. 21. Кн. 1. С. 143–191; Кн. 2. С. 13–64), «Славянская письменность XI–XIV вв. на Синае и в Палестине» М. Н. *Сперанского* (1927. Т. 32. С. 43–118).

Ряд статей был посвящен слав. переводам Библии: «В. Н. Тяпинский, переводчик Евангелия на белорусское наречие» М. В. Довнар-Запольского (1899. Т. 4. Кн. 3. С. 1031–1064), «Заметки по древнеславянскому переводу Св. Писания» И. Е. *Евсеева* (1900. Т. 5. Кн. 3. С. 788–823), «К вопросу о редакциях Толковой Палеи» К. К. Истомина (1905. Т. 10. Кн. 1. С. 147–184; 1906. Т. 11. Кн. 1. С. 337–374; 1909. Т. 13. Кн. 4. С. 290–343), «К вопросу о древнейших переводах на старославянский язык библейских текстов: Супрасльская рукопись» Н. Н. *Дурново* (1926. Т. 30. С. 353–429). Еще больше было публикаций, посвященных библейским апокрифам и «отреченной» литере: «Критические заметки к славянскому переводу двух апокрифических сказаний» И. В. *Ягича* (1898. Т. 3. Кн. 2. С. 315–338; Кн. 3. С. 793–822), «К истории южнославянской и древнерусской апокрифической ли-

тературы» А. С. *Архангельского* (1899. Т. 4. Кн. 1. С. 101–147), «Охридский список первоэвангелия Иакова» П. А. *Лаврова* (1901. Т. 6. Кн. 1. С. 9–36), «Евангелие Фомы в старинной украинской литературе» В. П. *Адриановой-Перетц* (1909. Т. 14. Кн. 2. С. 1–47), «К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности» (Там же. С. 267–322; 1910. Кн. 3. С. 103–159; Т. 15. Кн. 1. С. 1–62) и «К истории ложных молитв в южнославянской письменности» (1913. Т. 18. Кн. 3. С. 1–102; 1914. Кн. 4. С. 16–126) Яцимирского.

Среди множества выпшедших в ИОРЯС статей и публикаций агиологического содержания выделяются «Киевопечерский патерик и Печерская летопись» Шахматова (1897. Т. 2. Кн. 3. С. 795–844), «Исследование о Киево-Печерском патерике, как историко-литературном памятнике» Абрамовича (1901. Т. 6. Кн. 3. С. 207–235; Кн. 4. С. 37–102; 1902. Т. 7. Кн. 1. С. 233–279; Кн. 2. С. 204–231; Кн. 3. С. 34–76; Кн. 4. С. 43–65), «Херсонские священомученики, память которых 7 марта» Голубинского (1907. Т. 12. Кн. 1. С. 263–272), «Заметки к агиологическим текстам» В. В. *Латышева* (1908. Т. 13. Кн. 2. С. 133–140; Кн. 3. С. 1–17), «Армянский Пролог о святых Борисе и Глебе» В. Н. *Бенешевича* (1909. Т. 14. Кн. 1. С. 201–236), «К вопросу о первоначальном тексте жития великого князя Александра Невского: [Рец. на кн. В. П. Мансикки «Житие Александра Невского» (СПб., 1913)]» С. А. *Бугославского* (1914. Т. 19. Кн. 1. С. 261–290), «Житие св. Алексия, митр. Московского, в Пахомовской редакции» Н. В. Шлякова (Там же. Кн. 3. С. 85–152). Публиковались материалы по гомилетике: «Из области древней церковнославянской проповеди» Соболевского (1903. Т. 8. Кн. 4. С. 59–71; 1904. Т. 9. Кн. 2. С. 1–13; 1905. Т. 10. Кн. 2. С. 130–139; 1906. Т. 11. Кн. 1. С. 44–52; Кн. 2. С. 144–154; Кн. 4. 129–143), «Поучения еп. Луки Жидяты по рукописям XV–XVII вв.» Бугославского (1913. Т. 18. Кн. 2. С. 196–237) и др.; по церковному искусству: «Очерки и заметки по истории древнерусского искусства» Д. В. *Айналова* (1908. Т. 13. Кн. 1. С. 352–365; Кн. 2. С. 290–323; 1910. Т. 15. Кн. 3. С. 1–128; 1913. Т. 18. Кн. 3. С. 103–119); по лит. наследию раннего старообрядчества: «Подлинная рукопись Поморских отставов





и ее издание» В. Г. Дружинина (1912. Т. 17. Кн. 1. С. 53–77) и ««Великая наука» Раймунда Люллия в сокращении Андрея Денисова» архим. Никанора (Кудрявцева; впол. епископ Богородский) (1913. Т. 18. Кн. 2. С. 10–36). Статьи, заметки и рецензии по слав. археографии в журнале также печатали Г. А. Ильинский, В. М. Истрин, Карский, С. М. Кульбакин, Н. П. Лихачёв, А. В. Михайлов, Н. М. Петровский, Ф. И. Покровский, К. Ф. Радченко, С. П. Розанов, Н. Л. Туницкий, К. В. Харламович, В. Н. Щепкин и др.

Среди статей, посвященных рус. лит-ре XVIII и XIX вв., наибольший интерес представляют материалы биографического и текстологического характера, персональные библиографические указатели и публикации неизданных материалов: «Отражение языка и образов Св. Писания и книг богослужебных в стихотворениях Ломоносова» И. И. Солосина (Там же. С. 238–293) и др. Также заслуживают упоминания некрологи «Памяти В. С. Соловьева» А. Ф. Кони (1903. Т. 8. Кн. 1. С. 223–277), «Памяти Е. Е. Голубинского» Прищёлкова (1912. Т. 17. Кн. 2. С. 145–155) и ст. «Кирилло-Мефодиевские вопросы в трудах Ягича» Лаврова (1924. Т. 28. С. 375–393).

Неофиц. продолжением ИОРЯС стали «Известия по русскому языку и словесности Академии наук СССР» (Л., 1928–1930) Отд-ния гуманитарных наук, вошедшего после 1930 г. в Отд-ние общественных наук. Всего было выпущено 3 тома (по 2 книги в каждом), в них продолжали публиковаться нек-рые исследования, начатые печататься в ИОРЯС, напр. «Славяно-скифские этюды» Соболевского (1928–1929). Из новых работ следует упомянуть «Поп Сильвестр и Домострой» Соболевского (1929. Т. 2. Кн. 1. С. 187–202), «Понятие о тираше в древнерусской литературе в сравнении с западной» В. Е. Вальденберга (Там же. С. 214–236).

Лит.: ИОРЯС Имн. АН: Общее содержание 1–12 т.: (1896–1907). СПб., 1909; *Лисовский Н. М.* Библиогр. рус. периодической печати, 1703–1900 гг. Пг., 1915. М., 1995. № 2490; Указ. авторов и их статей, напечатанных в ИОРЯС за все время существования этого издания с 1896 г. по 1927 г. Л., 1928; *Ухмылова Т. К.* ИОРЯС // Лит. энциклопедия. 1930. Т. 4. Стб. 434–435; *Белова Л. Н., Зицовой М. К., Пикифоров М. М.* Библиогр. периодических изданий России, 1901–1916. Л., 1959. Т. 2. № 3456.

Прот. Александр Троицкий

«ИЗВЕСТИЯ ПО КАЗАНСКОЙ ЕПАРХИИ», офиц. журнал, издававшийся в 1867–1918 гг. при КазДА. После авг. 1917 г. печатался с подзаголовком «Издание духовенства и православных мирян». В 1867–1903 и 1918 гг. выходил 2 раза в месяц, в 1904–1917 гг. – 4 раза в месяц (в 1917 вышло 39 номеров). Издание прервалось в сер. 1918 г., последний номер (№ 11/12) вышел 22 июня.

В 1867–1890 гг. «И. по К. е.» имели общую редакцию с академическим ж. «Православный собеседник», обязательным к выписке всеми приходами Казанской епархии (в 1867–1872 выходили как отдельное прибавление к нему). Редакторами в этот период были ректоры КазДА: архим. *Инокентий (Новгородов)* (1867–1868), архим. *Никанор (Бровкович)*; впол. архиепископ Херсонский (1868–1871), прот. Александр *Владимирский* (1871–1890). В 1891–1895 гг. редактором «И. по К. е.» был прот. Евфимий *Малов*, с нояб. 1892 г. он редактировал только неофиц. отдел, а официальный подписывали секретари консистории Н. М. Кутепов (1892–1893) и Н. П. Бернадский (1893–1895). В 1896–1903 гг. редакция вновь объединялась с редакцией «Православного собеседника», разделения на офиц. и неофиц. отделы до 1903 г. не было. В 1903 г. в оглавление неофиц. части каждого номера и в годовой указатель содержания журнала были внесены не только статьи, напечатанные в «И. по К. е.», но и статьи соответствующих выпусков «Православного собеседника». В эти и последующие годы редакторами были П. В. *Знаменский* (1896), С. А. *Терновский* (1897–1902, 1904–1905), В. И. *Протопопов* (1903–1904), И. М. *Покровский* (1905–1907), свящ. Николай Писарев (1908–1911), И. Ф. *Пригорьев* (1912–1915) и свящ. Александр Лебедев (1916–1918).

На протяжении всех лет издания в «И. по К. е.» печатались офиц. материалы: высочайшие манифесты, повеления и телеграммы; указы, определения и послания Святейшего Синода; распоряжения епархиального начальства и духовной консистории; «епархиальная хроника» (архиерейские служения и поездки, постройка и освящение храмов, назначения и перемещения представителей духовенства и др.); расписания проповедей, списки «праздных мест», списки крещеных иноверцев и при-

соединенных к Православию; «духовно-учебные известия» (разрядные списки, объявления, программы КазДА, КазДС и духовных уч-щ, епархиального жен. уч-ща); обращения *Гурия Казанского св. братства*, *Палестинского православного общества* и т. п.

Статьи по богословию, истории Церкви, церковному искусству, посвященные темам, не связанным с Казанской епархией, появлялись на страницах журнала очень редко и, как правило, имели прикладной характер: «Мысли Филарета, митр. Московского, о пастырском служении» А. Тверитина (1904. № 44. С. 1477–1481; 1905. № 2. С. 35–41; № 3. С. 59–64; № 5. С. 133–139; № 7. С. 185–189; № 9. С. 247–255; № 11. С. 306–314; № 12. С. 343–347; № 14. С. 403–408), «Последние усилия греко-римского язычества в борьбе с христианством» Протопопова (1904. № 12/13. С. 392–414), «Прп. Иоани Кассиан Римлянин» архим. *Феодора (Поздеевского)*; впол. архиепископ Волоколамский (1908. № 12. С. 379–385; № 14. С. 456–461), «О молитве» иером. Нила (1914. № 23/24. С. 709–716; № 25. С. 750–754; № 26. С. 777–784), «Иконография св. князя Владимира» (1916. № 6. С. 162–170) и «Язык древнерусской иконописи» (1916. № 15/16. С. 388–396; № 23/24. С. 548–557) В. П. Соколова, «Краткие советы по вопросам ремонта мятников старины и искусства» П. П. *Покрышкина* (1916. № 10. С. 287–290; № 11/12. С. 314–318; № 13/14. С. 359–363; № 15/16. С. 396–402). Чаще появлялись публицистические статьи на актуальные социальные темы, напр. «К вопросу о порнографии и о мерах борьбы с нею» (1908. № 1. С. 22–31; № 2. С. 58–66) и «Основные мотивы творчества М. Горького» (1908. № 23/24. С. 703–723; № 25. С. 753–767; № 26. С. 794–809) свящ. Павла Руфимского. Почти в каждом номере были поучения, слова, речи и беседы, др. назидательные тексты (некоторые из них имели миссионерский характер, напр. «Беседы с чувашами о вере христианской» В. Я. Смелова в 1879–1884), к-рые печатались в переводе на языки местных народов.

Особый интерес представляют материалы по местной церковной истории и описания святых: «Чудотворные и местночтимые иконы и крестные ходы по Казанской епархии» (1872. № 4. С. 115–126; № 5.





С. 150–158; № 6. С. 184–188; № 7. С. 217–219; № 9. С. 286–288; № 10. С. 318–320; № 11. С. 338–348; № 12. С. 376–382; № 13. С. 393–402; № 24. С. 756–765), «Материалы для статистики и истории Казанской епархии: Историческое описание церквей г. Казани» прот. Е. Малова (1875. № 8, 10, 11, 17, 19, 21; 1877. № 21, 23; 1878. № 3, 8; 1879. № 45; 1891. № 5, 10–14, 17, 18, 22), «Седмиозерная пустынь» (1901. № 7. С. 301–322; № 9. С. 394–411), «Распространение христианства в Казанском крае» М. Г. Васильева (1904. № 32. С. 1046–1062), «Город Чебоксары, его святыни, монастыри, храмы и достопримечательности» (1906. № 20. С. 626–632; № 21. С. 647–660; № 22. С. 689–693), «Казанский Богородичный женский монастырь и его настоятельница» прот. Александра Зеленцкого (1910. № 12. С. 378–382; № 13. С. 408–414; № 16. С. 472–475; № 18. С. 536–542), «Время основания Седмиозерной пустыни и первый ее Вознесенский храм» (1916. № 17. С. 427–433; № 18. С. 449–455; № 19/20. С. 493–498) и «К истории Седмиозерной пустыни (постриженники и насельники...)» (1916. № 25/26. С. 591–597; № 27/28. С. 632–640) Покровского. Отчеты о путешествиях по епархии и служении правящих архиереев часто содержали подробные описания посещенных ими мон-рей, храмов, их святынь и достопримечательностей, а также учебных заведений (особенно в 1897–1903, когда епархией управлял архиеп. *Арсений (Брянцев)*).

Множество публикаций посвящено Казанским архиереям и др. местным церковным деятелям, в т. ч. многочисленные юбилейные статьи и некрологи: «Святитель Гурий, первый архиеп. Казанский» свящ. Александра *Кремлёвского* (1905. № 28. С. 817–827; № 30. С. 886–899; № 32. С. 953–959; № 33. С. 990–996; № 34. С. 1016–1019), «Просветители и защитники христианства среди чуваш и черемис Козмодемьянского уезда» А. П. Прокопьева (1906. № 11. С. 325–336), «Пресвященный Вениамин (Пуцек-Григорович), митр. Казанский и Свияжский» иером. *Гурия (Степанова)*; вполн. архиепископ Суздальский) (1906. № 16. С. 476–483; № 17. С. 509–528), «Из административной деятельности высокопреосвященного Филарета, митр. Киевского, во время святительства в Казани (его резолюции и пред-

писания)» прот. Андрея Яблокова (1908. № 6. С. 187–189; № 7. С. 216–223; № 8/9. С. 262–268; № 10. С. 305–313; № 11. С. 341–345), «Архиеп. Димитрий Ковальницкий в Казани» К. В. *Харламовича* (1916. № 5. С. 134–138; № 9. С. 254–261; № 39/40. С. 479–486; № 41/42. С. 966–973; № 45/46. С. 1047–1055).

Статьи «И. по К. е.» о религ. жизни и об обычаях «инородцев» епархии (как крещеных, так и язычников и мусульман) до сих пор представляют интерес для этнографов: «Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар» Б. Г. Гаврилова (1874. № 9. С. 250–260), «Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губ. Мамадышского у.» М. А. *Машанова* (1875. № 1. С. 12–32; № 2. С. 44–64; № 3. С. 81–94; № 4. С. 113–122; № 5. С. 133–138), «Остатки древних народно-татарских верований у нынешних крещеных татар Казанской губ.» С. Максимова (1876. № 19. С. 565–582; № 20. С. 607–618), «О влиянии еврейства на чуваш» (1882. № 6. С. 106–115; № 7. С. 134–150) и «О крещеных татарах» (1891. № 18. С. 555–576; № 19. С. 596–606; № 20. С. 618–640) прот. Е. Малова, «Из чувашских преданий и верований» свящ. Алексея Рекеева (1896. № 15/16. С. 293–298; № 18. С. 337–341; № 21. С. 417–424), «Святки у черемис» (1904. № 2. С. 43–51), «Черемисская масляница» (1904. № 5. С. 145–148) и «О киреметях у чуваш и черемис» (1904. № 8. С. 237–267) Васильева, «Зовите нас крещёнами» свящ. Д. Григорьева (1906. № 14/15. С. 450–454), «Казанские татары: (Историко-этнографический очерк)» свящ. Аристарха Сперанского (1914. № 7. С. 203–208; № 8. С. 233–237; № 10. С. 292–295; № 16. С. 492–498; № 19/20. С. 602–606; № 21. С. 644–647), «Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Цивильского и Тетюшского уездов Казанской губ.» Г. А. Филиппова (1915. № 37. С. 1038–1043; № 39/40. С. 1080–1084), «Из миссионерской деятельности среди черемисского населения Царевококшайского уезда» В. Н. Эсливанова (1916. № 5/6. С. 281–285), «Краткий очерк общественной жизни чуваш» свящ. Гавриила Спиридонова (1917. № 5/6. С. 64–69). Из посвященных мусульманству статей епархиальных миссионеров и др. авторов можно выделить: «Об Аврааме по уче-

нию Библии и по учению Корана (разговоры с ученым муллой)» прот. Е. Малова (1908. № 23/24. С. 688–702; № 27/28. С. 845–861; № 30. С. 913–925; № 38. С. 1095–1105; 1909. № 23/24. С. 666–682; № 35. С. 975–992; № 40. С. 1126–1138; 1910. № 1. С. 10–26; № 19/20. С. 553–574; № 31/32. С. 873–893), «Следы аскетизма в исламе первых времен» И. Гольдцисера в переводе П. К. *Жузе* (1904. № 19. С. 605–616). Регулярно печатались миссионерские отчеты и статьи о старообрядчестве: «Противораскольнические собеседования» (1893. № 13. С. 438–448; № 14. С. 477–480; № 17. С. 564–570; № 18. С. 593–606; № 19. С. 637–639; № 20. С. 666–672; № 21. С. 689–703; № 22. С. 721–733; № 23. С. 763–768; № 24. С. 796–798), «Беседы со старообрядцами в 1900 г.» (1901. № 2. С. 67–86), «Беседы со слепцом Коноваловым» (1901. № 15. С. 684–718; № 17. С. 787–795; № 18. С. 831–839; 1902. № 7. С. 304–312; № 8. С. 366–373; № 9. С. 407–418; № 10. С. 451–463) и «Беседы со старообрядцами о Христовой Церкви» (1905. № 13. С. 379–385; № 14. С. 409–415; № 15/16. С. 431–439; № 17. С. 493–502) свящ. Сергия Толпегина; материалы о местных сектах и внутрицерковных группах: «О казанских сектантах-беседниках: (Из заключения проф. Н. И. Ивановского)» (1901. № 18. С. 839–845), «Религиозный быт «беседников»» свящ. Алексея Урбанского (1903. № 14. С. 557–570).

В 1901–1918 гг. одним из самых активных авторов был свящ. Евгений Сосунцов, напечатавший множество статей, обзоров и библиографических заметок по школьному делу («Краткое историко-статистическое описание школ церковноприходских и грамоты г. Казани и Казанского у.» (1901. № 2. С. 87–90; № 3. С. 125–130; № 5. С. 231–233; № 7. С. 327–331; № 10. С. 467–470; № 13. С. 621–623; № 15. С. 718–719; № 16. С. 759–767; № 17. С. 807–812; № 18. С. 849–852; № 19. С. 898–905; № 20. С. 936–942; № 22. С. 1049–1055; № 23. С. 1084–1090; 1902. № 3. С. 119–130; № 4. С. 175–180; № 6. С. 270–274; № 7. С. 313–320; № 8. С. 356–366; № 11. С. 509–514; № 12. С. 557–562; № 14. С. 643–654; № 16. С. 734–742; № 17. С. 778–785; № 18. С. 826–833; № 19. С. 875–883; № 20. С. 927–936; № 22. С. 1024–1031; № 24. С. 1112–1120), «Конспекты уроков по Закону Божию



в первом отделении начальной школы» (1906. № 19. С. 568–580; № 20. С. 608–616; № 21. С. 638–646; № 22. С. 671–679; № 25. С. 782–789; № 26/27. С. 825–834; № 29. С. 892–901; № 30. С. 924–928; № 31. С. 946–949; № 32. С. 988–992; № 33. С. 1017–1021; № 34. С. 1048–1051; № 35. С. 1086–1089; № 37. С. 1148–1152; № 38. С. 1187–1190; № 40. С. 1255–1263), «Священная история как предмет преподавания в школе» (1909. № 25. С. 705–708; № 26. С. 743–750; № 37. С. 1045–1050; № 40. С. 1139–1144; № 44. С. 1263–1270; № 48. С. 1404–1407; 1910. № 2. С. 51–56; № 9. С. 270–274; № 14. С. 426–440; № 15/16. С. 465–471; № 17. С. 489–491; № 22. С. 625–635; № 30. С. 839–846) и др.), проповедей, художественных очерков, рассказов и стихотворений, а также статей на социально-политические темы («Священник и выборы в Государственную Думу» (1905. № 43. С. 1290–1298), «Духовенство при революции» (1917. № 11/12. С. 147–153)). В 1917 г. он был редактором и единственным автором публицистического отдела «И. по К. е.» «Брызги жизни». В предреволюционные годы в неофиц. отделе появились рубрики «Жизнь и книги», «Из периодической печати», «Казанская епархиальная жизнь».

После публикации в офиц. отделе № 9/10 за 1917 г. манифеста об отречении имп. Николая II в неск. статьях, напр. в редакторской ст. «Новая жизнь» свящ. А. Лебедева (1917. № 11/12. С. 141–143), сдержанно обсуждались последствия смены формы правления для церковной жизни. Появлялись публикации о новых реалиях церковной жизни: «Журналы Казанского экстренного епархиального съезда о.о. депутатов и представителей Комитетов общественной безопасности от мирян 1–5 мая 1917 г.» (в прил. к № 19/20 за 1917), «С Всероссийского съезда духовенства и мирян» (1917. № 21/22. С. 308–316; № 23/24. С. 373–379; № 25/26. С. 399–403; № 27/28. С. 425–432), статьи членов Поместного Собора свящ. Е. Сосунцова «Всероссийский Поместный Собор» (1917. № 31/32. С. 498–504; № 35. С. 562–569) и Л. И. Писарева «Восстановление Патриаршества на Руси» (1917. № 36/37. С. 607–612), «Сыновье приветствие Его Святейшеству Всероссийскому Патриарху от церковной Казани» (1918. № 11/12).

В течение почти всех лет существования «И. по К. е.» в них печатались обзоры периодических изданий, рецензии и отзывы на книги, в первую очередь посвященные миссионерству и учебному делу, в т. ч. и те, к-рые издавались на местных языках. Отдельными приложениями выходили годовые указатели содержания журнала за 1867–1917 гг., журналы епархиальных съездов 1880–1881 и 1915–1917 гг., «Систематический указатель статей, находящихся в разных духовных журналах и епархиальных ведомостях, по предмету Св. Писания» И. С. Знаменского (1880–1882. Ч. 1. Вып. 3–4), отчеты о деятельности братства свт. Гурия за 1885–1903 и 1915 гг., «Священное коронование русских царей и цариц и чин св. миропомазания их при венчании на царство» В. Н. Витевского (1896), ежегодник «Личный состав служащих в духовно-учебных заведениях Казанской епархии» (1899–1908), «Алфавитное перечисление селений Казанской епархии (с указанием находящихся в «Известиях по Казанской епархии» за 1867–1900 гг. сведений по истории сельских приходов» (1905), «Казанские епархиальные съезды за 50 лет» свящ. Алексия Кулясова (1913–1914), «Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии» (1916. Вып. 3: Канский у.), листок «От пастырей города Казани» (1917. № 1–6), определение Поместного Собора о епархиальном управлении (1918), отчеты учебных заведений, братств, уставы и отчеты об-в и попечительств, списки учащихся и др.

В 20-х гг. обновленческое Казанское ЕУ издавало ж. «Жизнь и религия» (1922–1923. № 1–8) и ежемесячный ж. «Православный церковный вестник» (1925–1928), их редактором был свящ. Е. Сосунцов. Выход епархиальной церковной печати возобновился в 90-х гг.: появились газеты «Казанские ЕВ» (Набережные Челны, 1993–1998), «Раифский вестник» (с 2001), журналы КазДС «Православный собеседник» и «Семинарский вестник» (с 2000).

Лит.: Терновский С. А. Содержание «Известий по Казанской епархии» за 34 года издания (с 1867 по 1900 г. включ.). Каз., 1905; Покровский И. М. «Известия по Казанской епархии» // ПБЭ. Т. 7. Стб. 779–782; Андреев. Христианская периодика. № 263, 473.

Прот. Александр Троицкий

«ИЗВЕСТИЯ ПО ОМСКОЙ ЕПАРХИИ» — см. «Омские епархиальные ведомости».

«ИЗВЕСТИЯ ПО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ», офиц. издание С.-Петербургской епархии, выходившее в 1895–1917 гг. До 1895 г. текущие офиц. сведения по епархии выборочно печатались на страницах журналов «Духовная беседа» (1858–1876) и «Церковный вестник» (с 1875). В 1895–1901 гг. «И. по С.-П. е.» выходили под одной обложкой с «Санкт-Петербургским духовным вестником», издававшимся Об-вом распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви. В № 1 за 1895 г. в обращении «От редакции» (С. 3–5) сообщалось, что заботами С.-Петербургского митр. Палладия (Раева) его епархия, «хотя и поздно, сравнительно с другими епархиями, получает, наконец, свой литературный орган». «И. по С.-П. е.» в первые годы существования фактически являлись офиц. частью «Санкт-Петербургского духовного вестника», но помещались не в начале, как офиц. отделы во всех епархиальных ведомостях, а в конце каждого номера (в 1895–1898 с отдельной пагинацией, потом с общей). «Известия» составляли незначительную часть «Вестника» и первоначально включали рубрики «Высочайшие распоряжения», «Распоряжения Святейшего Синода» и «Распоряжения епархиального начальства» (почти в каждом номере сообщалось о наградах и движении по службе», о назначениях катехизаторов, о сборах и т. п., сведения помещались в т. ч. о зарубежном духовенстве, подведомственном С.-Петербургскому митрополиту). С 1898 г. здесь публиковались также отчеты и уставы епархиальных учреждений и благотворительных об-в, разрядные списки и объявления СПбДС и Александроневского ДУ, извлечения из журналов епархиальных съездов духовенства. Все остальные материалы, в т. ч. офиц. документы гос. и общецерковного значения (епархиальная хроника, некрологи и т. п.), печатались на страницах самого «Вестника». Редакторами журнала были свящ. (впосл. прот.) Философ Орнатский (с 1895 по № 5 за 1901) и свящ. Павел Ляхостский (№ 6–52 за 1901).

С 1902 г., после прекращения издания «Санкт-Петербургского

духовного вестника», «И. по С.-П. е.» (с № 17/18 за 1914 г. выходили под названием «Известия по Петроградской епархии») печатались при ж. «Отдых христианина», издававшемся Александром-Невским об-вом трезвости. В 1902–1914 гг. они выходили 2 раза в месяц (в 1903 – 23 номера). Редакторами были священ. Александр *Рождественский* (1902–1905) и священ. Петр *Миртов* (1903–1914). Издание состояло из офиц. и неофиц. отделов. В 1915–1917 гг. «Известия» вновь издавались Об-вом распространения религиозно-нравственного просвещения в духе правосл. Церкви; они выходили еженедельно в качестве приложения к ж. «Воскресный благовест» под редакцией прот. Евгения *Кондратьева* и прот. Иоанна Слободского. Последний номер (№ 51) вышел 23 дек. 1917 г.

В офиц. отделе «И. по С.-П. е.» за 1902–1917 гг. публиковались те же сведения, что и раньше, а также списки служащих в епархиальных учреждениях, расписания экзаменов, расписания проповедей в Исаакиевском и Казанском соборах, списки священнослужителей, назначенных совершать молебны и вести беседы в полицейских домах, списки вакансий, списки учреждений и дел, подлежащих ведению викариев, и т. п.

Поскольку в 1902–1917 гг. «И. по С.-П. е.» издавались как приложение к духовно-просветительным журналам, имели с ними общих редакторов, но самостоятельной подписки на «И. по С.-П. е.» не было (подписчики могли выписать «Отдых христианина» или «Воскресный благовест» отдельно или за большую плату вместе с «Известиями»), они по замыслу редакторов и издателей должны были публиковать помимо офиц. части «деловые статьи по предметам церковно-епархиальной жизни, хронику епархиальных событий» (1915. № 1. С. 7). В неофиц. отдел лишь изредка попадали богословские статьи, напр. «Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и «относительное» поклонение» С. В. *Троицкого* (1914. № 9. С. 8–13), написанная в ответ на имяславскую статью С. Н. *Булгакова*. В издании постоянно обсуждались вопросы церковной и общественной жизни. Множество статей и полемических заметок было написано прот. Николаем Дроздовым: «Закрепление мест» (1908. № 2. С. 17–27), «Пьянство и духовенство» (1908. № 3.

С. 21–31), «За что убили экзарха?» (1909. № 10. С. 16–21; см. также речь прот. Ф. Орнатского перед панихидой по убиенному архиеп. *Никону (Софийскому)*, экзарху Грузии (1908. № 12. С. 16–21)), «Пререкаемый предмет» (о смертной казни) (1909. № 18/19. С. 28–41), «Кругом и около Толстого» (1912. № 1. С. 6–11), «О хулиганстве» (1912. № 24. С. 4–5), «Богослужебный язык» (1913. № 5. С. 12–15; 1914. № 3/4. С. 4–9; отклик на нее И. В. Преображенского «К толкам о богослужебном языке и по их поводу» (1913. № 11. С. 9–11)), «О Толстом и толстовцах» (1913. № 12/13. С. 24–27), «Война и развлеченья» (1915. № 4. С. 4–6; № 9. С. 5–6; № 17. С. 3–6; № 25. С. 5–7), «Приход без прихожан» (1916. № 7. С. 3–5), «О поминовении умерших» (1916. № 17. С. 4–6; № 31/32. С. 11–12; № 35. С. 6–8), «К реформе прихода» (1916. № 23. С. 7–8), «Неприимимые» (1917. № 28/29. С. 11–12), «О церковных ленинцах» (1917. № 30/31. С. 8–11), «В соборные дни» (1917. № 36/37. С. 10–12; № 38/39. С. 13–15; № 40/41. С. 7–9), «Митр. Московский Филарет» (1917. № 48/50. С. 5–7). По вопросам церковной жизни писали также священ. Николай Молчанов («К приходскому вопросу» (1909. № 2. С. 21–26)), прот. Д. Троицкий («Отчего современное духовенство утратило влияние на народ» (1914. № 13/14. С. 29–31; № 15/16. С. 17–23; № 17/18. С. 13–19; № 19/20. С. 10–20)), священ. Николай *Чепурин* («Братские беседы о миссионерском служении» (1914. № 10. С. 12–14; № 24. С. 9–16), «Спаситель Христос в русской жизни» (1917. № 44/45. С. 11–14)), прот. Е. Кондратьев («Мысли о церковной импровизации» (1915. № 31–34, 47–49; 1916. № 19)), прот. Иоанн Острогорский («Суждение приходского столичного духовенства по вопросу о возрождении приходской жизни в столице» (1916. № 22–31, 33, 34, 36/37, 39)).

Из материалов, касающихся состояния и истории епархии, представляют интерес обзор «Паства С.-Петербургской епархии в 1910 г.: (По офиц. сведениям)» (1912. № 3. С. 4–5; № 4. С. 3–8; № 5. С. 10–11; № 6. С. 4–9), а также немногочисленные описания приходских и ведомственных храмов, монастырей: «Сампсониевский храм как исторический памятник» священ. Владимира Покровского (1908. № 18. С. 14–19),

«Празднование столетнего юбилея церкви Покрова Пресвятой Богородицы, что в Большой Коломне» прот. Василия Акимова (1912. № 19. С. 2–12; № 20. С. 3–7), «1812 год в памятниках церковного зодчества» А. П. Аплаксина (1912. № 21. С. 8–10; № 23. С. 8–13), «Слово в день празднования 200-летия Александро-Невской лавры» Нарвского еп. *Никандра (Феноменова)* (1913. № 17/18. С. 19–22). Неск. заметок познакомили читателей с жизнью зарубежных приходов, подведомственных С.-Петербургской епархии, были, в частности, напечатаны речи прот. Алексея *Мальцева* при освящении храмов в Брюккенау (1908. № 17. С. 18–21) и Наухайме (1908. № 18. С. 19–25). СПб/ДС были посвящены публикации воспоминаний ее выпускника «К исполненному 100-летию Петербургской ДС» (1909. № 15/16. С. 3–21; № 18/19. С. 12–26), мартиролога «Светлой памяти павших за родину семинаристов», составленного А. С. Судаковым (1916. № 40. С. 6–8; № 41. С. 8; № 42. С. 8; № 51/52). Большинство антисектантских статей было направлено против распространения появившихся в столице лжеучений: «К вопросу о так называемых «иоаннитах»» Д. И. *Боголюбова* (1908. № 14/15. С. 34–36), «О кончине мира в 1932–1933 гг.: (По поводу учения о сем полковника Бейнингема)» священ. сщмч. *Михаила Чельцова* (1909. № 3. С. 13–24), «Из мира сектантов: Братец Иванушка» священ. Иакова Журавского (1910. № 2. С. 8–12).

Небольшие заметки в «И. по С.-П. е.» регулярно печатались в рубриках «Епархиальная хроника», «Церковно-общественная жизнь», «По епархиям», «Из иноепархиальной жизни и печати», «О книгах», «Библиография», «Война и петроградское духовенство», «За неделю». В разд. «Памяти Высокопреосвященнейшего митр. Антония [Вадковского]» в 1915 г. публиковались его письма, а в 1917 г. вышло «Письмо покойного митр. Антония царю (О власти обер-прокурора и положении Св. Синода)» (№ 28/29. С. 8–9).

После Февральской революции с марта 1917 г. в неофиц. отделе начали выходить статьи на политические темы. Вслед за редакторским текстом прот. Е. Кондратьева «Свободная Россия» (№ 9/10. С. 6–7) появились статьи священ. Константина



Семёнова: «Братский призыв» (№ 11/12. С. 5–7), «Гражданский долг пастыря» (№ 13/14. С. 8–9), «Несколько слов об избрании епископа» (№ 17/18. С. 6–8), «О «духовных» наградах» (№ 21/23. С. 15–17), «О реформе прихода» (№ 24/25. С. 9–12), «Об общей исповеди» (№ 30/31. С. 7–8). Был напечатан «Сборник программ русских политических партий» (№ 16. С. 9–12; № 17/18. С. 9–10; № 20. С. 6–8), в к-ром сначала дана пространная программа РСДРП, а за ней программы эсеров, кадетов и др. В то же время под рубрикой «Церковь и революция» в № 21/23–26/27 были помещены рапорты причтов и благочинных, полученные в ответ на обращение редакции «К петроградскому духовенству» (№ 13/14. С. 1) с просьбой сообщить, «как пережили местные причты первые дни революции». Эти документы сообщают о провокациях агитаторов, насилии и кощунствах революционной толпы. В конце года были опубликованы сообщения о мученической кончине прот. сщмч. *Иоанна Кочурова* (№ 46/47. С. 1), антицерковных акциях, статьи «Социалистический террор для Св. Церкви» прот. Николая Каменева (№ 44/45. С. 9–11) и «Трудно прать против рожа» (об «уиразднении Бога» новыми правителями России) прот. Н. Дроздова (№ 51. С. 4–6).

В качестве отдельных приложений к журналу были изданы отчеты спархиального комитета Православного миссионерского об-ва за 1908 г. и Александро-Невского ДУ за 1907/08 и 1908/09 уч. г., немногочисленные назидательные брошюры.

Петроградским церковно-епархиальным советом в 1918–1919 гг. издавалась еженедельная газ. «Петроградский церковный вестник» («Петроградский церковно-епархиальный вестник»), ее редактором в 1919 г. был прот. М. Чельцов. После возобновления епархиальной издательской деятельности с 1990-х гг. С.-Петербургской епархией издавались журналы «Санкт-Петербургские епархиальные ведомости» (с 1990) и «Церковный вестник» (в 2000–2004, с 2005 — «Санкт-Петербургский церковный вестник», с 2007 — «Воля живая»), газеты «Церковная жизнь Северо-Запада» (1990, 1999), «Хроника церковных событий» (1998) и др.

Лит.: Андреев. Христианская периодика. № 264, 616.

Прот. Александр Троицкий

«ИЗВЕСТИЯ ПО СИМБИРСКОЙ ЕПАРХИИ» — см. «Симбирские епархиальные ведомости».

«ИЗВЕСТИЯ РУССКОГО АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА» (ИРАО), издание Русского археологического об-ва (РАО; см. в ст. *Археологические общества*), выходящее в С.-Петербурге с 1859 по 1884 г. Печаталось в типографии С.-Петербургской АН отдельными выпусками, к-рые составляли тома (том содержал до 6 вып.), всего вышло 10 томов. Первые выпуски ИРАО совпали по времени выхода с последними томами др. издания РАО — «Записок императорского Русского археологического общества» (ЗРАО). Создать ИРАО было решено 16 февр. 1855 г. на внутреннем собрании Отд-ния русской и слав. археологии РАО как издание для оперативной публикации протоколов заседаний и заметок, по размеру и характеру не соответствующих уровню ЗРАО. Идею поддержало общее собрание РАО 30 дек. того же года. Помимо протоколов общих заседаний, заседаний каждого отд-ния и особых комитетов об-во постановило печатать в ИРАО библиографическое обозрение археологической лит-ры, выходящей в России и в Европе, а также исследования и материалы, по разным причинам не подошедшие ЗРАО. Тираж ИРАО планировался в 500 экз. (на 200 экз. больше, чем у ЗРАО) для рассылки всем членам об-ва и лицам, принимающим участие в его деятельности.

Первым редактором ИРАО стал управляющий Отд-нием русской и слав. археологии И. И. *Срезневский* (1859. Т. 1. Вып. 1). Затем журнал редактировали Д. В. *Поленов* (1859. Т. 1. Вып. 2; 1861. Т. 2. Вып. 1–4; 1877. Т. 8. Вып. 1), секретарь РАО П. С. *Савельев* (1859. Т. 1. Вып. 3–6; 1861. Т. 2. Вып. 5/6; 1863. Т. 4. Вып. 1–6; 1865. Т. 5. Вып. 1–6), В. В. *Вельяминов-Зёрнов* (1868. Т. 6. Вып. 1–3; 1872. Т. 7. Вып. 1–4), А. И. *Савельев* (1877. Т. 8. Вып. 2–5; 1880. Т. 9. Вып. 1–5), И. В. *Помяловский* (1884. Т. 10. Вып. 1–6).

Небольшой по объему 1-й т. помимо протокольной части содержал библиографию и заметки постоянных авторов ЗРАО: «О рунических надписях на Пирейском льве» *Поленова* (1859. Т. 1. Вып. 2. Стб. 65–74), «Икона с славянской надписью

в храме св. Петра в Риме» А. Н. *Попова* (Там же. Стб. 96), «О бывшем доме Романовых в Москве на Варварской ул. при Знаменском монастыре» П. И. *Иванова* (Там же. Вып. 3. Стб. 129–137), статьи В. В. *Григорьева*, П. С. *Савельева*, *Срезневского*. Были опубликованы «Материалы для истории икон и иконописания» (Там же. Вып. 6. Стб. 337–358).

В 1859 г. в связи со смертью П. С. *Савельева* прекратилась работа над ЗРАО, а ИРАО стали основным изданием об-ва, их объем увеличился, качество статей повысилось. В издании публиковались архим. *Макарий (Миролюбов)*; вполн. архиепископ Донской («Древние кресты в Новгороде, поставленные на поклонение» (1861. Т. 2. Вып. 2. Стб. 84–102), «Вклады Годуновых в Ипатьевский монастырь» (1861. Т. 3. Вып. 3. Стб. 231–237), «Надписи на церквях по г. Ярославлю» (1868. Т. 6. Вып. 1. Стб. 17–24), «Указания на церковные древности в некоторых епархиях» (Там же. Стб. 24–30)), архим. *Антоний (Капустин)* («О разрытиях внутри российско-посольской церкви в Афинах» (1861. Т. 2. Вып. 3. Стб. 129–145)), архим. *Амфилохий (Сергиевский-Казанцев)*; вполн. епископ Угличский («Выписка из подробной описи имущества Воскресенского Новоиерусалимского монастыря, 1680 г.» (1863. Т. 4. Вып. 1. Стб. 25–60), «О греческих миниатюрах, находящихся на 14-ти листах из Евангельских чтений в Императорской Публичной библиотеке под № 20, X в.» (1872. Т. 7. Вып. 3. Стб. 241–249)), *Чигиринский еп. Порфирий (Успенский)* («Известие о глаголической Псалтири, хранящейся в библиотеке Синайского монастыря» (1865. Т. 5. Вып. 1. Стб. 19–20)), архим. *Леонид (Кавелин)* («Церковный устав XVI ст.» (Там же. Вып. 3. Стб. 137–143), «Замечательная припись к Евангелию, напечатанному в Вильне в 1575 г.» (1884. Т. 10. Вып. 3/6. Стб. 266–269), «Два акта XV в. с объяснительными к оным примечаниями» (Там же. Стб. 269–274), «Записка, как служил Феофан патриарх Иерусалимский литургию с русскими митрополиты с Казанским Матвеем и со архиепископы (1619 г.)» (Там же. Стб. 274–278) и др.).

Многочисленными были работы по визант. и древнерус. церковному искусству и быту: «Изображение прип. Ильи Муромца, чудотворца Печерского, на гравюре XVII в.» (1861.



Т. 3. Вып. 2. Стб. 122–126), «Голосники в древних новгородских и псковских церквях» (Там же. Стб. 126–142) и «Замечания о миниатюрах Остромирова Евангелия» (1863. Т. 4. Вып. 4. Стб. 324–334) Стасова; «Надпись в Нередицкой церкви близ Новгорода до 1200 г.» (Там же. Вып. 3. Стб. 201–205) и «Славянские рукописи Британского музея в Лондоне и Бодлейской библиотеки в Оксфорде» (1872. Т. 7. Вып. 3. Стб. 233–236) Срезневского; «Камни, хранящиеся во Владимирском Успенском соборе» К. Н. Тихомирова (1863. Т. 4. Вып. 4. Стб. 369–370); «Описи свияжского Богородичного мужского монастыря, составленные в 1614 г.» Н. И. Суворова (Там же. Вып. 6. Стб. 548–589); «План Новгорода на иконе Знамения Божией Матери в Новгородском Знаменском соборе» И. И. Горностаева (1865. Т. 5. Вып. 3. Стб. 145–150); «Сведения о доме в Москве, принадлежавшем в XVII в. боярину Н. И. Романову» П. П. Пекарского (Там же. Вып. 4. Стб. 258–259); «О старинных русских мерах протяжения» (1872. Т. 7. Вып. 3. Стб. 258–274), «Разбор прописи на Мстиславовом Евангелии» (Там же. Стб. 275–284), «О значении царского титула до принятия русскими государями титула императорского» (1877. Т. 8. Вып. 3. Стб. 193–218; Вып. 5. Стб. 449–477; 1880. Т. 9. Вып. 2/3. Стб. 201–271) и «О размерах Большого Чертежа» (1884. Т. 10. Вып. 2. Стб. 118–130) Д. И. Прозоровского; «О времени написания фресков Киево-Софийского собора» прот. П. Г. Лебедичева (1877. Т. 8. Вып. 1. Стб. 67–71); «Греческая икона 1771 г., изображающая г. Иерусалим с окрестностями» (1884. Т. 10. Вып. 1. Стб. 35–44) и «Составление первого руководства по церковной археологии» (Там же. Вып. 2. Стб. 93–118) прот. К. Т. Никольского; статьи А. Ф. Бычкова, Н. А. Абрамова, К. И. Невоструева и др.

Серию статей по филологии Византии опубликовал Г. С. Дестунис: «Ватопедский снимок Птолемеевой географии» (1861. Т. 2. Вып. 1. Стб. 16–22), «Объяснение стихов на Византийском складне» (Там же. Вып. 4. Стб. 229–232), «Заметки на ватопедский список географии Страбона» (1861. Т. 3. Вып. 1. Стб. 29–32) и др. В неск. томах печаталась известная работа Срезневского «Из обозрения глаголических памятников» (Там же.

Стб. 1–18; Вып. 3. Стб. 185–198; Вып. 6. Стб. 437–457; 1863. Т. 4. Вып. 1. Стб. 1–16; Вып. 2. Стб. 93–119; Вып. 3. Стб. 197–201; Вып. 4. Стб. 273–308; Вып. 5. Стб. 379–394; Вып. 6. Стб. 489–497; 1865. Т. 5. Вып. 1. Стб. 1–12; Вып. 2. Стб. 65–80) и приложена к ней.

Общая археология, от каменного века до вост. средневековья, была представлена в ИРАО в основном сводками по уездам: «О насыпях и кургане в Петербургской губ.» А. И. Савельева (1877. Т. 8. Вып. 1. Стб. 56–60), «Древние курганы и укрепления в Семипалатинской и Семиреченской области» Абрамова (Там же. Стб. 60–64), «Курганы Вотской пятины Новгородской земли» Л. К. Ивановского (Там же. Вып. 3. Стб. 225–230; 1880. Т. 9. Вып. 1. Стб. 93–101), «Краткие сведения о деревянных старинных храмах и некоторых при них достопримечательностях, также — курганах и насыпях, по Весьегонскому у. Тверской губ.» А. Н. Виноградова (1880. Т. 9. Вып. 1. Стб. 71–83), «Покутье в отношении археологическом» И. П. Боричевского (Там же. Стб. 108–114), «Белгородка и найденный в ней эмсевич» И. П. Хрущова (Там же. Стб. 131–135), «Значение курганов как исторических источников» Д. Я. Самоквасова (Там же. Вып. 2/3. Стб. 181–201), «Донесение о кладах» П. Н. Петрова (Там же. Вып. 4. Стб. 380–381), «Остатки старины близ Передольского погоста, Лужского у., Санкт-Петербургской губ.» М. Быстрова (Там же. Стб. 389–393).

Как и в ЗРАО, в ИРАО целыми сериями печатались статьи по визант., древнерус., монг., среднеазиат., тур. пумизматике: «Куны» (1872. Т. 7. Вып. 2. Стб. 128–162) и «О ливонезах» (Там же. Вып. 3. Стб. 249–255) Прозоровского, статьи И. А. Бартоломеева, Бычкова, Вельяминова-Зёрнова, Григорьева, А. А. Куника, В. К. Савельева, А. С. Уварова и др. Публиковались каталоги монет и медалей (в т. ч. каталог коллекции минцкабинета РАО), 9-й и 10-й тома в качестве приложения содержали труд «Медали в честь русских государственных деятелей и частных лиц» Ю. Б. Иверсена, также бывшего автором мн. статей и заметок в этой области. Выходили статьи по эпиграфике: «Восточные надписи на старинных русских грамотах» М. А. Оболенского (1861. Т. 2. Вып. 1. Стб. 22–24), работы М. И. Броссе и др.

В томах 4 и 6 публиковались библиографические обзоры кон. 50-х — нач. 60-х гг. XIX в. В. И. Межова. По предложению В. Г. Тизенгаузена и П. И. Лерха в качестве приложения к ИРАО издавалась ежемесячная «Археологическая летопись» с небольшими заметками на актуальные темы (1866. Вып. 1–10; 1867. Вып. 11–12).

На 10-м т. выпуск ИРАО прекратился, поскольку совет РАО принял решение возобновить издание ЗРАО, новая серия к-рых стала выходить с 1886 г.

Лит.: Издания бывш. Рус. и Московского Археологического об-в. Б. м., б. г.; Издания РАО. [СПб., 1873]; Веселовский П. И. История имп. РАО за 1-е 50-летие его существования. 1846–1896 гг. СПб., 1900.

Л. А. Беллев, С. Б. Григорян

«ИЗВЕСТИЯ ЦЕРКОВНО-АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА ПРИ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ», издание, выходившее в 1875–1895 гг. Печаталось под одной обложкой с ж. «Труды Киевской Духовной Академии» и в конце года — отдельными оттисками в количестве 100 экземпляров. «И. ц.-а. о.» выходили ежемесячно, но в ряде случаев, в основном после каникул, появлялись выпуски, содержащие информацию о 2–3 месяцах работы Церковно-археологического об-ва при КДА. Объем издания был произвольным, чаще всего от 4 до 16 страниц. Редактором и автором почти всех выпусков был секретарь об-ва Н. И. Петров, выпуски за май и дек. 1875 г., март и апр. 1876 г., авг. и сент. 1877 г. подготовил его помощник С. Т. Голубев.

В «И. ц.-а. о.» публиковались краткие сведения о текущих делах об-ва, составленные на основании протоколов его заседаний. С кон. 70-х гг. XIX в. печаталось содержание рефератов, читаемых на заседаниях об-ва. Среди подобных публикаций можно отметить сообщения о выступлениях Голубева по поводу мнимого 300-летия Острожской Библии и развернувшуюся после полемику (ТКДА. 1881. Т. 1. № 4. С. 488–493), Т. И. Вержбицкого о бердичевской Николаевской ц. (ТКДА. 1882. Т. 2. № 8. С. 465–466), прот. Николая Сокколова о киевской Васильевской ц. и замечания на это сообщение прот. Петра Лебедичева (ТКДА. 1883. Т. 1. № 2. С. 352–353), И. И. Мальшиевского и Голубева о 3 рукописных экземплярах помянника *Киево-Печерской*

лавры XV–XVII вв. (ТКДА. 1883. Т. 2. № 6. С. 369–370), прот. П. Лебединцева об основании *киевского Братского в честь Богоявления монастыря* (ТКДА. 1884. Т. 2. № 8. С. 601).

Особую ценность представляют отчеты об исследованиях членами об-ва христ. памятников Киева и его окрестностей: остатков церкви XII в. на Кошыревом конце древнего Киева (ТКДА. 1878. Т. 3. № 12. С. 701), древней кладки Успенского собора Киево-Печерской лавры (ТКДА. 1881. Т. 1. № 1. С. 124–125), фрагментов мозаики в куполе Киево-Софийского собора (ТКДА. 1884. Т. 3. № 9. С. 154–155), усадьбы Киевской Трехсвятительской ц. (ТКДА. 1885. Т. 2. № 7. С. 487–488), Рождество-Богородичной ц. XVII в. на Дальних пещерах Кисво-Печерской лавры и захоронений под ней (ТКДА. 1891. Т. 1. № 2. С. 363–364), Анастасиевской ц. XVIII в. в г. Глухове (ТКДА. 1894. Т. 3. № 11. С. 524–526), остатков храма св. Михаила XI–XII вв. возле г. Остра (ТКДА. 1894. Т. 3. № 12. С. 656–659). На страницах «И. ц.-а. о.» были впервые опубликованы описания (в ряде случаев достаточно подробные) предметов, поступивших в Церковно-археологический музей при КДА: Сорокинской коллекции икон (ТКДА. 1875. Т. 3. № 9. С. 493–510), вещей, пожертвованных Чигиринским еп. *Порфирием (Успенским)* (ТКДА. 1878. Т. 2. № 5. С. 420–425), гравюр, подаренных вел. кн. Владимиром Александровичем (ТКДА. 1880. Т. 2. № 6. С. 306–322), а также первое известное описание музея и его экспонатов (ТКДА. 1879. Т. 1. С. 155–159).

После 1895 г. выпуск «И. ц.-а. о.» прекратился. Петров объяснял, что был занят составлением «Указателя Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии», основным источником для к-рого стали публикации в «И. ц.-а. о.». Однако и после того, как указатель в 1897 г. вышел в свет, издание не возобновилось. В определенной мере его продолжением стали ежегодные «Чтения в Церковно-историческом и археологическом обществе при Киевской духовной академии». Их 1-й выпуск вышел в 1883 г., а в 1899–1916 гг. они издавались регулярно (всего 14 выпусков) отдельными брошюрами, в них публиковались избранные рефераты членов об-ва.

Арх.: ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1. Д. 13. Л. 28; Д. 19. Л. 3; ИБУВ ИР. Ф. X. № 5996, 5997.

Лит.: *Петров Н. И.* Записка о состоянии Церковно-археол. музея и Об-ва при КДА за 1-е 10-летие их существования // Чт. в Церковно-археол. об-ве при КДА. 1883. Вып. 1. С. 1–20; *он же.* Указатель Церковно-археол. музея при КДА. К., 1897; *он же.* 30-летие Церковно-ист. и археол. об-ва при КДА // Чт. в Церковно-археол. об-ве при КДА. 1904. Вып. 5. С. 1–18; *Андреев.* Христианская периодика. № 269; *Крайний К. К.* Київське Церковно-іст. та археол. товариство // Лаврський альманах. К., 2001. Вип. 4. Спецвип. 1.

К. К. Крайний

«ИЗВЕЩЕНИЕ О СОГЛАСНЕЙШИХ ПОМЕТАХ», музыкально-теоретический трактат 1670 г., посвященный различным аспектам знаменного пения 2-й пол. XVII в. Название дано по заголовку одного из начальных разделов и воспроизведено при 1-й публикации трактата С. В. *Смоленским* в 1888 г. «Извещение...» возникло в связи с деятельностью 2-й комиссии по исправлению певч. книг (Москва, 1669–1670), задача к-рой заключалась в замене раздельноречных текстов истинноречными, редактировании распевов с целью установления единообразия в пении, теоретическом обосновании методов работы и проч. «Извещение...» содержит исторические сведения о событиях, предшествовавших созданию трактата, объяснение актуальных теоретических проблем, обширный певч. материал. По сведениям «Предисловия» к трактату, работа по исправлению певч. книг была инициирована царем *Алексеем Михайловичем*. В 1652 г. была образована 1-я комиссия из 14 мастеров, но ее деятельность была прервана военными событиями и эпидемией чумы. Через неск. лет была создана 2-я комиссия, результатом работы к-рой стал трактат.

Автором «Извещения...», по всей вероятности, является упоминаемый в акrostихе заключительных вирш мон. *Александр Мезенец*, написавший трактат и обобщивший результаты работы во 2-й комиссии известных мастеров пения этого времени *Феодора Константинова, Фаддея Никитина Субботина, Григория Носа, Кондрата Ларионова* и справщика мон. *Александра Печерского*.

Автограф «Извещения...» не сохранился, текст представлен множеством списков преимущественно посл. четв. XVII — 1-й четв. XVIII в. (основной список — РНБ. Q.XII.1. Л. 64–106 об., посл. четв. XVII в.)

В «Извещении...» ставятся следующие задачи: показать состояние зна-

менного пения и необходимость его исправления при помощи авторитетных мастеров-распевщиков; продемонстрировать необходимость сохранения *знаменной нотации* как основной для записи распевов ввиду ее преимущества перед распространенной 5-линейной; ввести в знаки соответствующие графические элементы (признаки) для указания звуковысотности в связи с печатанием знаменных книг; объяснить принципы исправления знаменного распева и показать методы этой работы, проиллюстрировав ее соответствующими примерами.

Музыкально-теоретические сведения в «Извещении...» изложены в неск. разделах. 1-й разд., «Извещение о согласнейших пометах во кратце изложенных» (с изясненным намерением) требующим учиться пения», содержит краткое объяснение системы киноварных помет, а также вводимых признаков. 2-й разд. включает: ч. 1: «О беспризначном знамени и имена коемуждо знамени», ч. 2: «О призначном знамени которое знамя поется по гласом, во вторую, пятую, осмую и первоначасную степени, сиречь, во *н н п ѣ*», ч. 3: «О том же знамени и яже в нем других признаках; которое знамя поется во гласы, с сими признаками во третию, шестую, девятую и во второначасную степеню: *си есть ц • ѡ ѡ*», «О отъятом знамени первая беспризначная части». В этом разделе приводится около 120 знамен, которые в полном объеме представлены в ч. 1, содержащей начертания и названия знаков, классифицированных строго по муз. содержанию: «единогласостепенное», «двогласное», «тригласостепенное», «четверогласостепенное», «четверогласовосиятное» и др. В частях 2 и 3 выписаны лишь начертания знамен, чуть больше половины от приведенных в ч. 1. В 3-м разд., озаглавленном «Ино сказание о знамени и о еже в нем различии: которое знамя како поется и которое с которым согласуются, и коликими гласными степенями в верхнем или в нижнем гласотечении возвышается, или унижается, или пакы возвышается», рассмотриваются знамена ч. 1, но не однозначно, а с вариантами распевов, возникающих в зависимости от окружения знамен др. знаками, от гласа и т. д. Кроме того, на полях «Ино сказания...» даны ссылки на строки из Ирмоло-



гия, иллюстрирующие теоретические статьи. 4-й разд., «Конец извещения сего знамени», включает ирмос *Хрѣстоꙋ раждаѣтсѧ* в 3 вариантах: 1) «во знамени и в лицах первобытная безприкладным», т. е. так, как он зафиксирован в рукописях; 2) «на то же знамя и лица, еже в первой части истолкование возвещает», т. е. с объяснением знамен и лиц 1-го варианта; 3) «в пении на первую и вторую обоих частей знамени и лиц самую дробь и тонкость мерою против нотнаго гласоступания изъясняет», которое дает ритмическое истолкование 1-го и 2-го вариантов. В 5-м разд. «Строки из ирмосов» приведены муз. фрагменты из Ирмология (83 строки). Изложение каждой строки двучастно: в 1-й «убо части лица», во 2-й «лицам разводы», что дает возможность автору изложить каждую строку с параллельным объяснением сложнораспеваемых знамен и тайнозамкненных начертаний без фит. 6-й разд. — заключительные вирши, содержащие в акrostихе указание: «Трудился Александр Мезенец и прочие».

В разделе, посвященном пометам, впервые в теории древнерус. музыки изложен 12-ступенный звукоряд, а не 7-ступенный (от «гораздо низко» до «гораздо высоко») или 9-ступенный (от «гораздо низко» до «высоко» с точкой), которые приведены в «Сказании о подметках», объясняющем принцип Ивана *Шайдура* (по списку РНБ. О. XVII. 19, сер. XVII в.). Каждая ступень («согласие», по терминологии Александра Мезенца) звукоряда обозначается киноварными буквами, являющимися сокращенной формой указания высоты в традиц. азбуках-толкованиях (м — «мало повыше», п — «повыше», в — «высоко» и т. д.). При расширении звукоряда Шайдура Александр Мезенец сохранил буквенные указания, снабдив их крыжками для низких звуков и точками — для верхних.

Объяснение киноварных помет, «которые прежде беша», в трактате дано с целью раскрыть с их помощью вводимую для готовящейся печати знаменных книг систему признаков. Дополнительные элементы в начертании знаков, выполненные черным цветом, должны были заменить красные пометы, трудновоспроизводимые при печати.

Двукратное объяснение в «Извещении...» одних и тех же знамен

(в «Части первой...» и в «Ино сказании...») обусловлено основной задачей исправления знаменных текстов, к-рая заключалась в том, чтобы отказаться от тайнозамкненности, научив при этом мастеров самостоятельно исправлять книги. Широко распространенная в XVII в. система пения по попевкам, когда знаки теряли основное значение и их распев варьировался в зависимости от употребления в том или ином гласе или от сочетания с другими знаменами, порождало «велие разгласие», против которого и выступила комиссия Александра Мезенца (неслучайно в трактате, объясняющем разводы попевок, не приводятся названия попевок). С этой целью комиссия в «Части первой...» ввела перечень знамен с точными названиями, основываясь на изученных рукописях «за четыреста лет и вящие», и в «Ино сказании...» описала многообразие распевов тех же знаков в рамках тайнозамкненности с намерением привести их к единообразию. Для иллюстрирования проделанной работы по исправлению были введены «Строки из ирмосов». В качестве образцовых вариантов распевов в трактате используются образцы распевов авторитетных мастеров пения, в т. ч. *Феодора Христианина*, а также *уольский распев*.

Процесс переизложения показан на примере ирмоса *Хрѣстоꙋ раждаѣтсѧ*, где помимо разводов тайнозамкненных начертаний и знаков со сложным распевом Александр Мезенец впервые устанавливает ритмическую систему в соотношении знаков, косвенно опираясь при этом на ритмическую систему отвергаемой им 5-линейной нотации. Три варианта ирмоса дают образец работы, предлагаемый Александром Мезенцем при исправлении текстов: «И аще убо восхощещи употреблятися сим дробногласовным и тонким знаменем в пении, и ты разумевай, и разсуждай, и знамени по изъяснению сего ирмоса и прочее пение».

«Строки из ирмосов» — традиц. материал для музыкально-теоретических руководств XVII в., поскольку Ирмологий был певч. книгой, выполнявшей также учебные функции. Соотношение строк каждого гласа обычно: больше всего примеров приведено из ирмосов 2-го гласа (20 строк), одним примером представлено 7-й глас. В целом строки вы-

ступают не только как иллюстрации теоретических положений «Ино сказания...», но и как дополнение к нему, вводя разводы тайнозамкненных оборотов и знаков со сложным распевом, теоретически не оговоренных.

«Извещение...» не только сыграло важную роль в истории музыкально-теоретической мысли в России XVII в., но и стало источником важнейших теоретических сведений относительно системы знаменного пения данного столетия. Появление трактата определило начало устойчивого использования в нотированных рукописях определенных киноварных помет 12-ступенного звукоряда.

В трактате впервые в древнерус. теории музыки дана классификация знамен, к-рые должны были использоваться в исправленных распевах, с т. зр. их интонационно-ритмического содержания. Данное обстоятельство вместе с введенными пометами Александра Мезенца сделало возможной более точную дешифровку знаменной нотации.

Среди значительных преобразований певч. искусства, предложенных 2-й комиссией, — отказ от тайнозамкненных начертаний, создающих вариативность распевов, и установление единообразия в пении. Однако, как показало дальнейшее развитие знаменного распева, предложения Александра Мезенца оказались нежизнеспособными, и попевки сохранили свое значение в песнопениях. Безрезультатным оказалось и введение признаков как указателей высоты: они не вытеснили киноварные пометы, а выписывались в рукописях, а позднее и в книгах типографской печати (старообрядцев поповского согласия) одновременно с ними.

Изд.: *Азбука знаменного пения («Извещение о согласнейших пометах»)* старца Александра Мезенца (1668-го года) / Изд.: С. В. Смоленский. Каз., 1888. С. 1–24 [трактат]; *Викторов А. Е.* Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России. СПб., 1890. С. 201–202 [вирши]; *Смоленский С. В.* О древнерус. певч. нотациях. СПб., 1901. С. 35–37 [вирши]; *Парфентьев Н. П.* Выдающийся деятель рус. муз.-письменной культуры XVII в. Александр Мезенец (Стремоухов) // *Муз. культура Средневековья: Проблемы древнерус. и арм. муз. письменности и культуры*. М., 1990. С. 164–168 [вирши, духовный стих]; *Александр Мезенец и прочие.* Извещение... желающим учиться пению (1670 г.) / Введ., публ. и пер. памятника, ист. исслед.: Н. П. Парфентьев; коммент., расшифр. знам. потац.: З. М. Гусейнова. Челябинск, 1996. С. 27–382 [трактат].



Лит.: *Смоленский С. В.* Общий очерк ист. и муз. значения певч. рукописей Соловецкой б-ки и «Азбуки певчей» Александра Мезенца. Каз., 1887. С. 9, 14–17; *Игнатъев А. А.* Церковно-правительственные комиссии по исправлению богослужебного пения Русской Церкви во 2-й пол. XVII в. Каз., 1910. С. 34–36; *Бражников М. В.* Древнерус. теория музыки. Л., 1972. С. 328–368; *Парфентьев Н. П.* О деятельности комиссий по исправлению древнерус. певч. книг в XVII в. // АЕ за 1984 г. М., 1986. С. 128–139; *он же.* Автографы выдающегося рус. муз. теоретика XVII в. Александра Мезенца (Стремоухова) // ПКНО, 1990. М., 1992. С. 173–185; *Протопопов В. В.* Рус. мысль о музыке в XVII в. М., 1989; *Гусейнова З. М.* «Извещение» Александра Мезенца и теория музыки XVII в. СПб., 2008².

З. М. Гусейнова

ИЗВОЛЬСКИЙ Петр Петрович (14.02.1863, Екатеринослав, ныне Днепрпетровск, Украина — 9.12.1928, Ле-Визине, Франция), прот., обер-прокурор Святейшего Синода. Происходил из рус. дворянского



П. П. Извольский.
Фотография. Ок. 1909 г.

рода. Отец И. был курским и екатеринославским губернатором, старший брат Александр Петрович (1856–1919) — министром иностранных дел (1906–1910).

По окончании историко-филологического фак-та С.-Петербургского ун-та (1886) И. был направлен стипендиатом в ун-т г. Пиза (Италия). В 1887 г. получил степень кандидата С.-Петербургского ун-та за работу, посвященную католич. св. *Франциску Ассизскому*. С 24 июля 1886 г. чиновник сверх штата в Департаменте внутренних сношений МИД, 16 марта 1887 г. переведен на службу в Мин-во внутренних дел, с 1891 г. — в Министерство народного просвещения исполняющим должность чиновника особых поручений при министре. В 1888 г. был командирован на Кавказ для приведения в порядок

архивных дел, в 1893 г. — в М. Азию для ознакомления с палестинскими и сир. школами Имп. Правосл. Палестинского об-ва. В 1892–1893 гг. руководил отд-нием Российского об-ва Красного Креста в Тульской губ., занимался организацией продовольственной помощи голодавшему населению.

С 20 февр. 1896 г. окружной инспектор Киевского учебного округа, с 13 дек. 1899 г. помощник попечителя того же округа. Член жюри Парижской Всемирной выставки по секции низших учебных заведений (1900), в том же году командирован в С.-Петербург для участия в Комиссии по устройству иноверческих школ при Министерстве народного просвещения. С 18 июня 1902 г. попечитель Рижского, с 3 апр. 1904 г. — С.-Петербургского учебного округа. Инициатор проведения и председатель Совецания директоров народных уч-щ по вопросу о введении в С.-Петербургской губ. всеобщего образования. Способствовал гуманизации школьного образования и организации родительских совещаний.

С 19 нояб. 1905 г. товарищ министра народного просвещения. Выступал за привлечение на сторону власти профессорских коллегий, за смягчение репрессивных мер по отношению к участвующим в антиправительственных выступлениях студентам и преподавателям: «Не закрывать высшую школу, а уберечь ее надо во что бы то ни стало ради тлеющего в ней научного огня, который переживет политическую смуту и снова загорится ярким пламенем... Репрессивная политика... уничтожив очаги научной мысли... надолго задержит духовное возрождение страны», — писал он министру гр. И. И. Толстому (РНБ ОР. Ф. 781. № 103. Л. 2 об. — 3 об.). Посещал собиравшийся у Толстого «Кружок братства и равноправия», члены которого (Д. Г. Гинзбург, Ю. Н. Милютин, Э. Л. Радлов, кн. Э. Э. Ухтомский) выступали за установление в России национального и вероисповедного равноправия, зарекомендовал себя как сторонник университетской автономии. Был членом кружка, собиравшегося в память А. Н. Муравьева.

27 июля 1906 г., после прихода к власти правительства П. А. Столытина, назначен обер-прокурором Святейшего Синода. Его кандидатуру, по свидетельству С. Ю. Витте,

предложил брат А. П. Извольский, уже получивший министерский пост. Назначение воспринималось как крайне неожиданное: в столичных салонах судачили, что И. «панихиды от молебна отличить не может», «ничего не понимает, окружил себя бездарностями, верит ничего не значащим людям» (*Богданович А. В.* Три последних самодержца: Дневник. М.; Л., 1924. С. 408, 421. Записи от 21 янв. и 29 мая 1907 г.). По словам С. Ю. Витте, И. был «человек очень порядочный», хотя «никогда никакого отношения к церковному управлению не имел и по натуре недостаточно широк для поста Министра» (*Витте С. Ю.* Из архива: Восп. СПб., 2003. Т. 1: Рассказы в стеногр. записи. Кн. 2. С. 752). Аналогичных взглядов придерживался и В. И. Гурко, писавший, что И. «по характеру человек мелкий и нерешительный, а по природе добрый и не способный к какому-либо противодействию» (*Гурко.* 2000. С. 592).

Будучи обер-прокурором, И. в целом проявил себя сторонником самостоятельности Церкви, в связи с чем сумел добиться расположения у членов Синода. Он уделял внимание улучшению материального положения духовенства и развитию духовного образования, занимался вопросами правовой регламентации деятельности прихода, был сторонником увеличения числа законных поводов к разводу супругов. Выступал за свободу исповедания любой религии при сохранении привилегированного положения правосл. Церкви.

В янв. 1907 г. И. внес на рассмотрение Совета министров свои предложения по вопросу об отношении гос. власти к правосл. Церкви. В них постулировалась полная свобода Церкви в делах внутреннего управления и самоустройства, признавалась необходимость реформирования ее внутренней жизни. Проведение реформ правительство полагало компетенцией самой Церкви «в лице предстоявшего Поместного Всероссийского церковного Собора» и собиралось содействовать его созыву. Уже в февр. 1907 г. светские власти решили с целью сохранения существующего положения отложить решение вопроса о созыве Поместного Собора, к-рый, по их мнению, мог бы вызвать острую реакцию различных общественных групп. Но офиц. правительственного заявления так и не последовало. 22 марта 1908 г.

с трибуны Государственной Думы И. заявил, что будет «отстаивать тот же принцип самостоятельности внутренней жизни Церкви, не отделения Церкви от государства, но союза, основанного на уважении к исконному каноническому строю Церкви». Гос-во он видел гарантом соблюдения канонических основ церковного строя, «независимости и самобытности» Церкви, допуская лишь контроль за церковными средствами (Справка по вопросу об отношении церк. законодательства к государственному. 1914. С. 22).

В то же время И. не был последователен в своей позиции. По мнению И. И. Толстого, из либерала он стал охранителем. В 1908 г. в записке имп. св. Николаю II И. утверждал, что после отставки К. П. Победоносцева «академии превратились в независимые от правящей Церкви ученые корпорации, ставящие себе целью свободное, не связанное догматами и учением Церкви, исследование вопросов веры, семинарии не только увлеклись общей школьной смутой, но дали ей собственный кошунственный отпечаток и незаметно превратились в подготовительные к университету школы, в которых Закон Божий остался второстепенным предметом... Обновленчество, это рациональное, протестантское движение, по существу своему противное вселенскому православному пониманию Церкви Божией, не встретило со стороны Синода отпора и осуждения. Труды Предсоборного Присутствия, — полагал И., — сами по себе очень интересные, вскоре обнаружили, что в правящих кругах Церкви канонический строй понимался не как внутренняя ее самостоятельность, а как новая форма власти». «Теократическая идея всегда жила в Православной Церкви, но сдерживалась железной волей государства, которое, подавляя самостоятельность Церкви, в то же время старалось усилить ее внешний блеск, обставляя ее всяческими привилегиями и материальными благами, поддерживая ее видимое господство над другими вероисповеданиями». По мнению И., иерархи выбрали опасный путь вмешательства в гос. дела. В качестве примера И. приводил статьи в «Почаевских известиях», выступления Саратовского еп. Ермогена (Долганёва) и иером. Илиодора (см. Труфанов С. М.), которые порой своевольно и резко кри-

тиковали действия правительственных чиновников. Все это, по словам обер-прокурора, могло привести к возникновению «совершенно нового в нашей истории явления — антагонизма между духовной и светской властью, между Церковью и государством». Исчезновение церковно-гос. союза, олицетворением к-рого является государь, стало, по мнению И., реальной опасностью. Главной задачей иерархов была, по И., узурпация прав гос-ва в церковной (или, шире, религиозной) сфере. Он призывал «положить предел» антиправительственной «церковно-политической агитации», «напомнив Церкви, что источник власти — один, и что все в государстве должно этой власти покоряться». И. полагал необходимым на нек-рое время отложить мысль и о созыве Поместного Собора, и о создании такой единой церковной власти, «голос которой будет иметь вес и значение в делах государственных. Для этого Церковь в настоящее время не обладает еще ни достаточной внутренней подготовкой, ни достаточной свободой от влияния политической агитации и политических честолюбцев». Одновременно И. призывал охранять внутреннюю самостоятельность Церкви в церковно-канонических вопросах, поддерживать духовенство, духовные и церковноприходские школы, правосл. миссию (РНБ ОР. Ф. 443. № 852. Л. 9–14).

12 июля 1908 г. И. выступил на открытии IV миссионерского съезда в Кисеве. В своей речи он подчеркнул, что в основе суждений делегатов, «несомненно, будет лежать воля государя, выраженная в указе 17 апр. 1905 г.». Но свобода вероисповедания дана вовсе не «на ослабление и разорение Православия». По сути, как отмечает С. Л. Фирсов, И. заявлял о стремлении гос-ва и впредь поддерживать Церковь силой внешнего авторитета власти (Фирсов. 1996. С. 310).

Опасаясь разрушения гос. устройства «справа», И. очевидно недооценивал радикализм левых. Желание сохранить гос. (синодальный) контроль над деятельностью «правой оппозиции» архиереев сочеталось у И. с либерально-реформаторскими взглядами относительно системы духовного образования и приходской жизни. И. подал в отставку в знак протеста против решения Синода об отмене автономии духовных

академий, полагая, что решение этого вопроса следовало отложить до утверждения нового устава академий. Возможно, на принятие решения об отставке повлияло избрание Советом СПбДА на должность ректора сомнительной для императора кандидатуры — прот. Тимофея Налимова. 5 февр. 1909 г. уволен от должности обер-прокурора и назначен членом Гос. Совета. 6 февр. того же года И. была объявлена Высочайшая благодарность. Отставку И. с поста обер-прокурора Л. Львов (Львов. 1909) связывал с его деятельностью по защите автономии духовных школ, к-рая не поощрялась консервативной частью епископата. В то же время председатель Совета министров Столыпин при отсутствии особых претензий критиковал И. за неспособность «плыть против синодских течений»: напр., И. не комментировал реакцию Синода на празднование 80-летия Л. Н. Толстого.

В период обер-прокурорства удостоен ряда наград и почетных званий. С 1907 г. почетный гражданин г. Новосиль Тульской губ. (за помощь бедным во время эпидемии холеры и участие в создании ремесленной школы). В том же году избран почетным членом ряда братств: Виленского Свято-Духовского, Ковенского Свято-Никольского, Курского Знаменско-Богородицкого миссионерско-просветительного, Холмского Богородицкого, Покровского с. Кричицк Ровенского у. Вольнской губ., св. арх. Михаила при Михайловской ц. с. Б. Вербча (Вел. Вербче) Ровенского у. Вольнской губ., а также Ставропольского епархиального церковно-археологического об-ва. 13 янв. 1908 г. избран почетным членом Прибалтийского правосл. братства; 15 янв. — Московского Археологического ин-та и Правосл. церковного братства свт. Гурия при Казанском кафедральном соборе; 2 февр. — Острожского Кирилло-Мефодиевского братства; в том же году — Православного карельского братства во имя вмч. Георгия. 11 июня 1907 г. Иерусалимским Патриархом Дамианом И. был пожалован золотой крест с частицей Животворящего Древа (разрешено носить исключительно при церковных церемониях) и звание кавалера Св. Гроба Господня.

В Гос. Совете И. принадлежал к группе центра, был председателем

и докладчиком по делам Комиссии по школьному законодательству. Выступал за широкое участие гос-ва в финансировании земских школ, в защиту церковноприходских школ и за увеличение ассигнований на них, за уравнение в правах при поступлении в университеты выпускников гимназий и др. средних учебных заведений.

Действительный статский советник (1 янв. 1905), гофмейстер Императорского Двора (с 1 янв. 1912). Награжден орденами св. Станислава 3-й степени (29 июня 1889); св. Анны 3-й степени (1 янв. 1898); св. Станислава 2-й степени (1901); св. Анны 1-й степени (1 янв. 1907), св. Владимира 2-й степени (1 янв. 1914); Белого Орла (1 янв. 1917). Владетелем родовым имением в Балашовском у. Саратовской губ., имением, приобретенным в Новосильском у. Тульской губ., дачей в Ялте. Был хорошо знаком с семьей Симанских, И. Ф. Анненским, С. Ф. Платоновым, кн. Е. Н. Трубецким.

После Февральской революции жил в Ялте. 5 мая 1917 г. оставлен за штатом, а 14 дек. 1917 г. уволен с гос. службы. По А. Нивьеру, в окт. 1920 г. эмигрировал из Ялты во Францию. Член приходского совета собора во имя св. кн. Александра Невского в Париже, инициировал проведение еженедельных бесед о вере и Церкви (1920–1921). По др., менее достоверным данным, из Ялты в окт. 1920 г. выехал с семьей в К-поль, в 1922 г. переехал в Мюнхен, в 1923 г. — в Париж.

19 дек. 1921 г. архиеп. Евлогием (Георгиевским) рукоположен во диакона, 15 февр. 1922 г. — во иерея с назначением настоятелем ц. во имя свт. Николая Чудотворца в Брюсселе, с 1923 г. — в сане протоиерея. Единственный обер-прокурор Синода, принявший в посл. священный сан. Практически все рус. приходы в Бельгии (Вюлверингем, Жодуань, Льеж, Намюр, Лёвен, Гент, Шарлеруа и др.) первоначально были приписаны к Николаевской ц. Благодатный приходов в Бельгии и Нидерландах (1923). Член епархиального совета при митр. Евлогии (1924–1927), член правления «Комитета помощи русским инвалидам», основатель детской летней колонии, «четверговой школы» — рус. приходской школы в Брюсселе (1924), основатель и руководитель просветительно-благотворительного

«Никола-Иоанновского кружка», редактор еженедельника «La Semaine religieuse» («Церковная неделя»). Организовывал сбор пожертвований в пользу голодающего населения Советской России, на лечение больных туберкулезом рус. эмигрантов. Занимался вопросами трудоустройства и образования соотечественников, строительством храмов в различных странах Европы и др. Призывал к объединению христ. Церквей в борьбе с революцией и атеизмом. «Только Церковь неизбежно стоит среди развалин России... только в ней среди великих потрясений наших сохранилась красота и правда жизни, — писал И. — ...уже многие начинают сознавать, что не в политических и социальных формулах, а в исконной вере народной — залог воскресения Родины». Сознание необходимости единства, по И., не может привести к уступкам в области веры и спасения, особенно трудными вопросами в диалоге Православия и католичества являются значение рим. первосвященника и распространение униатства. Пути к единству внешнему должно предшествовать, по И., «единение любви», лишенное политической подоплеки (К вопросу о соединении Церквей. 1922). Стремился наладить контакты с католиками, дружил с примасом Бельгии кард. Дезире Мерсье. Среди его прихожан был буд. архиеп. Иоанн (Шаховской), а старостой Никольской ц. в Брюсселе в 1926–1931 гг. — бывш. товарищ обер-прокурора Синода (20 авг. 1906 — 1 янв. 1912) А. П. Рогович. В 1928 г. И. вышел за штат по болезни, поселился под Парижем, где скончался от саркомы. Похоронен на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа. 29 книг из 6-ки И. в 1920-е гг. поступили в Тульскую областную универсальную научную б-ку.

Жена И. (с 1886 г.) Мария Сергеевна, урожд. княжна Голицына (1866–1929), дочери — Мария, в замужестве Арсеньева (1887 — ?) и Ольга, в замужестве Рогович (1897 — ?), сыновья — Сергей (1890–1955) и Петр (1894–1968), выпускники Александровского лицея. Ольга была замужем за сыном А. П. Роговича, а Сергей женат на его дочери.

По словам митр. Евлогия (Георгиевского), И. «был замечательным, образцовым священником. В нем сочетались смирение и кротость, столь трогательные в бывшем важном са-

новнике, со стойкостью, с умением стать авторитетом в глазах прихожан. К своему служению он относился с ревностью нсофита, вложил в него все свои дарования. Прихожане его единодушно почитали, а для меня о. Петр был утешением... Когда возник раскол с «карловцами», о. Петр удержал большую часть прихода» (Евлогий (Георгиевский). 1994. С. 391). По характеристике кн. Н. Д. Жевахова, «Петр Петрович был не только церковным, но и истинно религиозным человеком, и ни изумительно быстрая служебная карьера, ни придворные связи, ни исключительное положение, какое он занимал в обществе, — не заглушили в нем той религиозной настроенности, которая в результате привела к принятию им священного сана» (Жевахов. 1993. С. 273).

Архиеп. Иоанн (Шаховской) называл И. искренним благоговейным пастырем. «Пришедший к священству на шестом десятке лет, он был еще полон того светского воспитания, которое ничуть не обременяло его любви к Церкви и не отягощало «семинарским» (если будет мне позволено так сказать) стилем... Я немало интересного узнал от него о старой России и церковной жизни. Он отечески ко мне относился... Отец Петр был покаянный человек. Он чувствовал и свою ответственность за то, что свершилось в России» (Иоанн (Шаховской). 2006). Соч.: Учебные заведения ИППО в апр. и мае 1893 г. СПб., 1894, 1896²; Свод постановлений и распоряжений о специальных испытаниях на учительские звания. К., 1898; К вопросу о соединении Церквей. Мюнхен. 1922. Арх.: РГИА. Ф. 1569. Извольский П. П. 1851–1916. 249 ед. хр.: Ф. 797. Оп. 76. 1906 г. Отд. 1. Ст. 1. Д. 6; Ф. 1162. Оп. 6. Д. 216; РНБ ОР. Ф. 443. Д. 852, 862; Ф. 585. Оп. 1. Д. 1788, 3023, 6581, 6616; Ф. 781. Д. 103, 104, 929.

Ист.: Правительственный взгляд на отношения государства к Правосл. Церкви // Колокол. 1907. 24 янв.; Открытие 4 Всероссийского миссионерского съезда в Киеве // Прибл. Вед. 1908. № 29. Стб. 1354–1358; Григорьевский С. П. Сб. церковных и гражданских законов о браке и разводе, узаконение, усыновление и внебрачные дети. СПб., 1908². С. 225; Справка по вопросу об отношении церк. законодательства к государственному. СПб., 1914². С. 18–22.

Лит.: Львов Л. К ответке П. П. Извольского // Речь. 1909. 6 февр.; Труфанов С. М. Святой чорт: (Зап. о Распутине). М., 1917. С. 103; Трубецкой Г. Н. [Некролог] // ВРСХД. 1929. № 1/2; Зернов Н. М. Рус. писатели эмиграции. Boston, 1973; Королёва Н. Г. Первая рус. революция и царизм: Совет министров в России в 1905–1907 гг. М., 1982; Жевахов Н. Д., кн. Восп. М., 1993. Т. 2; Евлогий (Георгиевский). митр. Путь моей жизни. М., 1994. С. 378, 391.

392, 424, 526; *Фруменкова Т. Г.* Обер-прокуроры Свят. Синода (1722–1917) // Из глубины времен. [СПб.], 1994. [Вып.] 3. С. 20–29; *Фирсов С. Л.* Правосл. Церковь и гос-во в посл. 10-летие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 290–293, 309–310, 422–428; *он же.* Рус. Церковь накануне перемен: (Кон. 1890-х — 1918 гг.). М., 2002. С. 288, 312, 366, 369, 392–394, 401; *он же.* Церковь в Империи. СПб., 2007. С. 17, 93, 266; *Толстой И. И.* Дневник, 1906–1917. СПб., 1997; *он же.* Восп. министра народного просвещения: 31 окт. 1905 — 24 апр. 1906 г. М., 1997. С. 17, 93, 266; *Бородин А. П.* Гос. Совет России (1906–1917). Киров, 1999; *Гурко В. И.* Черты и силуэты прошлого. М., 2000. С. 592; *Шидлов Д. Н.* Гос. деятели Российской империи: Главы высших и центр. учреждений, 1802–1917; Библиогр. справ. СПб., 2002. С. 302–304; *Извольский А. П.* Восп. Минск, 2003; *Рожков В., прот.* Церк. вопросы в Гос. Думе. М., 2004. С. 78, 81, 133, 179, 181, 233, 257; *Столыпин П. А.* Переписка: [1902–1911 гг.]. М., 2004; *Иоани (Шаховской), архиеп.* Установление единства. М., 2006; *Нивьер А.* Правосл. священнослужители, богословы и церк. деятели рус. эмиграции в Зап. и Центр. Европе, 1920–1995. М.; П., 2007. С. 221–222.

*Свящ. Александр Берташ,
А. А. Бовкало*

ИЗВОРСКИЙ жен. мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы Видинской епархии Болгарской Православной Церкви. Находится в живописной местности в 2 км от с. Извор и в 9 км от г. Димово (Видинская обл.). Письменных источников об основании И. не сохранилось. Согласно приписке на хранившейся в мон-ре рукописи Жития прп. Ефрема Сирина, обитель изначально именовалась Сухо Поточе (Сухой Ручей). Легенды связывают основание мон-ря с русскими по происхождению кн. Извором Таворским (XII в.) или с одним из приближенных деспота Якова Светослава (2-я пол. XIII в.). В период османского владычества мон-рь был разрушен, в сер. XVII в. его под совр. названием возобновил иером. Сильвестр. Сохранилось Четвероевангелие, к-рое использовалось в мон-ре в XVII–XVIII вв.; оно было написано ранее 1550 г., вероятно в Валахии с использованием болг. орфографии (София, БАН, № 14). В 1861 г. игум. Агаший из-за преследований турок бежал в Сербию. Оставшиеся монахи Кирилл, Гавриил и Хрисанф (погребены в одном гробе за алтарем) в 1864 г. поставили в храме деревянный иконостас. Вскоре мон-рь пришел в запустение. Посетивший его в 70-х гг. XIX в. австр. этнограф Ф. Каниц отметил небольшой купол и визант. живопись храма (до наст. времени не сохр.), среди к-рой особенно вы-

делил образы Бога Отца, Св. Духа и возлагающего корону на Пресв. Богородицу Иисуса Христа. В нояб. 1923 г. мон-рь был возобновлен как женский: в 1923–1965 гг. его возглавляла игум. Аполлилария, после нее до 2004 г. — игум. Наталия, с июня 2004 г. мон-рем управляет архим. Василий.

В наст. время в комплекс мон-ря входит однонефный каменный храм с деревянными крышей и портиком над входом (иконы и фрески в церкви создал болг. худож. и иконописец Г. Желязков († 1937), на внешней зап. стене — фрески «Успение Пресв. Богородицы» и «Благовещение»), 3-этажный братский корпус, часовня, источник и хозяйственные постройки.

Лит.: *Каниц Ф.* Дунавска България и Балканът. София, 1995; *Костов Б.* Изворски манастир «Успение Богородично» през времето и нас. Шумен, 2006.

Э. П. П.

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ОТДЕЛ, ИЗДАТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ, ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА, органы, в разное время ответственные за издательскую деятельность Русской Церкви. Создание в РПЦ соответствующих структур управления было связано с возрождением во время Великой Отечественной войны, после периода фактического запрета на выпуск печатной продукции, церковного издательства. В 1942 и 1943 гг. Московской Патриархией были опубликованы книги «Правда о религии в России» и «Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: Сборник церковных документов». 4 сент. 1943 г. И. В. Сталин принял Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; вполн. Патриарх Московский и всея Руси), Ленинградского митр. *Алексия (Симанского)*; вполн. Патриарх *Алексий I*) и Киевского митр. *Николая (Ярушевича)*. В числе др. проблем нормализации государственно-церковных отношений обсуждался и был положительно решен вопрос об издании офиц. печатного органа РПЦ — «Журнала Московской Патриархии» (ЖМП). Осенью 1943 г. было решено издавать также ежегодный Православный церковный календарь (1-й вышел из печати в 1944).

Активная издательская деятельность Московской Патриархии в годы Великой Отечественной войны получила каноническую санкцию

Поместного Собора 31 янв. — 2 февр. 1945 г., принявшего решение об организации при Свящ. Синоде Издательского отдела (далее: И. о.), в обязанности к-рого входили подготовка и публикация изданий, необходимых для полноценной церковной жизни. Первым председателем И. о. был Патриарх *Алексий I*, к-рый после кончины Патриарха *Сергия* и до кон. 1946 г. был также и ответственным редактором ЖМП. При участии Патриарха *Алексия* в 1947 г. вышла кн. «Патриарх *Сергий* и его духовное наследие». С 1947 по 1960 г. председателем И. о. был Крутицкий и Коломенский митр. *Николай (Ярушевич)*, являвшийся одновременно председателем Отдела внешних церковных сношений (ОВЦС). В начальный период издательской деятельности посты ответственных секретарей ЖМП занимали прот. *А. П. Смирнов*, *Л. Н. Парийский*, *А. И. Георгиевский* (см. *Георгиевские*), *А. В. Ведерников*, а также прот. *Н. П. Иванов*, *Е. А. Карманов*. И. о. вместе с редакционной



*Православный церковный календарь.
М., 1944*

коллегией ЖМП размещался тогда в закрытом Новодевичьем московском в честь Смоленской иконы Божией Матери жен. мон-ре — в Лопухинском корпусе и технических помещениях при трапезной Успенского храма.

19 сент. 1960 г. председателем И. о. был назначен сменивший митр. *Николая* на посту председателя ОВЦС Подольский еп. *Никодим (Ротов)*; вполн. митрополит Ленинградский). Еп. *Никодим* стал также и 1-м председателем редколлегии «Богословских трудов» — начавшего выхо-



тым, в земле Российской просиявшим. С 1949 по 1958 г. издавались еже-

*Успенский собор
Новодевичьего мон-ря,
в подклете к-рого с 1949
по 1981 г. размещался
Издательский отдел
Московской Патриархии.
Фотография. 2009 г.*

годные «Богослужбные указания». В 1954 г. было подготовлено фототипическое переиздание Ти-

пина) (1983). Публиковались сборники, посвященные важнейшим событиям церковной жизни, юбилейные издания, альбомы памятников истории Русской Церкви. При непосредственном участии И. о. Церковь впервые начала использовать средства кино и телевидения — было создано свыше 30 церковных документальных фильмов, которые во многом способствовали расширению миссионерской деятельности РПЦ. Созданный в 1978 г. в И. о. выставочный отдел устраивал во мн. странах экспозиции фотографий и церковных изданий, рассказывающие о жизни Церкви.

К сер. 80-х гг. И. о. выпустил более 200 изданий, в т. ч. более 150 церковно-богослужбных. Особен-

дить с 1960 г. ежегодного сборника, в к-ром публиковались работы совр. богословов, а также труды выдающихся церковных деятелей прошлого, творения св. отцов и учителей Церкви. 14 мая 1963 г. архиеп. Никодим (Ротов) был по его ходатайству освобожден от должности председателя И. о. ввиду большого объема работы в ОВЦС. Новым председателем И. о. был назначен нареченный епископом Волоколамским *Путирим (Нечаев;* впоследствии митрополит), занимавший эту должность более 30 лет. Его ближайшими помощниками были архим. *Иннокентий (Просвириш)*, П. В. *Уржумцев*, И. А. *Минаков*, В. П. *Овсянников*; деятельно сотрудничал с И. о. ответственный секретарь ОВЦС А. С. *Буевский*. В связи с расширением сферы деятельности и увеличением числа сотрудников в нач. 80-х гг. была осуществлена реконструкция (фактически строительство) здания издательского центра Московской Патриархии на Погодинской ул., вблизи Новодевичьего мон-ря (освячено 22 сент. 1981), с домовым храмом во имя прп. Иосифа Волоцкого.

Длительное время И. о. был единственным изд-вом в стране, выпускавшим правосл. лит-ру: Свящ. Писание, богослужбные книги, творения св. отцов и учителей Церкви, жития святых, катехизические пособия, богословские труды, журналы, пособия для церковно- и священнослужителей, правосл. календари. Несмотря на жесткий гос. надзор, осуществлявшийся *Советом по делам религий при Совете министров СССР*, И. о., преодолевая мн. ограничения, постоянно увеличивал тиражи и номенклатуру церковных изданий.

Первым богослужбным изданием Московской Патриархии была напечатанная в 1946 г. Служба всем свя-

тупленному приложением. В 1956 г. в И. о. было осуществлено первое после 1917 г. издание Библии, в дальнейшем было еще несколько изданий Свящ. Писания. Патриархии издания Библии, выполненные в соответствии с правилами новой орфографии, воспроизводили прежние, синодальные издания, при этом проводилась большая работа по их изучению для выбора наилучшего варианта, по сравнению рус., церковнослав., греч. и евр. библейских текстов. Также переиздавались НЗ и Псалтирь.

Для удовлетворения духовных нужд верующих в 1956 г. был впервые выпущен краткий молитвослов; впоследствии появились более полные молитвословы. Публиковались богослужбные книги, необходимые для приходского духовенства: в 1956 г. вышло 1-е фототипическое издание Треника, в 1958 г. — Служебника (в дальнейшем переизд.). В помощь священнослужителям, псаломщикам, церковным регентам и хористам издавались Псалтирь следованная, Октоих, Триодь Постная и Триодь Цветная, Православный богослужбный сборник, Часослов, Ирмологий, с нотными приложениями. В 1977 г. началась публикация многотомной «Настольной книги священнослужителя» (всего вышло 8 томов).

В И. о. велась исследовательская работа в области изучения и освоения духовного наследия РПЦ — правосл. агнографических памятников, древних рукописей, иконографии. Систематически обследовались мн. известные хранилища и фонды, велась реконструкция древних церковных распевов. И. о. выступил инициатором и одним из организаторов научной экспедиции в афонский *Русский вчм. Пантелеимона мон-рь* под рук. архим. *Иннокентия (Просвири-*



*Путирим (Нечаев),
митр. Волоколамский.
Председатель Издательского отдела
в 1963–1994 гг.*

но большой активности деятельность И. о. достигла во время подготовки и проведения празднования 1000-летия Крещения Руси. К празднованию было опубликовано более 30 изданий, в т. ч. 6-е, юбилейное издание Библии, 4-е издание НЗ (параллельно на рус. и церковнослав. языках), было факсимильно издано Евангелие-апракос (Остромирово Евангелие, ркп. XI в.), 24-томные богослужбные Минеи, начато издание многотомной Библейской симфонии, вышли из печати труды церковных научных конференций, посвященных Крещению Руси, а также серия иллюстрированных изданий о храмах и мон-рях, об основных этапах исторического пути Русской Церкви. Совместно с фирмой «Мелодия»

был выпущен комплект из 20 грам-пластинок, посвященных правосл. церковному пению; выпускались также комплекты слайдов по церковной тематике. На основе видеозаписей событий празднования 1000-летия Крещения Руси были подготовлены 4 видеофильма о торжествах. Киносектор И. о. также участвовал в создании 5 кинофильмов, посвященных истории и жизни Русской Церкви.

После празднования 1000-летия Крещения Руси наступил новый этап в истории государственно-церковных отношений. Гос-во отказалось от вмешательства в дела Церкви, что привело к бурному развитию духовной жизни, возросла потребность в церковных и религиозно-нравственных изданиях. В это время И. о. увеличил номенклатуру и тиражи изданий, освоил новые направления деятельности. С 1989 г. наряду с ЖМП И. о. стал выпускать газ. «Московский церковный вестник» (с 2003 «Церковный вестник»).

Социально-экономический кризис кон. 80-х гг. отразился на деятельности И. о.: из-за острого дефицита бумаги и отсутствия совр. полиграфической техники задерживалась публикация целого ряда уже подготовленных изданий. В 1990 г. митр. Питирим вынужден был признать, что «неотложные нужды Церкви Издательский отдел удовлетворить в полной мере не может» (*Питирим (Нечаев)*. 1990. С. 25). Наряду с И. о. в стране появились новые центры издания религ. лит-ры, возникла необходимость достижения взаимодействия церковных изд-в, в т. ч. в обеспечении высокого уровня выпускаемой ими продукции, что требовало реорганизации управления издательским делом РПЦ.

В связи с изменившимися условиями существования Церкви и появлением новых возможностей для развития церковной печати *Архиерейский Собор РПЦ 1994 г.* определил считать И. о. исполнившим свое предназначение; вместо И. о. был создан Издательский совет Московского Патриархата (далее: И. с.) как коллегиальный орган, состоящий из представителей синодальных учреждений, духовных школ, церковных изд-в и др. учреждений РПЦ. В его задачи входили координация деятельности церковных изд-в, оценка предлагаемых к публикации рукописей. 7 окт. 1995 г. было принято Положение об И. с., которому с 6 окт.

1999 г. был придан статус синодального отдела. Издание центральных органов церковной печати и церковного календаря решением Архиерейского Собора 1994 г. было передано в ведение Московской Патриархии. 22 февр. 1995 г. Свящ. Синод учредил для издания центральных церковных печатных органов и календаря на основе незадолго до того созданного издательского дома «Хроника» Издательство Московской Патриархии (далее: ИМП).

Обязанности директора ИМП исполнял Одинцовский архиеп. *Иов*



Здание издательского центра Московской Патриархии. Фотография. 2009 г.

(*Тывошок*; ныне митрополит). 17 июля 1995 г. решением Свящ. Синода председателем И. с. и главным редактором ИМП был назначен Бронницкий еп. *Тихон (Емельянов*; ныне архиепископ). Главное внимание в работе уделялось организации деятельности ИМП. Были преодолены проявившиеся в 1-й пол. 90-х гг. трудности в издательской работе; издательский процесс был компьютеризован, увеличилось и обновилось полиграфическое оборудование, особое внимание было обращено на совершенствование оборудования для цветной полиграфии, а также на стыковку издательского и типографского процессов.

Был возобновлен регулярный выпуск ЖМП (ранее отстававший в сроках выхода), существенно изменилось художественное оформление журнала — фотоиллюстрации стали цветными, их количество значительно увеличилось; удалось повысить периодичность издания «Московского церковного вестника». Улуч-

шилась структура церковных календарей: появился более развернутый и удобный указатель имен святых, в календарь стали включаться сведения о епископате и др. С 1998 г. было возобновлено издание «Богослужбных указаний». Главным направлением работы ИМП оставался выпуск богослужбных книг — репринтное воспроизводство старых изданий, публикация новых изданий богослужбных текстов с использованием совр. книгоиздательских технологий. Только за 1997–1999 гг. ИМП выпустило более 170 наименований книг тиражом ок. 3 млн экз. (наибольшими тиражами выпускался Православный церковный календарь, остальные издания имели средний тираж по 5–10 тыс. экз.).

В 1997 г. в ИМП был воссоздан на новом техническом уровне отдел звукозаписи, который начал выпускать компакт-диски с записями богослужений в храмах Московского Кремля, в храме Христа Спасителя, церковных, монастырских и епархиальных хоров РПЦ. Освоение новых информационных технологий привело к созданию сайта ИМП в Интернете, благодаря чему для верующих, в т. ч. для русскоязычного зарубежного населения, открылся новый канал доступа к правосл. лит-ре. Были созданы базы данных по разделам правосл. вероучения и жизни Церкви, а также по библиографии, агнографии, персоналиям, канонике, экзегетике, иконоведению, гимнографии, по истории храмов и мон-рей РПЦ.

Осуществляя общее руководство издательской деятельностью Русской Церкви, И. с. рецензировал предлагаемые к изданию книги и рукописи с целью определения их соответствия правосл. вероучению и церковной традиции. Рецензентами выступали ответственные сотрудники совета, а также привлекаемые к этой работе специалисты, в т. ч. профессора и преподаватели духовных школ, ведущие светские ученые. И. с. были подготовлены к публикации каталоги изданий РПЦ. Принимались меры по координации работы правосл. СМИ, для чего организовывались встречи правосл. журналистов. Для подготовки кадров в области церковной журналистики в 1996 г. на базе ИМП был создан Ин-т церковной журналистики и издательского дела (впосл. один из фак-тов Российского правосл. ун-та св. ап. Иоанна Богослова).



28 дек. 2000 г. решением Свящ. Синода сп. Тихон был освобожден от руководства И. с. и ИМП. Председателем И. с. и главным редактором ИМП был назначен прот. Владимир Силлов. Книгоиздание продолжало развиваться по следующим основным направлениям: периодика, Свящ. Писание, богослужебная лит-ра, книги о патриархах и сборники патриарших трудов, деяния церковных Соборов, история Русской Церкви, юбилейные издания, святоотеческая литература. В 2001–2008 гг. тираж издаваемых ИМП книг вырос почти в 2 раза, значительно расширился их ассортимент. Было улучшено оформление и увеличен тираж ЖМП, газ. «Церковный вестник» стала общецерковным изданием, повысилась информативность содержания и оформления Православного церковного календаря, ведутся работы по формированию эталонной версии всего корпуса богослужебных книг Русской Церкви в электронном виде, на основе к-рой будут готовить традиц. издания.

В И. с. были сформированы новые структуры, в т. ч. отделы научно-богословской, духовно-просветительной и детской лит-ры, нотная редакция, отдел информационных технологий, отдел внешних связей и маркетинга. Для реализации выпущенной продукции в И. с. создан совр. магазин книг и церковной утвари. Успешно развивается выставочная деятельность.

В то же время из-за фактического соединения с ИМП функции центрального церковного изд-ва преваляровали в работе И. с. над возложенными на совет как на исполнительный синодальный орган задачами организации издательского дела всей Русской Церкви, координации деятельности церковных изд-в. Решением Свящ. Синода от 31 марта 2009 г. было разделено руководство И. с. и ИМП. Председателем И. с. был назначен Калужский и Боровский митр. *Климент (Капалин)*. Пост главного редактора ИМП был оставлен за прот. В. Силловым. Лит.: ПЦК на 1946 г. С. 59; Определение Свящ. Синода от 14 мая 1963 г. // ЖМП. 1963. № 6. С. 9; Освящение нового здания Издательского отдела // Там же. 1982. № 1. С. 21–25; *Феофилакт (Моисеев)*, иером. Празднование 40-летия ЖМП // Там же. 1984. № 1. С. 20–28; *Комаров К. М.* 40 лет Издательскому отделу МП // Там же. 1985. № 3. С. 11–18; № 4. С. 9–13; № 5. С. 16–20; *Питирим (Нечаев)*, митр. Об издательской деятельности МП // Там же. 1990. № 2. С. 24–31; Опреде-

ление Архиерейского Собора РПЦ «Об издательской деятельности» // ЖМП. 1994. № 11/12. С. 7; На заседании Свящ. Синода от 17 июня 1995 г. // Там же. 1995. № 6/8. С. 16; *Цыпин*. История РЦ. С. 649–654; Назначение нового председателя Издательского Совета МП // ЖМП. 2001. № 2. С. 31; *Александрова Т. Л., Суздальцева Т. В.* Русь уходящая: Рассказы митр. Питирима. СПб., 2007. С. 295–316; *Яковлева Е. М.* Жизнеописание митр. Питирима // *Питирим (Нечаев)*, митр. Свет памяти: Слова, беседы и статьи. М., 2009. С. 5–12; Преданный служитель Церкви: О церк. и обществ. деятельности митр. Питирима (Нечаева): (Сб. трудов и воспоминаний). М., 2009. С. 16–136; *Зайцева Ю.* Патриарх Кирилл представил стратегию развития издательского дела РПЦ // <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=27266> [Электр. ресурс]. Библиогр.: Издания Моск. Патриархии, [1942–1986] // БТ. 1987. Сб. 28. С. 21–25; Издат. Совет РПЦ: Объединенный кат., 1942–2003. М., 2003.

Е. С. Полищук

ИЗДАТЕЛЬСТВА И ИЗДАНИЯ ДУХОВНО-МУЗЫКАЛЬНЫЕ, гос., церковные и частные организации в России и др. странах, выпускавшие печатные издания правосл. церковных песнопений, и их публикации.

В России в XVII — нач. XX в. В XVII в. издание крюковых певч. книг в России не состоялось ни в 1652 г., когда «резец» Федор Иванов отлил стальные пунсоны с нотным знаменем и со слогами текста, ни в 1671 г., когда была изобретена новая форма шрифта, приготовленная словолитцем Иваном Андреевым, позволявшая печатать отдельно крюки и текст. Первое известное российское (вероятно, московское) нотное печатное издание было учебным: это *двознаменник*, опубликованный в 1679 г. на 12 страницах, прикрепленных к «*Ключу разумения*» Тихона Макариевского (РГАДА. Ф. 181. № 455; см.: *Удольский В. М.* Замечания для истории церковного печения в России. М., 1846. С. 18). Несмотря на то что в типографии Печатного двора уже существовал нотный крюковой шрифт, ноты в двознаменнике награвированы весьма небрежно (знаки крюков одной группы заметно отличаются друг от друга). Поскольку в типографии Печатного двора до 1708 г. не было гравиров по металлу (см.: *Ровинский Д. А.* Русские граверы и их произведения с 1564 г. до основания Академии художеств. М., 1870. С. 378), можно предположить, что гравюры для двознаменника подготовил польск. органист Симон (Шимон) Гутовский, к-рый, согласно записям Оружейной палаты, 22 нояб. 1677 г. сделал «стан

дереващый, которым печатают листы фряжеские», т. е. оригинальную печатную машину (*Викторов А. Е.* Описание записных книг и бумаг старинных дворцовых приказов 1584–1725 гг. М., 1877. С. 446).

Нотные издания светских муз. сочинений стали печататься в России с 1730 г. (публикация «Коронационного канта» по случаю восшествия на престол имп. Анны Иоанновны) в С.-Петербурге в типографии АН и типографии Горного уч-ща. Первое нотное издание церковных песнопений было осуществлено *Синодальной типографией* в 1772 г. (синодальные певч. книги) с использованием наборного метода печати. С тех пор в течение более века ведущая роль в издании церковной музыки принадлежала гос. учреждениям — Синодальной типографии и *Придворной певческой капелле*.

В кон. XVIII–XIX в. нотопечатание производилось с помощью типографского набора, либо непосредственно с гравированных металлических досок, либо литографским способом. В 2 последних случаях металлические доски (из олова или меди) расчерчивали с помощью растраля на потные линейки, после чего ноты врезывались в глубь доски; печать производилась на особом нотопечатном станке (до 600 оттисков в день). Для уменьшения стоимости печати с гравированной доски делался перевод на литографский камень: литографирование позволяло изготовлять до 4 тыс. оттисков в день, причем на более дешевой бумаге. В 1755 г. в Лейпциге печатник И. Брейткопф изобрел новый наборный шрифт, каждый нотный знак для к-рого составлялся из 3 разборных частей (головки, штиля, вязки). В 1781 г. нем. фирма Б. Т. Брейткопфа открыла нотопечатню в С.-Петербурге, в которой использовался наборный нотный шрифт. Процесс подготовки к печати нотных изданий был дорогостоящим, поэтому нередко в книжных магазинах распространялись рукописные копии нотных сборников. После доклада В. Севергина о литографии в РАН в 1803 г. этот способ печати стал распространяться в России: в С.-Петербурге и Москве открылись типографии И. Беггрова, Ф. Гроссе, Л. Ланге и др.

Первые частные издатели появились в России в XVIII в. в среде купцов, занимавшихся книжной



торговлей. Нотоиздателями чаще всего становились книгопродавцы, типографы или литографы, позднее — сочинители музыки, которые открывали собственное печатное дело. Развитие частных нотоиздательских фирм было связано с указом Александра I о возобновлении деятельности частных типографий (1801 г.), закрытых Екатериной II в 1796 г., а также с появлением литографии.

В кон. XVIII — нач. XIX в. публикация церковной музыки находилась полностью в руках профессиональных издателей. Становление нотоиздательского дела в России было связано с деятельностью иностранцев, в основном выходцев из герм. земель и империи Габсбургов (с 1804 Австрийская империя), к-рые получали привилегии на открытие типографий и почетные звания поставщиков имп. двора.

Первыми духовно-муз. сочинениями, напечатанными в России частным лицом, вероятно, были Херувимская № 1 и «Да исправится» № 1 Д. С. Бортнянского. Объявления о продаже изданий этих сочинений были помещены в «Санкт-Петербургских ведомостях» за 1782 (№ 59) и 1783 гг. (№ 28–30). О Херувимской сказано, что она «продается... напечатанная с одобрения самого автора некоторым любителем музыки» (СПбВед. 1782. № 59; см. также: Д. С. Бортнянский: Сводный каталог прижизненных изданий / Сост. и авт. вступ. ст.: Н. А. Рыжкова. СПб., 2001. С. 9; *Лебедева-Емелина*. 2004. С. 168, 204, 627).

Впосл. сочинения Бортнянского в С.-Петербурге издавал Ж. Дальмас, к-рый открыл музыкально-издательскую фирму в 1800 г. и стал одним из основных издателей, выпускавших духовно-муз. сочинения в этот период. Гравером этих изданий нередко был полковник В. П. Пядышев, работавший в Военно-топографическом депо при Главном штабе (см.: Простое пение Божественной литургии Златоуста, издревле по единому преданию употребляемое при Высочайшем дворе. 1814; Обедня на 3 голоса. 1815; Благообразный Иосиф. 1816; «Исполни эти, дэспота». 1818). Дальмас печатал сочинения Бортнянского до кончины композитора в 1825 г. Сочинения Бортнянского публиковали также с.-петербургские издатели К. Пец («Достойно есть» на 4 голоса. 1815)

и И. Фус (Херувимская на 2 хора, «Хвалите» № 1, Причастны. 1815–1816; Духовные концерты на два 4-голосных смешанных хора. 1817–1818 и др.). Духовные концерты Бортнянского в переложении для фортепиано прот. Петра *Турчанинова* в 1825 г. напечатали Пец (№ 1–3), Дальмас (№ 4–9), Л. фон Петер (№ 10–21) и Беггров (№ 22–23). В 1831 г. в литографии Беггрова были опубликованы духовно-муз. сочинения прот. Турчанинова в 2 частях.

Крупнейшими частными нотоиздателями в 40–50-х гг. XIX в. стали М. И. Бернард (с 1829) и Ф. Т. Стелловский (с 1830), расширившие свое дело за счет скупки др. предприятий (Бернард — Дальмаса, Стелловский — Л. К. Снегирёва, П. И. Гурскалина, В. Д. Деноткина). Однако среди изданий Бернарда и Стелловского духовно-муз. сочинений было немного (напр., Бернард издал 4-голосные духовные концерты Бортнянского (1874, 1879)).

Началом активного развития нотоиздательско-торгового дела в России считаются 50-е годы XIX в., когда стали открываться новые нотопечатни, типографии и т. п. (А. Б. Гутхейля, А. А. Каспари, Н. К. Круга и др.). На волне общественного подъема в период реформ 60-х гг. появились крупные издательские, полиграфические и книготорговые фирмы, увеличилось число этих предприятий и количество печатной продукции в связи с повышением спроса. Во 2-й пол. XIX в. появление массового читателя дало возможность выпускать более дешевые издания увеличенными тиражами. Характерной чертой этого времени становится развитие специализированных издательств, в т. ч. музыкальных. Ноты печатали не только ното- и книгоиздатели, но и авторы, издававшие свои муз. произведения на собственные средства. В 1850–1923 гг. число композиторов, обращавшихся с заказами на выпуск своих церковных сочинений в различные нотопечатни, литографии, типографии, а иногда и в книжные изд-ва, превысило число собственно издательских домов (87 и 70 соответственно), причем сочинения мн. композиторов того времени сохранились только благодаря самоизданию. Крупнейшим издателем духовно-муз. сочинений во 2-й пол. XIX в. стала фирма П. И. Юргенсона (Москва; см. ст. *Юргенсоны*), купившая неск. др. нотных изд-в.

Др. известным предприятием было изд-во А. Б. Гутхейля, основанное в 1859 г. в Москве; его сын К. А. Гутхейль в 1886 г. расширил производство, купив муз. фирму Стелловского. Обычно в случае закрытия изд-ва его нотные доски переходили к новому владельцу. В результате подобных переходов к нач. XX в. доски 30 изд-в были сосредоточены в фирмах Юргенсона и А. Б. Гутхейля. В течение неск. десятков лет изд-во Гутхейля публиковало сочинения Е. С. *Азеева*, М. А. *Балакирева*, Бортнянского, А. Т. *Гречанинова*, А. Ф. *Львова*, прот. Михаила *Виноградова*, С. В. *Рахманинова* (Литургия. Ор. 31. 1911) и др. В 1915 г., после разгрома черносотенцами, фирма Гутхейля перешла во владение Российского музыкального изд-ва (основано в 1909 в Берлине С. А. и Н. К. Кузевскими, впоследствии открылись отд-ния в Париже, Лондоне, Нью-Йорке), опубликовавшего гл. обр. сочинения молодых рус. композиторов, в частности осуществившего 1-е изд. «Всенощного бдения» (Ор. 37) Рахманинова (1915). Российское музыкальное издательство, пользовавшееся услугами нотопечатни К. Редера (Лейпциг), продолжило издание духовно-муз. сочинений и после 1917 г.; в 1948 г. было продано англ. нотоиздательской фирме «Boosey & Hawkes».

С.-петербургское изд-во В. В. Бесселя (с 1869) сначала пользовалось нотопечатней Редера в Лейпциге, а в 1871 г. открыло собственную нотопечатню в С.-Петербурге. Духовно-муз. издания фирмы Бесселя многочисленны: здесь печатались сочинения Бортнянского, Н. И. *Бахметева*, В. С. *Софронова*, иером. Арсения. В 1918 г. изд-во Бесселя было переведено в Париж.

Издательство книжно-муз. магазина П. К. Селиверстова работало в С.-Петербурге с 1888 по 1910 г., оно публиковало сборники песнопений авторов периода классицизма. Наиболее ценными изданиями Селиверстова являются: «Историческая хрестоматия церковного пения» под ред. свящ. Михаила *Лисицына* ([1902–1904]. Вып. 1–6; сочинения А. Л. *Веделя*, Дж. *Сарти*, С. А. *Дегтярёва*, М. С. *Березовского*), «Сборник сочинений разных авторов» под ред. М. А. Гольгисона (Б. г. 2 вып.; сочинения Дегтярёва, Сарти, Веделя), авторские сборники и отдельные произведения Бортнянского (Духовно-муз. соч. 1898; «Чертог Твой». 1904),

Деятрѣва («Иже херувимы», «Милость мира», 1900), Веделя (Всеношная. 1902; Духовно-муз. соч. 1904), иером. *Виктора (Высоцкого)*, иером. *Викторина*, Ф. Максименко и др. Изд-во пользовалось услугами разных типографий, в т. ч. трудовой артели «Русский печатник», печатней Г. Г. Шмидта и др. В этот период Селиверстов был единственным, кто публиковал сочинения провинциальных композиторов-регентов (как правило, в приложении к издаваемому им ж. «Музыка и пение»).

Среди издателей кон. XIX — нач. XX в. следует назвать также Б. В. Решке (Москва; опубли. духовно-музыкальные сочинения К. К. *Варгина*, А. П. *Рычагова*, диак. Г. И. Подольского и др.) и К. М. Леопаса (С.-Петербург; в 80-х гг. XIX в. изд. сочинения В. М. *Орлова*).

С.-петербургский издатель П. М. *Киреев* с 1911 по 1917 г. напечатал «Духовно-музыкальную хрестоматию» (4 вып., под ред. М. А. *Лагунова*) и «Сборники духовно-музыкальных песнопений разных авторов» (28 номеров, под ред. Азеева, *Лагунова*, А. Е. *Туренкова* и др.). *Киреев* в своих изданиях отводил значительное место совр. композиторам. Так, «Сборники...» № 13 и 15 (Пг., 1915) имели подзаголовок «Всеношное бдение из произведений современных авторов» и включали песнопения Азеева, П. И. *Гребенщикова*, С. В. *Панченко*, прот. *Георгия Извекова*, П. Г. *Чеснокова*, А. В. *Александрова*, Г. И. *Рютова* и др.

Новым явлением в нотоиздательском деле 2-й пол. XIX в. было развитие торговли в крупных провинциальных городах, особенно в университетских центрах, где были основаны книжные магазины с широким ассортиментом нотных изданий. Так, с 1858 г. в Киеве предприниматель Л. В. *Идзиковский* владел магазином (позднее изд-вом) с широким ассортиментом рус. и иностранной лит-ры, муз. сочинений, в т. ч. произведений рус. церковной музыки, с 1873 г. он начал издавать ноты. Деятельность отца продолжил сын, В. Л. *Идзиковский* (работал в Киеве до 1921). Крупнейшие магазины подобного типа принадлежали Ю. Г. *Циммерману* (С.-Петербург, Москва, с 1875; издавал сочинения *Балакирева* и С. М. *Ляпунова*, ноты печатались в Лейпциге), *Селиверстову*, *Бернарду*, *Бесселю* и И. И. *Юргенсону* (С.-Петербург), П. И. *Юргенсону*,

А. Б. *Гутхейлю*, К. И. *Мейкову* и *Салаеву* (Москва), А. Ф. *Гергардту* (Харьков), В. *Кастнеру* (Воронеж), Б. В. *Корейво* (Киев, Одесса), *Ланко* (Тифлис), О. *Петровской* и А. *Синакевичу* (Пермь) и др.

В 80-х гг. получила развитие деятельность нотных складов, которые открывались в губ. и уездных городах с целью организовать торговлю недорогими изданиями. Хозяевами наиболее крупных складов, занимавшихся распространением духовно-муз. сочинений, были А. А. *Архангельский*, М. Д. *Васильев*, О. *Венцель* (С.-Петербург/Петроград), П. И. *Юргенсон*, А. Д. *Кастальский* (Москва), братя *Башмаковы* (Казань), А. Н. *Карасёв* (Москва, Вятка).

В кон. XIX — нач. XX в. появились различные братства, товарищества, комитеты и об-ва, занимавшиеся изданием лит-ры по конкретной тематике, в т. ч. духовно-муз. сочинений. Среди издателей церковной музыки были акционерные об-ва «Дело», «Энергия», «Просвещение» и «Самообразование» (С.-Петербург/Петроград), ОЛДП (С.-Петербург), Об-во любителей церковного пения (ОЛЦП, Москва) и Об-во ревнителей рус. исторического просвещения (С.-Петербург).

Одним из наиболее значительных изданий ОЛЦП стал «Круг церковных песнопений обычного напева Московской епархии» в 4 ч. (М., 1881, 1892², 1911³. Ч. 1: Всеношное бдение; 1882, 1907². Ч. 2: Ирмосы; 1883. Ч. 3: Песнопения Триоди Постной; 1915. Ч. 4: Божественная литургия). Члены ОЛЦП В. Н. *Каширов*, Ю. Н. *Мельгунов* и В. Ф. *Комаров* также подготовили «Собрание церковных песнопений напева Московского Большого Успенского собора», записанное с голоса сакеллария собора прот. Петра *Виноградова* и напечатанное в Синодальной типографии за счет старосты собора М. Е. *Попова* (М., 1882). Др. важное издание ОЛЦП, напечатанное в 1887 г. в литографии В. *Гроссе*, — «Опыты переложений древних церковных напевов для хорового исполнения» (Вып. 1), содержащие обработки А. Г. *Полужтова*, П. Р. *Вейхенталя*, *Комарова* и *Кашперова*.

По образцу выпущенных ОЛЦП изданий московских напевов был подготовлен ряд сборников, содержащих местные напевы др. епархий (Сб. церковных песнопений разных напевов, употребляемых во Влади-

мирской епархии: В 3 кн. / Сост.: диак. Ф. *Соколов*. 1885, 1888⁴; Сб. церковных песнопений, обычного напева Нижегородской епархии / Сост.: В. В. *Драницын*. Н. Новг., 1889; Обиход Тамбовских гласовых напевов и иных напевов неизменяемых песнопений, по преимуществу употребляемых в Тамбовской епархии / Сост.: священ. В. В. *Лебедев*. 1900, 1913²; *Райский Л.*, священ. Всеношное бдение по напеву Уфимской епархии. СПб., 1902; *Он же*. Из Осмогласника воскресного по напеву Уфимской епархии. СПб., 1902; Сб. церковных песнопений разных напевов, употребляемых в Астраханской епархии. Ч. 1: Всеношное бдение / Сост.: В. *Севастьянов*. Астрахань, 1904; *Зиновьев В.*, священ. Всеношное бдение по напеву Ярославского архиерейского хора. Ярославль, 1908).

Важную роль в нотоиздании играли церковные и монастырские изд-ва, находившиеся преимущественно в Москве и С.-Петербурге. В 1873 г. в Синодальной типографии в Москве было напечатано «Руководство к практическому изучению древнего богослужебного пения Православной Российской Церкви» Н. М. *Потулова*, одноголосное учебное издание в киевской нотации для ДУ, ДС и средних и низших учебных заведений Мин-ва народного просвещения, состоящее из 2 частей: «Нотной азбуки» и «Сборника песнопений древних и употребительнейших напевов» (перезд.: 1875, 1878, 1884, 1888, 1898).

Издательская комиссия Училищного совета при Святейшем Синоде подготовила «Церковно-певческий сборник» (ЦПС) в 5 томах, напечатанный в Синодальной типографии в С.-Петербурге (Т. 1: Всеношное бдение. 1898, 1900², 1903³; Т. 2: Литургия. Ч. 1. 1900, 1901²; Ч. 2. 1901, 1905², 1911³; Т. 3. Ч. 1: Триодь Постная. 1902; Т. 3. Ч. 2: Страстная седмица. 1904; Т. 4: Триодь Цветная. 1905, 1908²; Т. 5: Задостойники. 1901). ЦПС сразу стал популярным изданием: напр., 2-я ч. 2-го т. вышла в сент. 1901 г. тиражом 10 тыс. экз., а уже в нояб. того же года была переиздана тиражом 20 тыс. экз. Тираж от 1 до 3 тыс. экз. имели и другие «массовые» церковнопевческие издания. Порядок тиражей свидетельствует о том, что ноты рассылались по церквам и церковноприходским учебным заведениям по всей России.



Училищный совет выпускал и др. церковнопевч. издания (печатались в основном в литографии Гроссе), напр. подготовленные свящ. Димитрием Аллемановым «Песнопения годового круга богослужений обычного напева» с прил. «Теория и практика церковного осмогласия обычного напева» (М., 1907. Пг., 1915²) и «Обиход церковного пения обычного напева для большого и малого хоров» (М., 1908. Вып. 1: Неизменяемые песнопения всенощного бдения; 1910. Вып. 2: Осмогласие).

В 1914 г. в Синодальной типографии в С.-Петербурге был напечатан одногласный сб. «Спутник псаломщика: Песнопения годичного круга с требоисправлениями», содержащий песнопения знаменного, киевского, греческого и болгарского распевов и являющийся 2-м, дополненным изданием журналов заседаний I съезда учителей пения духовно-учебных заведений Новгородской епархии, впервые напечатанных в 1911 г. тиражом 2 тыс. экз. и разошедшихся в епархии в течение года. Второе издание было подготовлено в Новгороде регентом архиерейского хора прот. Николаем Стяговым, преподавателем пения Новгородской ДС А. Покровским и зав. псаломщичьими курсами свящ. Николаем Поповым. В 1916 г. в Синодальной типографии в Москве вышло 3-е издание сборника.

Среди монастырских изданий выделяются Обиходы Соловецкого и Валаамского мон-рей. «Обиход нотного пения по древнему роспеву, употребляемому в... Соловецком монастыре» (В 3 ч. М.: Печатня В. Гроссе, 1912) был составлен опытными певцами и знатоками местной традиции (иером. Гурием, регентом монастырского хора послушником Владимиром Контеловым, головщиком иером. Трифоном и др.) на основе старинных нотных рукописей из архива обители и др. собраний, а также на основе синодальных изданий и «Обихода» Придворной певческой капеллы (1869).

Валаамским мон-рем в 1902 г. в литографии Селиверстова в С.-Петербурге были напечатаны «Обиход одногласный церковно-богослужбного пения по напеву Валаамского монастыря», составленный игум. обители Гавриилом, и «Сборник церковно-богослужбных песнопений по напеву Валаамского монастыря», содержащий четырнадцать 4-голос-

ных гармонизаций для смешанного хора. Второе издание Обихода (1909) вышло в печатне П. И. Волкова.

В типографии Свято-Троице-Сергиевой лавры был издан «Ирмологий нотного пения» (1904²) по собственному напеву лавры под ред. архим. Аарона (Казанского).

Состав издателей и изд-в, занимавшихся публикацией духовно-муз. сочинений, был неоднороден: наряду с большими профессиональными предприятиями имелось огромное количество небольших печатен, типографий, издававших небольшим тиражом отдельные духовно-муз. сочинения. Среди наиболее популярных были типографии и печатни В. Гроссе (Москва), И. И. Чоколова (Киев), Г. Г. Шмидта (С.-Петербург), И. П. Гаврилова (Москва).

Литография В. Гроссе, одна из основных в Москве, издавала сборники духовно-муз. сочинений Кастиальского, «Духовно-музыкальные сочинения и переложения» свящ. Димитрия Аллеманова (1905), а также сочинения Бортнянского, Архангельского, А. Д. Гордоцова, иером. Нафанаила (Бачкало) (Песнопения Божественной литургии. [1911]) и др.

Типография Г. Г. Шмидта печатала издания Придворной певческой капеллы, среди к-рых были «Пение при всенощном бдении древних напевов» для 4-голосного смешанного хора (СПб., 1901), «Обиход нотного церковного пения» (1901–1909. Ч. 1–4), «Ирмосы воскресные» греческого напева (1913), а также различные сборники, напр. «Духовно-музыкальные сочинения и переложения» иером. Виссариона (Уварова) (1912²), нек-рые выпуски «Исторической хрестоматии церковного пения» под ред. Гольтисона («Духовно-музыкальные сочинения» Дегтярёва), сборники духовно-муз. сочинений Архангельского (изд. 1891, 1896, 1905), песнопения Азеева, Балакирева, сборники Н. И. Бахметева, Бортнянского, Гречанинова, С. И. Давыдова.

Среди публикаций нотопечатни И. П. Гаврилова наиболее примечательно издание духовно-муз. сочинений и переложений иером. ТСЛ Нафанаила (Бачкало) (Песнопения всенощного бдения. М., 1911; Песнопения заупокойных служб. 1912, и др.).

Многие издатели печатали ноты за счет пожертвований меценатов. Напр., т. н. морозовский «Круг церковного древнего знаменного пения»

был напечатан в 1884 г. на средства потомственного почетного гражданина А. И. Морозова (см. в ст. *Морозовы*) в типографии В. С. Балашёва в С.-Петербурге.

На рубеже XIX и XX вв. духовно-муз. произведения печатались также в приложениях к журналам. Кроме вышеуказанного ж. «Музыка и пение» приложения выпускали журналы «Хоровое и регентское дело» (одним из наиболее важных изданий является Литургия ор. 31 для смешанного хора А. В. Никольского), «Баян», «Гусельки яровчатые» и др. (см. ст. *Журналы церковнопевческие*).

В приложении к ж. «Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Синоде» в С.-Петербурге были выпущены «Главнейшие песнопения Божественной литургии, молебного пения, панихиды и всенощного бдения» в переложении для муж. хора С. В. Смоленского (СПб.: паровая скоропечатня П. О. Яблонского, 1893. 3 вып.), «Евангельские стихиры» для 4-голосного хора в переложении В. П. Войденкова и «Аллилуиари» (знаменного распева) в переложении Д. Н. Соловьёва (СПб.: литография П. К. Селиверстова, 1905).

Издавались также нотные приложения к ж. «Руководство для сельских пастырей»: напр., в 1887 г. в литографии Гроссе в Москве — «Всенощное бдение: (По напеву Киево-Печерской лавры)» (Ор. 42) в переложении Л. Д. Малашкина; к выпуску за 1906 г. там же — «Песнопения литургии св. Иоанна Златоуста» (греческого напева) для 4-голосного смешанного хора в переложении В. Г. Петрушевского; к выпуску за 1916 г. в типолитографии и нотопечатне Чоколова в Киеве — «Сборник духовно-музыкальных произведений» для смешанного хора без сопровождения под ред. П. О. Гопцуса; в той же типографии к выпуску за 1914–1916 гг. — сборники духовно-муз. произведений, составленные Петрушевским, и т. д.

По каталогам крупнейших нотных фондов страны, где хранится духовная музыка (РГБ, РНБ, Нотно-муз. б-ка МГК им. П. И. Чайковского, ЦММК им. М. И. Глинки и др.), а также по указателю «Список книг, вышедших в России в [определённом] году», библиографическим указателям А. К. Шторха и Ф. П. Аделунга, В. С. Сопикова, М. Д. Ольхина, В. И. Межова, В. В. Сабанина и др., «Книжной летописи», «Нотной





летописи» с 1772 по 1923 г. (после этого года в «Книжной летописи» сведения об изданиях духовно-муз. сочинений отсутствуют) выявлено 176 издателей церковной музыки, из них ок. 160 — орг-ции, занимавшиеся изданием и продажей духовно-муз. сочинений (массовые издания, подарочные экземпляры). До кон. XIX в. тираж в издании, как правило, не указывался, поэтому невозможно определить количество экземпляров, напечатанных в ранний период. 1878–1918 годы были самыми продуктивными в нотоиздании церковной музыки: было выпущено 843 наименования общим тиражом 2548 тыс. экз.

На основании исследовательской лит-ры, издательских и торговых каталогов, сведений, помещенных на нотных изданиях, все организации, так или иначе связанные с распространением духовно-муз. сочинений, можно разделить на 2 категории: к 1-й относятся издававшие орг-ции, ко 2-й — продававшие и хранившие ноты. В каждой категории можно выделить конкретные виды орг-ций: 1) изд-ва, нотопечатни; литографии, типографии, граверные мастерские; редакции журналов; разного рода товарищества, об-ва и комитеты; 2) магазины (как книжные, так и специализированные музыкальные), книжные лавки, склады магазинов, редакций. Если в 1772 — 1-й пол. XIX в. насчитывалось 19 издательско-торговых орг-ций, то во 2-й пол. XIX в. — 1923 г. — 133.

Издатели и авторы-издатели кон. XVIII в. — 1923 г. Кон. XVIII — 1-я пол. XIX в.: издатели, топографы, литографы, печатники: М. Аникивич, А. Бауман, И. Бегров, Ф. Гаазе, Ю. И. Грессер, Ж. Дальмас, А. Ершов, И. Грессер, В. Кирилов, А. А. Миллер, И. Пазовский, Л. Ф. Петер, И. К. Пец, В. П. Пядышев, П. Резелиус, Г. Н. Рейнсдорп, Н. Селезнёв, И. А. Фус.

2-я пол. XIX в. — 1923 г.: издатели, топографы, литографы, печатники: Н. Г. Адамсон, Л. Г. Адлер, Э. К. Аригольд, В. С. Балашёв, П. В. Бельцов, Н. И. Бердоносос, М. И. Бернард, В. В. Бессель, К. К. Биркенфельд, В. А. Вацлик, П. И. Волков, М. О. Вольф, И. П. Гаврилов, И. Генералов, Гогенфельден, В. Гроссе, А. Б. Гутхейль, А. и И. Давиденко, Н. Д. Данилов, В. Д. Дмитриев, Егоров, Ефимов, Жевахов, Н. Е. Зипалов, К. Г. Зихман, В. С. Иванова,

А. А. Ильин, В. И. Исаев, А. Каллистратов, П. М. Киреев, Н. Н. Клобуков, А. Э. Коллинс, А. Г. Косякина, Г. Кригер, С. В. Кульженко, И. Н. Кушнеров, Е. В. Лаврова и Н. А. Попов, К. М. Леопас, Э. Лисснер и Ю. Роман, А. И. Мамонтов, Н. Маречек, И. М. Машистов, И. Ф. Молдавский, П. Нельднер, А. А. Парков, А. Попов, С. Протопопов, Г. М. Пухович, Е. П. Распопов, Я. Рашков, Реверс, Б. В. Решке, В. В. Сельчуков, П. П. Сойкин, Ф. Т. Стелловский, В. А. Тиханов, Н. Г. Уль, В. Н. Умнов, Г. Услебер, М. П. Фролова, П. А. Цветов, К. Цигерт, Н. С. Чернышёв, И. И. Чоколов, С. Шереметев, Г. И. Шмидт, П. Щёкин, П. И. Юргенсон, П. О. Яблонский, С. Ф. Яздовский, С. П. Яковлев.

Авторы, издававшие свои произведения на собственные средства: свещ. Д. Абламский, Е. С. Азеев, еп. Дмитровский и Можайский Александр (Светлаков), свещ. Д. В. Аллеманов, А. И. Альбанов, И. Я. Андриевский, М. В. Анцев, иером. Арсений, А. А. Архангельский, А. Н. Бекаревич, Н. Н. Белов, Н. Высотский, М. И. Георгиевский, М. А. Гольгисон, А. Л. Горелов, А. Д. Городцов, П. Г. Григорьев, В. Громов, А. Я. Губарев, П. Е. Гуреев, П. И. Гуськов, Г. М. Давидовский, Н. А. Добровольский, Т. И. Донецкий, А. И. Елисеев, И. Г. Ельцов, Л. Ергичев, Д. Ермаков, Н. М. Ерошенко, Г. Запольский, П. Зеленецкий, свещ. В. Н. Зиновьев, Ф. Иванов, Н. П. Изолеев, прот. А. А. Израилев, И. М. Ишин, А. Н. Карасёв, А. Карнаев, А. Д. Кастальский, А. В. Касторский, Д. Клевчук, П. Колосов, В. Ф. Комаров, К. Куралесин, М. Кутовой, Л. В. Ладженский, А. Лазарев, Г. Лазаревский, Г. В. Ланге, Ф. А. Лишаев, В. Л. Лирин, прот. М. А. Лисицын, Н. С. Лисов, Г. Ф. Львовский, Л. Д. Малашкин, Ф. В. Матчинский, Н. Матвеевич, прот. В. М. Металлов, И. Миронов, А. Мозалевский, Ф. Мясников, иером. Нафанаил (Бачкало), В. Нечаев, М. М. Новиков, Ф. А. Обушкевич, о. Парфений, В. Г. Петрушевский, Г. А. Поздняков, М. Д. Покидов, свещ. А. В. Рождественский, Г. И. Рютов, В. И. Северовостоков, Г. И. Сидельников, М. Скрипников, М. А. Слонов, С. В. Смоленский, В. С. Софронов, И. Я. Степанов, А. Сущенко, иером. Тихон, А. С. Фатсеев, иером. Флавиан, А. Чистяков, С. Шаронов, А. А. Шахматов, Д. М. Яичков, М. А. Яхонтов.

Организации, издававшие и продававшие духовно-музыкальные сочинения с 1772 по 1923 г. 1772 г. — 1-я пол. XIX в.: издательства, нотопечатни: Главный штаб Его Императорского Величества по Восному поселению (С.-Петербург), Придворная певческая капелла (С.-Петербург), Н. Селезнёв (С.-Петербург), Синодальная типография (Москва, С.-Петербург).

Литографии, типографии, граверные мастерские: М. О. Вольф (С.-Петербург), Ф. Гаазе (С.-Петербург), Ж. Дальмас (С.-Петербург), А. Ершов (С.-Петербург), В. Кирилов (Москва), В. Пядышев (С.-Петербург), П. Резелиус (С.-Петербург), И. А. Фус (С.-Петербург).

Магазины, книжные и специализированные: Х. Б. Гене (Москва), И. И. Глазунов (дед) (Москва, С.-Петербург), И. и М. Глазуновы (разные города), И. Заикин (С.-Петербург), Н. Керцелли (Москва), Г. Н. Рейнсдорп (Москва), П. Ступин (С.-Петербург).

2-я пол. XIX в. — 1923 г.: издательства, нотопечатни: «Аккорд» (С.-Петербург), Братство во имя Всемилостивого Спаса (Вологда), Братство во имя Пресв. Богородицы (С.-Петербург), Валаамский монастырь (С.-Петербург), Виленское Свято-Духовское братство (С.-Петербург), П. И. Волков (С.-Петербург/Петроград), И. П. Гаврилов (Москва), И. Генералов (С.-Петербург), Государственное музыкальное изд-во, художественный отдел (Москва), Епархиальный училищный совет (Гродно), «Знаменное пение» (Киев), Г. И. Индржишек (Баку, Киев), «Каспий» (Баку), Музиздат Н. К. П. (Наркомпроса) (Москва), «Нева» (С.-Петербург), «Полтава» (Москва), Придворная певческая капелла (С.-Петербург), Б. В. Решке (Москва), Синодальная типография (Москва, С.-Петербург), Свято-Владимирская церковно-учительская жен. школа (С.-Петербург), Соловецкий мон-рь (Москва), Училищный совет при Святейшем Синоде (Синодальная типография, С.-Петербург), Н. С. Чернышев (Москва), П. Щёкин (Одесса), «Энергия» (С.-Петербург/Петроград), П. И. Юргенсон (Москва), С. П. Яковлев (Воронеж).

Литографии, типографии, граверные мастерские: В. Гроссе (Москва, С.-Петербург, Екатеринодар), Губернская типография (Тамбов).



А. Б. Гутхейль (Москва), А. и. И. Давиденко (Киев), Н. Д. Данилов (Казань), В. Д. Дмитриев (Москва), Дом трудолюбия (Томск), Ефимов (Москва), В. И. Исасев (Воронеж), Н. Н. Клобуков (С.-Петербург), А. Э. Коллинс (Петроград), А. Г. Косякина (Орёл), С. В. Кульженко (Киев), Э. Лисснер и Ю. Роман (Москва), А. И. Мамонтов (Москва), И. М. Манистов (Москва), И. Ф. Молдавский (Казань), Нижегородское губ. правление, И. Пазовский (С.-Петербург), А. Попов (Б. м.), Я. Рапков (С.-Петербург), Сенатская типография (Москва), Типография Имп. университета (Казань), В. А. Тиханов (С.-Петербург), Н. Г. Уль (С.-Петербург), В. Н. Умнов (Пенза), Г. Услербер (Рига), М. П. Фролова (С.-Петербург), П. А. Цветов (Вологда), К. Цигерт (С.-Петербург), И. И. Чоколов (Киев), Штаб Кавказского военного округа (Тифлис), Штаб Киевского военного округа (Киев), Штаб Московского военного округа (Москва).

Редакции журналов: «Музыка и пение» (С.-Петербург), «Народное образование» (С.-Петербург), «Руководство для сельских пастырей» (Киев), «Хоровое и регентское дело» (С.-Петербург/Петроград), «Церковные ведомости» (С.-Петербург).

Товарищества, общества, комитеты: Губернский комитет попечительства о народной трезвости (Пермь), «Дело» (акционерное об-во) (С.-Петербург/Петроград), Комитет «Братских хоров» при братстве св. Михаила, кн. Черниговского (Петроград), И. Н. Кушнеров (типография товарищества) (Киев), товарищество «Надежда» (Саратов), «Общественная польза» (С.-Петербург), Общество любителей древней письменности (С.-Петербург), Об-во любителей церковного пения (Москва), «Православный миссионер» (Казань), «Просвещение» (Петроград), «Самообразование» (Петроград), Славянское благотворительное об-во (С.-Петербург/Петроград), Товарищеское хоровое изд-во (Петроград), Товарищество художественной печати (С.-Петербург), Холмское Свято-Богородицкое братство.

Магазины, книжные и специализированные: Н. Я. Башмаков (братья Башмаковы) (отд-ния в С.-Петербурге, Казани, Риге), М. И. Бернард (С.-Петербург), В. В. Бессель (С.-Петербург), М. Д. Блохина и К^о (Екатеринбург), «Восточная лира» (Казань), И. И. Глазунов (впук) (Мос-

ква, С.-Петербург), Гогенфельден (С.-Петербург), Губернский комитет попечительства о народной трезвости (Пермь), А. Б. Гутхейль (Москва), Залеская (Москва), В. А. Иванов (Москва), Л. В. Идзиковский (Киев, Варшава), А. А. Ильин (С.-Петербург), А. Иогансен (С.-Петербург), В. Кастнер (Воронеж), Книжная лавка Киево-Печерской лавры (С.-Петербург), Б. В. Корсйво (Киев), Ланко (Тифлис), П. В. Луковников (С.-Петербург), К. И. Мейков (Москва), Монастырская лавка (Сергиев Посад), «Нот(н)о-книжное дело» (Н.-К. Д., С.-Петербург), «Общественная польза» (С.-Петербург), Петербургский учебный магазин (С.-Петербург), О. Петровская (Пермь), Салаев (Москва), П. К. Селиверстов (С.-Петербург), А. Синакевич (Пермь), Ю. Г. Циммерман (С.-Петербург, Москва), Южно-русский книжный магазин (Киев), И. И. Юргенсон (С.-Петербург), П. И. Юргенсон (Москва).

Склады магазинов, редакций: А. А. Архангельский (С.-Петербург/Петроград), М. Д. Васильев (С.-Петербург), О. Венцель (С.-Петербург), Воскресенская ц. Об-ва распространения религиозно-нравственного просвещения в духе правосл. Церкви (С.-Петербург), Р. Голике (С.-Петербург), Губернский комитет попечительства о народной трезвости (Пермь), Н. А. Добровольский (Петроград), А. Лазарев (Винница), Невский монастырь (склад у А. Н. Карасёва) (С.-Петербург), С. Я. Ямбор (Москва).

Лит.: Бессель В. В. Потные дело: Краткие сведения. СПб., 1901; *Финдейзен Н. Ф.* В. В. Бессель: Очерк его муз.-обществ. деятельности. СПб., 1909; *Никольский А.* Каталог-указатель духовно-музыкальных сочинений, распределенных в порядке следования их в церковных службах и разделенных по степени трудности. М., 1909; *Иванов М. М.* История муз. развития России. СПб., 1910–1912. 2 т.; *Преображенский А. В.* Культурная музыка в России. Л., 1924; *Вольман Б. Л.* Русские печатные ноты XVIII в. Л., 1957; *он же.* Русские нотные издания XIX — нач. XX в. Л., 1970; *Кунин М. Е.* Из истории нотопечатания: Кр. очерки. М., 1963; *он же.* Нотопечатание: Очерки истории. М., 1966; *Иванов Г. К.* Нотоиздательское дело в России: Ист. справка. М., 1970; *Зайцева А. А.* Новые мат-лы о рус. книжных лавках в С.-Петербурге в кон. XVIII — нач. XIX в. // *Книжное дело в России в XVI–XIX вв.*: Сб. науч. тр. Л., 1980. С. 116–131; *Баранова Т. Б., Владышевская Т. Ф.* Церковная музыка // *Муз. энцикл.* М., 1982. Т. 6. Стб. 118–134; *Петровская И. Ф.* Источниковедение истории рус. муз. культуры XVIII — нач. XX в. М., 1983; *Доброхотов Б. В., Келдыш Ю. В. и др.* История рус. музыки. М., 1985. Т. 3: XVIII в. ч. 2; *Левашев.* Нотография; *Ковалев К. П.* Боршнян-

ский. М., 1998. (ЖЗЛ; 748); *Зверева С. Г.* Александр Кастальский: Идеи, творчество, судьба. М., 1999; *Музыкачук Т. Ф.* Материалы к изучению нотопечатательства в России кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. // *Потные издания в муз. жизни России:* Сб. науч. тр. СПб., 1999. С. 9–50; *Пуртов Ф. Э.* Немецкие нотопечататели С.-Петербурга кон. XVIII — 1-й четв. XIX в.: АКД. СПб., 2000; *Гарднер И. А.* Церковное пение и церковная музыка // *О церковном пении:* Сб. ст. / Сост.: О. В. Лада. М., 2001. С. 146–155; *Кошмина И. В.* Рус. духовная музыка: Пособие для студ. муз.-пед. уч-щ и вузов. М., 2001; *Свод песен:* Поместный Собор РПЦ 1917–1918 г. о церковном пении: Сб. протоколов и докладов / Сост.: Е. В. Русол. М., 2002; *Безуглова И. Ф.* Издания духовной музыки кон. XVIII — нач. XX в.: Поиски древней традиции церк. пения // *Потные издания в муз. жизни России:* Сб. источниковедческих тр. СПб., 2003. Вып. 2. С. 30–36; *Семенов А. А.* Песнопения Русской Православной Церкви: Кат.: Сб-ки песнопений разных композиторов и песнопения без указания автора / РГБ. М., 2003. (Потные издания в фондах РГБ); *Лебедева-Емелина А. В.* Русская духовная музыка эпохи классицизма (1765–1825): Кат. произведений. М., 2004. С. 627–640; *Казанцева М. Г.* Музыка в правосл. воспитании учащихся Екатеринбургa в XVIII — нач. XX в. // *Культура рос. провинции:* Сб. науч. тр. Екатеринбург, 2005. С. 35–55; *Плотникова И. Ю.* Рус. духовная музыка XIX — нач. XX в.: Страницы истории. М., 2007.

А. А. Семенов, Э. П. М.

Синодальная типография. Основным издателем певч. книг во 2-й пол. XVIII — нач. XIX в. был Святтейший Синод. Синодальная типография являлась наследницей Государева Печатного двора, который в XVII в. был центром исправления певч. книг и их предполагавшегося будущего издания. В 1711 г. была основана 1-я типография в С.-Петербурге, до 1721 г. она находилась в ведомстве Оружейной канцелярии; в 1721 г. все типографии духовного ведомства (в С.-Петербурге, Москве, Чернигове, Киеве) были переданы в ведение Святейшего Синода.

В 1727 г., согласно имп. указу, типография в Александро-Невской лавре была закрыта, церковные книги полагалось печатать в Москве. В 1741 г. нотопечатное оборудование было перевезено в Москву (помимо крюковых пунсонов и матриц были сданы 60 пунсонов и 96 матриц с линейными нотными знаками) (см.: Мат-лы для истории имп. Академии наук. Т. 1. СПб., 1885). В сер. 1766 г. в Синод поступило 2 предложения о нотопечатании: от придворного певчего Гавриила Головини о выпуске отредактированного им «Ирмолога» и от С. И. Бышковского, который представил изобретенный им оригинальный нотный шрифт. 15 июля 1769 г. вышел указ Синода



о нотопечатании; Бышковскому следовало подготовить шрифт и наблюдать за публикацией певч. книг. Б. П. Юргенсон считает, что особые шрифты для публикации первых нотных книг (средние между хоральным и мензуральным нотным письмом) были заказаны в словолитне Иммануила Брейткопфа в Лейпциге) (*Юргенсон*. 1928. С. 35), однако некоторые исследователи с ним не согласны (*Вальман*. 1950. С. 20–21; *Теплов*. 1957).

Первое издание певч. книг состоялось в 1772 г.; книги, напечатанные церковнослав. шрифтом с наборной нотной строкой, выходили из синодальных типографий вначале в Москве, впосл. также в С.-Петербурге (начиная с «Ирмология» 1869).

Основные документы, касающиеся выхода в свет первых печатных нотных книг, хранятся в РГАДА, в фонде конторы Московской Синодальной типографии. Первыми изданиями (в 1772) стали «Ирмологий знаменного роспева, обдержай вся ирмосы осмогласника, Вл[а]д[ы]чних же и б[о]гоматере праздников и всего лета», «Октоих или осмогласник знаменного роспева, содержащий в себе возследование воскр[е]сные службы с б[о]городичны вся седмицы», «Праздники, сиясть избранные дни стихирь знаменного роспева», «Обиход церковный нотного пения разных роспевов» и «Азбука начального учения простаго нотного пения, содержащагося на цефутном ключе»; в 1778 г. был издан «Сокращенный Обиход» (который предворяла «Азбука...»). В 1798 г. был опубликован «Опыт ирмологического пения... в Белгородской духовной семинарии», представлявший собой дополненное и отрецензированное издание «Азбуки...». В подготовке и корректуре издания принимали участие сп. Тверской *Гавриил (Петров)* (бывший корректор Синодальной типографии, впосл. митрополит Новгородский и С.-Петербургский), Афанасий Приклонский (корректор), Петр Андреев (синодальный певчий и иподиакон), Иван Никитин (синодальный певчий и иподиакон), Иван Тимофеев (в 1724–1803 регент Синодального хора или синодальный певчий), Сергей Максимов (синодальный иподиакон), Андрей (певчий), Яков Лавлинский (троицкий певчий), Петр Синковский (троицкий певчий), Иван Иванов (переплетчик), Сергей Котель-

ников (синодальный певчий), Иван Щаболовский (синодальный певчий), Василий Васильев (синодальный певчий), Михайло Петров (певчий). Осипов и Приклонский сверяли текст нотных книг с текстом книг ненотных, составили выходные листы. Изданные книги продолжали традиции рукописных певч. книг XVIII в., но отличались наличием гравированной рамки и написанием слов без титл и выносных букв. Все книги, изданные в 1772 г., имеют специальные заглавия. «Сокращенный Обиход нотного пения» 1778 г. такового не имеет (название приводится по выходным данным), его заголовком служит название одной из частей: «Всенощное бдение». Эти книги впосл. много раз переиздавались (см.: *Захарьина*. 2003. С. 173–175).

Вторая редакция певч. книг создавалась в 80-х гг. XIX в. Офиц. поводом для ее создания стали опечатки, накопившиеся в многочисленных переизданиях синодальных нотных книг (см. об этом: «Дело о найденных ошибках в нотных обиходах» — РГАДА. Ф. 1184. Оп. 3. № 186, 1849 г.). В редактировании принимали участие прот. Димитрий *Разумовский*, С. В. Смоленский, свящ. единоверческой церкви М. И. Щетнев.

О принципах работы над изданиями Смоленский писал в послесловии к «Октоиху нотного пения» (М., 1889): «Настоящее новое издание по своей полноте превосходит прежнее: в него внесены стихирь на малой вечерне, тропари, кондаки и ирмосы канона. По составу своему таким образом он стал ближе к не-нотному Октоиху... нотный текст... был... проверен по древним рукописям... и авторитетным изданиям».

В новой редакции кроме муз. знаков (нот) в тексте над буквами проставлены надстрочные знаки для чтения; восстановлены фиты, пропущенные в изданиях 1-й редакции; произведено деление на строки с помощью вертикальных черт; мн. песнопения снабжены ремарками с указанием распева, что было редкостью в ранних изданиях.

Изменился репертуар певч. книг. В 1891 г. была издана «Триодь нотного пения, постная и цветная», в которую вошли песнопения подвижных двенадцатых праздников и песнопения Постного обихода. Место «Сокращенного Обихода» занял «Учебный Обиход нотного церковного пения» (М., 1887), напевы

которого были согласованы с др. книгами (раньше «Учебным Обиходом» в книготорговых каталогах называли «Сокращенный Обиход»). Также продолжали публиковаться с неск. измененными заглавиями книги «Ирмологий нотного пения» (М., 1890), «Обиход нотного пения употребительных церковных роспевов» (М., 1892), «Октоих нотного пения, сиречь Осмогласник, обдержай возследование воскресные службы осми гласов, съ богородичны вся седмицы» (М., 1889), «Праздники нотного пения, сиречь Нотные службы, на дни двенадцатых г[о]с[по]дских и богородичных праздников (неподвижных)» (М., 1888).

В каждой книге были сделаны некоторые изменения. «Праздники» были значительно пополнены, в них внесли все песнопения, включая каноны. Однако количество служб уменьшилось: в новой редакции остались только неподвижные праздники, подвижные вошли во вновь изданную Триодь. В Обиходе появляется нотированное «Аминь». Припевы в 103-м псалме «Благословен еси Господи» и «Дивна дела Твоя, Господи», «Слава Ти, Господи, сотворившему вся» при повторении только указаны, но не выписаны с нотацией; повторяющиеся ноты (в зоне речитации) заменены особым знаком. Появились многочисленные сокращенные распевы. Обиход состоит из 2 частей — Всенощного бдения и Литургии, причем каждая часть имеет собственный титульный лист и пагинацию. В нем отсутствует разд. «Постный Обиход», поскольку его песнопения вошли в Триодь. В Ирмологии были сделаны только те изменения, к-рые касались всего круга книг, т. е. исправления текста, изменение в делении на строки и т. д. Кроме того, каноны были продублированы в Обиходе, Октоихе, Триоди, Праздниках.

Издания 2-й редакции вплоть до 1914 г. печатались не только в Московской, но и в С.-Петербургской Синодальной типографии, напр. Триодь (1899), Ирмологий (1894, 1899, 1910).

Как правило, синодальные печатные книги содержат песнопения *знаменного распева*, за исключением Обихода, в к-ром традиционно фиксируются разные распевы. Эти издания имели огромное значение для истории музыки XIX в. — классического периода в истории рус. музыки. Композиторы, работавшие в области



церковнопевч. искусства, постоянно обращались к изданиям 1772 г. и к их многочисленным переизданиям. М. А. Балакирев, П. И. Чайковский, Н. А. Римский-Корсаков, С. В. Рахманинов и мн. др. использовали мелодии этих книг для хоровых обработок.

Придворная певческая капелла стала заниматься нотоизданием с XIX в. Располагая собственной типографией, капелла осуществляла подготовку издания, заказывала гравировку досок и тираж у различных издателей. Комиссионерами (партнерами) Придворной певческой капеллы были Ю. Грессер, Ж. Дальмас, П. Резелиус, А. Ершов, И. Павловский и др.

В нач. XIX в., в период руководства Бортнянского, Придворная певческая капелла, борющаяся с Синодальной типографией в Москве за право составления нормативного круга песнопений, осуществила печатное издание песнопений литургии. Постановление о печатании имеется среди документов РГИА, оригинал чистовой рукописи, предназначенный для печати, хранится в РГАДА. «Пение Божественной литургии Злагоустого, придворное простое» было напечатано без выходных данных, вероятнее всего, между 1805 и 1810 гг., поскольку упоминается в «Реестре книг Московской Синодальной Типографии» (М., 1810), где книги 1810 г. названы вновь вышедшими из печати. Литургию капелла напечатала в Синодальной типографии, а для дальнейших изданий прибегала к услугам комиссионеров, использовавших гражданский шрифт и гравированные нотные доски. Так, «Простое пение Божественной литургии Злагоустого, издревле по единому преданию употребляемое при Высочайшем дворе» было издано в С.-Петербурге Ж. Дальмасом в 1814 г., В. П. Пядышевым в 1815 г.

В изданиях «Божественной литургии» зафиксирован напев, принятый в Придворной певческой капелле. В указе Синода от 26 июля 1815 г. литургия названа сочинением Бортнянского: «Для единообразного церковного пения литургии в 1815 г. повелено разослать во все церкви сочинение директора придворной капеллы».

Следующим этапом в нотоиздательской деятельности капеллы стал выход в свет кн. «Круг простого церковного пения, издавна употребляв-

шегося при Высочайшем дворе» (для 2 голосов — тенора и баса, с эпизодическим четырехголосием; СПб.: Литография при Главном штабе Его Императорского Величества по Военному поселению, 1830). Этому изданию предшествовал проект прот. Петра Турчанинова и Ф. П. Львова «Об образовании древнего церковного пения». Рукопись, хранящаяся в РНБ (ОСРК. Ф. XII. 55: Простое церковное пение, издревле при Высочайшем дворе употребляемое, написанное комитетом, учрежденным при Придворной певческой капелле, 1827 г.), написана в виде партитуры. В книге разлинованы 4 нотных стана, но нотация (круглая, «итальянская», в скрипичном и басовом ключах) присутствует только на 2 и фиксирует двухголосие (реже четырехголосие).

Издания, подготовленные А. Ф. Львовым и его сослуживцами Г. Я. Ломакиным, П. М. Воронниковым и П. Е. Беликовым, представляли собой 4-голосные гармонические переложения, которые печатались в виде партитуры или отдельных партий, верхние голоса изложены в ключах до, бас — в басовом ключе.

В 1848 г. вышел «Сокращенный Ирмологий знаменного напева, с издания, напечатанного по Благословию Святейшаго Синода в 1833 г. / Положен на 4 голоса под рук. А. Львова», в 1849 г. напечатан «Октоих нотного пения знаменного напева» (4-голосное переложение «Октоиха» синодального издания 1834 г.; 12-е издание).

В 1850–1852 гг. вышло неск. изданий обработок *греческого распева*: «Ирмосы воскресные, господским, богородичным и иным нарочитым праздникам греческого напева» (1850), «Утреня греческого напева» (1850, по составу всеобщего бдения), «Воскресные утренние антифоны, греческого напева» (1850), «Продолжение ирмосов греческого напева: [На праздники малые]» (1851), «Ирмосы всея Великия Четырдесятницы и Страстной седмицы, из Триоди Постной сокращенного греческого напева» (1852).

Обиход, подготовленный Львовым, как и Обиход, сложившийся в капелле, включал песнопения простого придворного напева — всеобщего бдения (именуемые в издании утренней), литургии и Постного Обихода (Обиход нотного церковного пения при Высочайшем дворе употреб-

ляемого: [Партитура] / Положен на 4 голоса под рук. А. Львова. СПб., 1849. 2 ч.).

Издания, подготовленные Львовым, повторялись и позже. Отдельными выпусками выходили разделы Обихода: «Панихида», «Свете тихий и словословие великое», «Литургия Преждеосвященных Даров». В нач. XX в. были выпущены отдельные хоровые партии изданий, к-рые ранее известны были в партитуре. Публикация изданий капеллы до нач. XX в. свидетельствует об активном употреблении их в певч. практике (см. также: РГИА. Ф. 807. Оп. 2. № 1261: О рассмотрении Обихода простого церковного пения; Ф. 468. Оп. 14. № 255: По вопросу об издании «Обихода нотного пения при Высочайшем Дворе употребляемого», 1901 г.).

Пересмотренное, исправленное и дополненное издание Обихода было выпущено под рук. Н. И. Бахметева: Обиход нотного церковного пения, при Высочайшем Дворе употребляемый. СПб., [б. г.]. Ч. 1: Великая вечерня и утреня; Ч. 2: Литургия. Молебное пение. Службы на Рождество Христово, Богоявление, Благовещение, Неделю ваий, 1-ю неделю Четырдесятницы, Страстную седмицу, Пасху, Пятидесятницу и др.; 1869. Ч. 2: Голоса. В 1888 г. в капелле с участием Балакирева, Римского-Корсакова и Азеева было подготовлено изд. «Всенощное бдение древних напевов» (СПб., 1888).

После спора Бахметева с П. И. Юргенсоном по поводу издания Литургии Чайковского в 1879 г. и проигранного процесса капелла утратила исключительное право цензуры и значение единственного центра публикации духовно-муз. сочинений.

Издания Придворной певческой капеллы по составу и содержанию были продолжением многоголосных певч. книг. Для них характерна ориентация на разные стили, однако наиболее полно представлена традиция обработок знаменного и греческого распевов.

Издательская деятельность Придворной певческой капеллы нередко критически оценивалась Синодом: оба центра стремились унифицировать церковнопевч. традицию, но, очевидно, с разных позиций. На это указывает серия последовавших за изданиями указов Синода. 23 февр. 1833 г. в указе № 1310 определено, «чтобы все Епархиальные архиереи снабдили церкви вверенных



им енархий нотными книгами простого церковного пения и принадлежащей к нему панихиды, употребляемыми в придворных церквях». 31 мая 1833 г. Синод издал указ, в котором представлены характеристика «Круга...» и постановление, что песнопения этих книг следует использовать преимущественно при пении литургии Иоанна Златоуста, панихиды и др. служб, песнопения к-рых ближе к синодальным. По указу № 9710 от 13 сент. 1848 г. был образован Московский комитет для испытания «новопредлагаемого» церковного пения (впосл. сокращенно именованного «Нотный комитет»), к-рый возглавил Московский митр. *Филарет (Дроздов)*.

Репертуар изданий капеллы включал упрощенные переложения для смешанных и жен. хоров учебных заведений и народных школ: Обиход, литургию, молебны, службы Постной и Цветной Триодей, литургию Преждеосвященных Даров, непорочны. Издания выходили в виде партитур или хоровых голосов. Выпускались также дешевые издания — «партитуры в одной строке».

Капелла издавала также авторские сочинения и переложения, в основном своих сотрудников. Большая часть в списке изданий представлена сочинениями Бортнянского. Композитор сам предпринял 1-е издание своих произведений (1815–1818), заказав гравировку нотных досок. После его кончины вдова передала доски в капеллу, к-рая переиздавала сочинения Бортнянского, предоставляя нотные доски издателям-комиссионерам.

Издавались сочинения др. директоров капеллы — А. Ф. Львова и Бахметева, се сотрудников: Б. Галуши (придворного капельмейстера, учителя Бортнянского), Березовского (причислен без должности к капелле), Римского-Корсакова (помощника управляющего), учителя пения прот. Петра Турчанинова, старшего учителя пения Азеева, дирижера П. А. Богданова, единственное произведение малолетнего певчего капеллы Ивана Панфилова (Херувимская песнь) и др. Издания капеллы выходили в разных литографиях и печатнях, вначале преимущественно в С.-Петербурге, в более поздние годы и в Москве. Так, использовались литография Резелиуса, печатня Ершова, типография В. А. Вацлика, печатни в Москве В. Гроссе

и Н. Чернышёва, К. И. Мейкова (литография С. Кондратьева) и др.

Лит.: *Бессонов П. А.* Судьба нотных певч. книг // *ПО.* 1864. Май. С. 228–253; Июнь. С. 92–130 (отд. отт.: [М.], 1864); *Никольский М. В.* По поводу суждений о нотных церк. книгах Синодального издания // *ЦВед.* 1892. № 37. С. 1293–1294; *Соловьев А. Н.* Государев Печатный двор и Синодальная типография в Москве: Ист. справка. М., 1903; *Юргенсон Б. П.* Очерк истории нотопечатания: С прил. перечня нотных изданий XV–XVI вв. и кр. сведений о главнейших печатниках, граверах и издателях XVI–XVIII вв. М., 1928; *Теплов Л. К.* К вопросу о начале нотопечатания в России // *Полиграфическое производство.* 1950. № 3. С. 31–32; *Вольман Б. Л.* Русские печатные ноты XVIII в. Л., 1957; *Семенов Д. С.* Словарь правосл. рус. церковного пения. Кукарка-на-Вятке, 1961. Ркп.; *Белоненко А. С.* Из истории рус. муз. текстологии // *Проблемы рус. муз. текстологии: (По памятникам рус. хоровой лит-ры XII–XVIII вв.)*. Л., 1983. С. 173–194; *Парфентьев Н. П.* О деятельности комиссий по исправлению древнерус. певч. книг в XVII в. // *АЕ* за 1984 г. М., 1986. С. 128–139; *он же.* Древнерус. певч. искусство в духовной культуре Российского гос-ва XVI–XVII вв. Свердловск, 1991; Прижизненные издания сочинений Д. С. Бортнянского: Свод. кат. / Отв. сост., авт. предисл. и вступ. ст.: Н. А. Рыжкова. СПб., 2001; *Захарьина Н. Б.* Рус. богослужебные певч. книги XVIII–XIX вв.: Синод. традиция. СПб., 2003.

Н. Б. Захарьина

Издательство П. И. Юргенсона.

В 1861 г. П. И. Юргенсон при финансовой поддержке Н. Г. *Рубинштейна* открыл в Москве муз. магазин и начал издавать ноты, в 1867 г. основал собственную нотопечатню. В 1870–1903 гг. Юргенсон приобрел ок. 20 мелких изд-в и объединил их со своей фирмой. Приглашенные издателем нем. специалисты обучали рус. граверов, к-рых к 1878 г. работало уже 15. В 1879 г. ручной труд был заменен механическим, с 1902 г. все машины были электрифицированы. В результате изд-во Юргенсона печатало ежегодно 12 млн листов-оттисков типографским способом и 6 млн — литографским. В кон. XIX в. изд-во Юргенсона стало крупнейшей фирмой подобного типа в России, в 1897 г. открылся филиал фирмы в Лейпциге, затем — в др. европ. городах. Одним из важных результатов работы фирмы Юргенсона было бурное развитие издательского дела в области церковной музыки. С 1861 до 1918 г. (включая годы деятельности изд-ва после смерти его основателя в 1904, когда фирмой руководил его сын Б. П. Юргенсон) было опубликовано более 2,3 тыс. (ок. 40 в год) духовно-муз. произведений (партитуры и голоса).

Добившись в 1879 г. снятия с Придворной певческой капеллы при-

вилегии на печатание духовно-муз. лит-ры, издатель дал возможность рус. композиторам свободно сочинять и издавать свои произведения. В 1881 г. было опубликовано полное собрание духовно-муз. сочинений Бортнянского в 10 томах (в партитурах и голосах; редактором издания был Чайковский), а в последующие годы — и духовно-музыкальные сочинения других русских композиторов; Юргенсон стал главным издателем рус. духовной музыки. В 1887 г. в издательстве был создан специальный комитет по отбору церковно-певческих сочинений для издания. В 1896 г. фирма стала комиссионером Придворной певческой капеллы и занялась распространением ее изданий.

Юргенсон понимал задачи изд-ва и учитывал покупательские потребности общества. Духовно-муз. сочинения выпускались им, как правило, в 2 вариантах: весь цикл и каждый номер в отдельности с самостоятельным титульным листом. При этом цена в розницу отдельных номеров была дороже, а оптом (т. е. всего цикла) — дешевле, хотя качество издания цикла было несравненно лучше.

Юргенсон был одним из немногих издателей, кто учитывал свою печатную продукцию в специальных амбарных книгах, ставших основой его каталогов. В каталогах фирмы наиболее полно представлена персональная и тематическая (жанровая) нотография. Списки уже изданных или готовящихся к изданию духовно-муз. сочинений публиковались как в виде отдельной брошюры, так и на 4 сторонах обложки нотных изданий. Каталог духовной музыки входил в общий издательский каталог фирмы (где занимал самостоятельный 45-й отдел) или печатался отдельным выпуском: «Каталог духовно-музыкальных сочинений» (1887–1914/1915).

Помимо каталогов собственных изданий Юргенсон выпустил ряд каталогов под общим заглавием «Всеобщий каталог музыки всех стран» (франц. *Catalogue général de musique de tous les pays*), к-рые фиксировали наличие на торговых складах изданий почти всех рус. и зарубежных фирм. Подобно «Всеобщему каталогу музыки всех стран» Юргенсон составил и с 1894 г. издавал «Всеобщий каталог духовно-музыкальных сочинений», где были представлены издания не только фирмы Юргенсона.



но и др. российских изд-в. Напр., в 10-м издании каталога (1912) указаны издания, напечатанные и/или поступившие на склад изд-ва в 1911 г. В нем представлено 3722 названия сочинений, из к-рых 2382 выпущены фирмой Юргенсона, 1340 — др. издательствами (Гутхейля, Придворной певческой капеллой, Селиверстова, Леопаса, муз. магазином «Нотнокнижное дело» и проч.), 888 — за счет авторов, 65 — без указания издательства. Данные каталога показывают очевидное преимущество фирмы Юргенсона в деле печатания и продажи нот духовно-муз. произведений. В каталоге указаны фамилии композиторов, названия сочинений, издатели, при необходимости приводятся тональность, состав хора и уточняющие сведения о гласах и распевах. В отличие от других реестров и каталогов предшествующего времени в каталоге Юргенсона всегда указаны вид издания («партитура» или «голоса») и номер издательской доски. Эти характеристики важны при идентификации изданий.

Юргенсон издал сочинения почти 140 известных и малоизвестных композиторов, среди них: прот. Димитрий Аллеманов, А. С. *Аренский*, Архангельский, Балакирев, Бортнянский, А. Е. *Варламов*, прот. Михаил Виноградов, Воротников, М. И. *Глинка*, Гречанинов, А. П. *Есаулов*, В. А. *Жданов*, прот. Василий *Зиновьев*, М. М. *Ипполитов-Иванов*, В. С. *Калинников*, Кастальский, Н. И. *Компанейский*, прот. Михаил Лисицын, Л. Д. *Малашкин*, прот. Василий *Металлов*, Никольский, В. М. Орлов, М. А. *Остроглазов*, Петрушевский, В. И. *Рубиков*, Рахманинов, А. *Рожественский*, Ю. С. *Сахновский*, Н. Н. *Толстяков*, прот. Петр Турчанинов, Чайковский, Н. Н. *Черетин*, А. Г. Чесноков, П. Г. Чесноков, К. Н. *Шведов* и др. Лит.: *Юргенсон П. И.* Муз. издательство П. Юргенсона в Москве: 1861–1911. М., 1911; *Юргенсон Б. П.* Очерк истории нотопечатания: С прил. перечня нотных изданий XV–XVI вв. и кр. сведений о главнейших печатниках, граверах и издателях XVI–XVIII вв. М., 1928; *Белов С. В.* Муз. издательство П. И. Юргенсона. СПб., 2001; РДМДМ. Т. 3–5.

А. А. Семенов

В России в кон. 10-х гг. XX — нач. XXI в. После Октябрьской революции 1917 г. деятельность в России гос. и частных изд-в по изданию духовно-муз. сочинений почти прекратилась. Известно о 2 изданиях «Всеобщего бдения» Рахманинова, осуществленных муз. сектором

Государственного изд-ва (М.; Пг., 1919, 1922). Ок. 1925 г. Кирееву удалось возобновить публикацию отдельных духовно-муз. сочинений совр. авторов, последние его издания вышли в 1928 г., после чего издание произведений церковной музыки в СССР было приостановлено. Копирование и распространение духовно-муз. произведений в течение неск. десятилетий осуществлялось преимущественно рукописным способом в регентской среде.

С 40-х гг. в гос. изд-вах стали вновь печататься фрагменты духовно-муз. сочинений и целые произведения, в т. ч. концерты Веделя, Березовского, Бортнянского (см. изд.: История рус. музыки в нотных образцах / Сост. и ред.: С. Л. Гинзбург. Л.; М., 1940, 1968². Т. 1; Хоры а cappella: Для смеш. хора без сопровожд. Л., 1956. Вып. 1; Хоровые голоса: [Сб.]. М., 1965; *Ведель А.* «На реках Вавилонских». М.: Музфонд СССР, 1970).

С 50-х гг. начинается издание церковных нот Московской Патриархией.

С 60-х гг. число публикаций гос. изд-вами классических произведений рус. духовной музыки (Бортнянского, Березовского, Архангельского) возросло, но оригинальные церковные тексты стали заменять в изданиях вновь составленными светскими (см. изд.: Хоровая полифония: Учеб. пособие для консерваторий / Сост.: К. Дмитриевская. М., 1960. С. 95–106; *Березовский М.* «Близок день»: Для хора без сопровожд. / Сл.: А. Машистов. К., 1964; Третий концерт: Для смешанного хора без супроводу / Муз. Д. Бортнянского; Новый текст Вс. Рождественского. К., 1964; Фуга в хоровых произведениях рус. композиторов / Сост.: К. Алемасова. М.: Музыка, 1972; *Бортнянский Д. С.* Избр. хоровые произведения: Для хора разн. составов / Сост.: Г. Копченков. М.: Музыка, 1976; Поет Киевский камерный хор. К.: Муз. Украина, 1976. Вып. 1 / Сост.: В. М. Иконник; Произведения для смеш. хора / Сост.: Б. Куликов. М.: Музыка, 1965. С. 20–23; Хоровая миниатюра: Произведения для смеш. хора без сопровожд. / Предисл.: П. П. Левандо. Л.: Музыка, 1976. Вып. 2; 1978. Вып. 3; Поет Московский хор учителей / Сост.: А. Д. Кожевников. М.: Сов. композитор, 1980. Вып. 2; Молодые голоса: Сб. произв. для дет. и юношеского хора без сопровожд. К.: Муз. Ук-

раина, 1981. Вып. 2 / Сост., предисл. и аннот.: В. И. Сафонова).

Памятники рус. церковнопевческого искусства публиковались также в составе научных изданий (см.: *Успенский Н. Д.* Древнерусское певческое искусство. М.: Сов. композитор, 1965. М.: Музыка, 1971²; *он же.* Образцы древнерусского певческого искусства. Л.: Музыка, 1968, 1971², 1985³; *он же.* Русский хоровой концерт кон. XVII — 1-й пол. XVIII в. Л.: Музыка, 1976; *Федор Крестьянин.* Стихиры / Публ., расшифр. и исслед.: М. В. Бражников. М., 1974. (ПРМИ; Вып. 3) и др.).

С кон. 80-х гг. у существующих и вновь основанных фирм появилась возможность печатать церковную музыку, к наст. времени духовная музыка издается и переиздается без ограничений. В числе крупнейших издательств, публикующих произведения духовной музыки, есть как основанные в советский период («Музыка», «Советский композитор», Изд-во Московской Патриархии), так и новые, в т. ч. специализирующиеся на церковной музыке («Живоносный Источник», «Книжница», «Благовест», Крутицкое Патриаршее подворье и др.). Основными центрами публикации произведений церковной музыки остаются Москва и С.-Петербург, в которых расположено большинство изд-в, типографий, магазинов, печатающих и распространяющих издания духовной музыки — 106 и 94 соответственно. Примерно 2/3 изданий духовно-муз. сочинений составляют переиздания произведений композиторов XVIII — нач. XX в. Выпускаются духовные произведения современных отечественных композиторов — Г. В. *Свиридова*, Е. К. Голубева, Н. Н. Сидельникова, Ю. М. Буцко, С. Б. Толстокулакова и др., составляются новые тематические сборники.

В 70-х гг. XX в.— 2007 г. в «Нотной летописи» описано 45 издающих орг-ций, публиковавших духовно-муз. сочинения: «Благовест» (Москва), Братство во имя Всемилощивого Спаса (Москва), «Владос» (Москва), Вознесенский собор (Тверь), Всероссийское музыкальное об-во (Москва), ГЦММК им. М. И. Глинки (Москва), «Дека» (Москва), «Дионитра» (С.-Петербург), «Живоносный Источник» (Москва), Изд-во МГУ (Москва), Изд-во Московской Патриархии (Москва), Изд-во Троице-Сергиевой лавры (Загорск / Сергиев

Посад), «Интерпресс» (Москва), «Кифара» (Москва), Книжное изд-во (Ставрополь), «Композитор» (Москва), Крутицкое Патриаршее подворье (Москва), «Лествица» (Москва), Мастерские Валаамского монастыря (С.-Петербург), МДАиС (Сергиев Посад), «Мир Софии» (Москва), Московский военный округ (Москва), «Музична Украина» (Киев), «Музыка» (Москва; отделение в Ленинграде / С.-Петербурге), Музыкальное изд-во Данилова ставропопигиального муж. монастыря (Москва), Национальный Свиридовский фонд (Москва, С.-Петербург), «Новая книга» (Москва), Ново-Голутвин монастырь (Коломна), Новокузнецкое ДУ (Новосибирск), «Новый город» (С.-Петербург), «Паломник» (Москва), Капшинское благочиние (Тверь), «Правило веры» (Москва), Православное братство трезвости «Отрада и Утешение» (Москва), «Просвещение» (Москва), «Профиздат» (Москва), ТОО «Рарогъ» (Москва), Российское музыкальное издательство (Москва), «Савож» (С.-Петербург), Свято-Троицкая Сергиева лавра (Москва), «Святитель Киприан» (Москва), «Северный олень» (С.-Петербург), «Советский композитор» (Москва, отделение в С.-Петербурге), Фонд культуры (Тверь, Челябинск), Центр народного творчества и культурно-просветительской работы (Центр НТ и КТР) (Ленинград).

Большая часть изданных духовно-муз. сочинений хранится в крупнейших нотных фондах страны — РГБ, РНБ, Нотно-муз. библиотеки МГК им. П. И. Чайковского, ГЦММК им. М. И. Глинки и др. Анализ нотных изданий, монографических исследований и библиографических источников выявляет более 3 тыс. названий нотных изданий духовно-муз. сочинений кон. XVIII — нач. XXI в. На основании тех же источников А. А. Семенов были составлены «Список издательств и издателей кон. XVIII — нач. XXI в.» из 200 названий изд-в, типографий, магазинов и т. д. и 178 имен издателей, литографов, граверов и др., связанных с нотным изданием и/или продажей духовно-муз. сочинений, и «Список композиторов кон. XVIII — нач. XXI в.», обращавшихся к сочинению духовной музыки (850 имен; не опубл.).

А. А. Семенов

Издательство Московской Патриархии (ранее Издательский отдел МП) занимается выпуском нот-

ной продукции с 1950 г. Первым нотным изданием стала «Церковная служба на Успение Божией Матери». С. З. Трубачёв (впосл. диакон) подготовил нотные примеры в «Православном богослужебном сборнике» (1976) и нотные приложения к богослужебным книгам (совместно с архим. Матфеем (Мормылом)): Триоди Постной (1974, 1992². В 2 ч.), Триоди Цветной (1975, 1992²), Октоиху (1981. [Ч. 3] — неизменяемые песнопения вечерни и утрени и гласовые песнопения воскресных служб традиционных распевов — монодийные и гармонизации), Ирмологию (1982. Ч. 2 — переизд. одногласного «Ирмология нотного пения» по напеву Троице-Сергиевой лавры архим. Аарона (Казанского); 1983. Ч. 3 — традиц. и авторские гармонизации воскресных, праздничных, великопостных ирмосов, задостойников) и Чиновнику архиерейского священнослужения (Избранные церковные песнопения при архиерейских служениях. 1982). Иером. Амвросий (Носов) подготовил к публикации неск. десятков церковных песнопений разных авторов и традиц. распевов в ЖМП (1986–1991, в разд. «Из богослужебной практики»), нотные приложения к изданиям «Чиноположения праздника Крещения Руси» (1988) и «Последование во Святую и Великую Неделю Пасхи и во всю Светлую седмицу» (1998), сб. «Пение при архиерейском служении» свящ. Михаила Лисицына (1996, совместно с Российским музыкальным издательством). Под ред. А. В. Горячева вышли сборники «Литургия оглашенных» и «Литургия верных», содержащие песнопения традиц. и авторских распевов для 4-голосного смешанного хора малого состава (1997), а также в серии «Духовная музыка композиторов Нового направления» — нек-рые сочинения А. В. Никольского (Литургия. Соч. 52, «Свете тихий», Стихира Тихвинской иконе Пресв. Богородицы, «Достойно есть». 1998; Концерты. 2001). В 1992 г. был напечатан сб. «Избранные стихиры из службы прп. Сергию Радонежскому: Пер. с крюкового письма» (публ. и расшифровка Г. А. Пожидаевой по ркп. посл. четв. XVII в. РГБ. Ф. 379. № 75).

В наст. время нотная редакция изд-ва (в составе: А. В. Буренина, Н. А. Шибзухова) работает в неск. направлениях, самым важным из к-рых является издание основного

круга церковнопевч. книг, составленных на основе дореволюционных изданий и рукописей, хранящихся в крушеиных б-ках и частных собраниях России и зарубежных стран. Эти сборники публикуются в 3 сериях: «Обиход церковного пения» (Всенощное бдение: Неизменяемые песнопения. Осмогласие. 2005; Божественная литургия. 2005; Осмогласие: Употребительные напевы стихир, тропарей и ирмосов. 2005), «Обиход церковного пения: Чиноположения Требника» (Венчание. 2006; Малое освящение воды. 2007; Молебны общин. 2008), «Триодь церковного пения: Седмичные службы Великого поста» (Литургия Пржедосвященных Даров. 2006; Великое повечерие. 2006; Великий канон св. Андрея Критского. 2006; Часы. Изобразительные. Вечерня. 2006; Вечерня в Неделю вечера. Утрени. Час 1-й. 2007). Вне этих серий подготовлены сборники «Задостойники» (2007–2008. 2 ч.) и «Пение при архиерейском служении» (в печати). Во всех сборниках помещены песнопения в неск. вариантах для смешанных и однородных хоров. В книгах представлены древние распевы и их обработки, выполненные дореволюционными и совр. авторами (Кастальским, Смоленским, Римским-Корсаковым, Потуловым, Архангельским, Г. Ф. Львовским, Д. Н. Соловьёвым, И. И. Смирновым, Д. М. Яичковым, иером. Нафанаилом (Бачкало), диак. Сергием Трубачёвым, архиеп. Ионафаном (Елецких), архим. Матфеем (Мормылом), Б. М. Феоктистовым, а также композиторами рус. зарубежья). В сборники вошли напевы различных мон-рей (Троице-Сергиевой лавры, Киево-Печерской лавры, Валаамского и Соловецкого мон-рей). Книги содержат указатели источников публикуемых нотных материалов, а также сопроводительные статьи, написанные ведущими специалистами в области церковного пения.

Др. направления работы нотной редакции: переиздание синодальных певч. книг, впервые напечатанных в 1772 г. (Праздники нотного пения. 2002, 2004; Обиход нотного пения. 2003); подготовка сборников серии «Праздники» (совместно с отделом богослужебных книг) (Троица: Служба в Неделю Св. Пятидесятницы с последованием коленопреклонения. 2004; Служба св. прав. Иоанну Крошштатскому: С нотным прил. 2009); публикации собраний

духовно-муз. произведений разных авторов (*Римский-Корсаков Н. А.* Собрание духовно-муз. сочинений. 2001; переизд. труда преподавателей Придворной певческой капеллы «Всенощное бдение: Древние роспевы в переложении для 4-голосного смешанного хора». 2003); издание песнопений знаменного распева в оригинальной нотации (Канон Пасхи знаменного распева / Ред.: Г. Б. Печенкин. 2003); издание духовных стихов (Богогласник: Внебогослужбные песнопения: Колядки, канты, псалмы. 2002, 2004²; Благодатный дом: Духовные стихи рус. народа. 2007. 2 вып.).

Э. П. М.

Издательство «Живоносный Источник» было организовано в 1996 г. в Москве на базе Православного духовно-просветительского центра, учрежденного в том же году при иконе Божией Матери «Живоносный Источник» в Царицыне по благословению ее настоятеля прот. Георгия Бресва М. А. Потокиным (в то время алтарник, в наст. время священник той же церкви).

Сотрудниками изд-ва были разработаны различные проекты, в рамках которых ведется выпуск нотной лит-ры. Основным направлением деятельности изд-ва является выпуск нотных богослужебных сборников для клироса. В рамках этого проекта были выпущены тематические нотные издания песнопений воскресных служб 8 гласов (каждый глас отдельным выпуском), песнопений двенадцатых праздников (вышло 7 сборников из предполагаемых 12), песнопений Страстной седмицы (в 3 выпусках). Также были выпущены издания, составленные по типу регентских тетрадей, содержащие песнопения разных авторов, распевов или напевов, иногда разных стилей, но на один и тот же богослужебный текст, чтобы регент хора мог подобрать наиболее подходящее на данный момент или для определенного состава хора песнопение. Издаются сборники песнопений литургии и всенощного бдения.

С 1996 г. издаются различные Обиходы. В наст. время опубликованы одноголосные Обиходы Валаамского и Соловецкого мон-рей, Обиход церковного пения Синодального хора под ред. Кастальского (Ч. 2: Литургия; архиерейское служение; панихида, отпевание); «Одноголосный Обиход Большого Успенского собо-

ра Московского Кремля», «Обиход Киево-Печерской Успенской лавры» (из 4 частей переизд. 3, в т. ч. «Цветная Триодь», восстановленная по ркп. совместно с Московскими правосл. регентскими курсами). В этом проекте также издаются совр. монастырские и церковные Обиходы. Мн. сборники этой серии снабжены вступительными статьями известных исследователей церковной музыки, посвященными истории возникновения данного Обихода, характерным особенностям муз. стиля и т. п.

В 1997 г. изд-во приступило к репринтному воспроизведению сборников, выпущенных в 1911–1917 гг. с.-петербургским нотоиздателем Киреевым. Эта своеобразная антология церковной музыки кон. XIX – нач. XX в. представляет интерес как для исполнителей, так и для исследователей. Ведется активная работа по поиску и реставрации этих изданий. К 2009 г. переиздано 19 из 28 сборников (в т. ч. сборники под ред. Лагунова, Азесва, Н. Д. Лебедева, С. В. Панченко, И. Г. Ельцова, В. А. Фатеева, прот. Георгия Извекова, Туренкова). Переизданы также сборники обиходных песнопений, составленные А. В. Касторским, свящ. М. А. Березовским и А. Н. Бекаревичем.

В серии «Духовное творчество русских композиторов», начатой в 1998–1999 гг., издаются авторские сборники известных рус. композиторов, сочинения к-рых стали классикой правосл. муз. культуры. Вышло более 30 изданий сочинений Дегтярева, Бортиянского, А. А. Алябьева, Архангельского, Ипполитова-Иванова, Кастальского, Гречанинова и др. Впервые вышли произведения П. Г. Чеснокова и Н. С. Голованова, написанные после 1917 г. Ведется работа по изданию полного собрания богослужебных песнопений диак. Сергия Трубачёва (1-й т. его произведений изд. в 2007). Многие издания этой серии снабжены подробными биографическими и музыкально-теоретическими статьями, редкими фотоматериалами, факсимильными копиями титульных листов или первых страниц произведений и подробными примечаниями со списком духовных произведений и с источниками публикаций. Этот проект осуществляется при участии сотрудников ГЦММК им. М. И. Глинки и музея-квартиры Н. С. Голованова, Государственного ин-та искусствознания, частного Музея-квартиры

свящ. Павла Флоренского, а также известных регентов и любителей церковного пения, обладающих обширными нотными коллекциями.

Издательство публикует духовно-музыкальные сочинения композиторов рус. зарубежья: отца и сына Н. Н. и М. Н. Кедровых, Б. М. Ледковского, А. П. Жаворонкова, М. М. Осоргина и др. С 2003 г. издается отдельная серия произведений композиторов «русского рассеяния», в к-рой уже вышли сочинения регента архиерейского хора г. Сиднея (Австралия) Н. В. Лебедева, композитора и музыканта И. С. Лямина (Париж), композитора, регента и органиста Ю. Б. Костюка (Ахен, Германия). В 2008 г. совместно с изд-вом «Русский пастырь» (Сан-Франциско, США) по благословению Первоиерарха РПЦЗ митр. Восточноамериканского и Нью-Йоркского *Илариона (Капрала)* выпущены духовные сочинения композитора, теоретика и исследователя церковной музыки И. А. *Гарднера*. В работе над изданием приняли участие специалисты и любители церковного пения из России, Великобритании, Франции, США и Германии.

Готовятся публикации сочинений композиторов-регентов прошлых лет – Н. М. Данилина, А. А. Третьякова, Н. С. *Данилова* и композиторов-современников – тверского регента Г. Н. Лапаева, С. Б. Толстокулакова из Новокузнецка и др. Также вызывают интерес у музыкантов публикации композиторов-священнослужителей прошлых лет прот. Георгия Извекова, прот. Димитрия Байнова и свящ. Алексея Мопкова, архиеп. *Гавриила (Ченура)* и совр. авторов. В 2006 г. были опубликованы Всенощное бдение и Литургия еп. Венского и Австрийского (ныне архиеп. Волоколамского) *Илариона (Алфеева)*.

Изд-во поддерживает постоянный контакт с крупнейшими нотными хранилищами и архивами, в т. ч. с РГБ, куда передается выпускаемая нотная лит-ра. Изд-вом «Живоносный Источник» подготовлено и выпущено в свет более 130 изданий (перечень за 1996–2008 гг. см.: <http://www.lb-spring.ru/katalog0.htm> [Электр. ресурс]).

О. А. Бычков

Другие издательства в Москве и Московской епархии. Ряд певч. изданий публикуется в изд-вах при учебных заведениях, мон-рях и др. учреждениях РПЦ. В МДАиС изданы



сборники для муж. хора под ред. игум. Никифора (Кирзиза): «Пасха Христова» (1988), «Песнопения всенощного бдения» (1992), «Песнопения Божественной литургии» (1992), «Песнопения Страстной седмицы» (1992–1993), «Учебный Обиход: Пособие по изучению осмогласия для 1-го курса семинарии» (1999). Неск. совместных изданий МДАиС и Троице-Сергиевой лавры было составлено архим. Матфеем (Мормыльем) и игум. Никифором: «Песнопения Божественной литургии» (2006, 2008²), «Песнопения Святой Пасхи» (2008), «Песнопения всенощного бдения» (2005, 2009²).

Изд-во Свято-Троице-Сергиевой лавры публикует сборники для муж. хора под ред. архим. Матфея (Мормыля) (Древние монастырские подобины. 1995; переизд.: Подобны гласов роспевов русских монастырей: Для муж. и смеш. хора. М., 1999) и игум. Никифора (Учебный Обиход. 2006²). Лаврское изд-во выпускает также сборники произведений и обработок известных рус. церковных композиторов. В серии «Круг песнопений Русской Православной Церкви» вышли сборники гармонизаций Кастальского (знаменный, киевский и др. распевы), составленные прот. Михаилом *Фортуато*, — «Октоих» (1997; ред.: И. Е. Лозова) и «Триодь» (1999; ред.: С. Н. Лебедев). В 2009 г. переизданы сборники лаврского композитора нач. XX в. иером. Нафанаила (Бачкало) «Всенощное бдение» и «Ирмосы Великого канона (для малого смешанного хора)», а также «Ирмосы Великого канона» Бортнянского (оригинальное изложение для смешанного хора и обработка для однородного хора Азеева).

Сборники архим. Матфея (Мормыля) издаются Свято-Троицким Ново-Голутвиным мон-рем в Коломне: «Акафистное пение Иисусу Сладчайшему» (1999), «Всенощное бдение» (1999), «Рождественский праздничный триптих» (1999), «Песнопения Страстной седмицы» (2000) и «Песнопения Постной Триоди» (2000). В 2007 г. тот же монастырь совместно с издательством «Живоносный Источник» выпустил 1-й т. «Полного собрания богослужебных песнопений» диак. Сергия Трубачёва (ред.: диак. М. Асмус, Н. Асмус).

Учебным комитетом Московского Патриархата в Москве в 1999 г. по инициативе архим. Матфея (Мор-

мыля) и прот. Михаила Фортуато был переиздан синодальный «Спутник псаломщика» (совместно с издательством «Лейда» (С.-Петербург)).

В изд-ве Сретенского монастыря опубликован «Обиход церковного пения» (1997; сост.: Г. Н. Дубинкин, муз. ред.: Т. Е. Неберо). В муз. изд-ве Свято-Данилова мон-ря вышла «Литургия св. Иоанна Златоустого знаменного распева: Пореформенная редакция» (2005; сост.: М. А. Макаровская, ред.: Г. Б. Печёнкин).

Крутицкое Патриаршее подворье опубликовало 7 тематических нотных сборников (сост.: А. Ратников, Л. И. Боровлёва, И. В. Соловьёв, общ. ред.: прот. Валентин Чаплин): «Песнопения Великого поста» (1994; произведения Гречанинова и ряд др., гл. обр. партесных песнопений), «Благослови, душе моя, Господа» (1995, доп. тираж в 1996) и «Хвалите имя Господне» (1995; песнопения всенощного бдения авторских (гл. обр. XIX–XX вв.) и обиходных распевов для небольшого 4-голосного смешанного хора), «Покаяния отвержи ми двери» (1995; переложения известных песнопений Великого поста для 3-голосного смешанного хора), «Иже херувимы» (1996) и «Избранные псалмы и молитвенные песнопения» (1996; репринты произведений из «Лондонского сборника»), «Тебе поем» (1997; песнопения литургии для смешанного хора). Сборники издавались достаточно большими тиражами (сб. «Благослови, душе моя, Господа» — 15 тыс. экз.).

Братство во имя Всемилоственного Спаса выпустило сборники песнопений для приходских хоров: «Ектении» и «Милость мира» (1991; ред.-сост.: Е. Б. Резниченко), «Достоинство есть; О Тебе радуется» (1991; сост.: Ю. В. Лавданская, Е. Б. Резниченко), «Иже херувимы» (1992; сост.: Л. П. Барс, Т. И. Королёва, Е. Б. Резниченко), а также репринтное изд. «Трёхголосного церковного пения» А. Н. Бекаревича (1992. Ч. 1: Песнопения Великого поста (до Страстной седмицы); Ч. 2: Песнопения Страстной седмицы).

ПСТБИ были опубликованы издания: «Похвалы Великой субботы» (под ред. Л. П. Заманской и П. Латифи; 2007), «Азбука осмогласия. Вып. 1: Стихиры» (сост.: Л. П. Заманская, О. А. Тартаковская; 2008), «Образцы церковных песнопений и духовно-муз. сочинений: Хрестоматия: Прил. к учеб. пособию «Ре-

гентское мастерство»» (сост.: Т. И. Королева, В. Ю. Перелешина; 2009).

Московские правосл. регентские курсы при ц. Трёх святителей на Кулишках (МПРК; руководитель Е. С. Кустовский) выпускают, в т. ч. в сотрудничестве с другими московскими изд-вами, нотные издания для небольшого смешанного хора: «Избранные песнопения Рождественской службы» (Изд-во им. свт. Игнатия Ставропольского, 1997; Живоносный Источник, 1999²), «Избранные песнопения литургии Преждеосвященных Даров» (Издательство им. свт. Игнатия Ставропольского, 1998), «Песнопения литургии» (1998), «Избранные песнопения Пасхи» (1999), «Пособие по изучению осмогласия современной московской традиции» Кустовского и Н. Потемкиной (1999), «Похвала Богородице: Избранные песнопения Субботы акафиста в 5-ю седмицу Великого поста» (совместно с изд-вом «Благовест», 1999), «Причастный стих» (Живоносный Источник, 1999), «Песнопения всенощного бдения» А. Гринченко (2000), «Ексапостиларии и светильны» (2000), «Двухголосная литургия обиходного распева в редакции Д. С. Бортнянского» (2001). МПРК также готовит серию тематических богослужебных сборников с нотными приложениями: «Обиходные песнопения панихиды и отпевания» (МП «Феникс», б. г.; ТОО «Рарог», 1995²; Живоносный Источник, 1997³), «Последование во Святую и Великую неделю Пасхи и во всю Светлую седмицу: Пасхальные песнопения обихода московской традиции» (Сретенский монастырь: Правило веры, 1997; ПСТБИ, 2001²), «Антифоны на литургии — образительные, праздничные, вседневные» (Православное братство св. ап. Иоанна Богослова, 1998), «Последование архиерейской службы: С нотами и практическими указаниями регенту» (совместно с Изд-вом им. свт. Игнатия Ставропольского, 1998; совместно с ПСТБИ, 2003²), «Последование седмичных служб Великого поста: С нотными примерами постовых напевов» (Паломник, 1999; переизд.: М.: Софт Издат, 2007), «Воскресные службы Постной Триоди» (Паломник, 2000), «Последование обручения и венчания» (2000), «Благовещение Пресв. Богородицы» (сост.: Г. Иванов; ред.: Г. Иванов, И. А. Епифанов, Е. С. Кустовский. М.: Святитель Кириил, 1999).



2002), «Маринно стояние. Покаянный канон св. Андрея Критского в четверг 5-й седмицы Великого поста» (совместно с ПСТБИ, 2002), «Последование служб в Неделю ваий и Страстную седмицу» (Паломник, 2002), «Последование над умершим священником» (сост.: Е. С. Манакова; совместно с ПСТБИ, 2002), «Праздничные службы Цветной Триоди» (Софт Издат, 2008).

В трудах Московской регентско-певч. семинарии (МРПС) в качестве нотного приложения публикуются малоизвестные церковные песнопения, гл. обр. авторов XX в.: Н. М. Данилина, Н. С. Данилова, С. С. Прокофьева, прот. *Анатолія Правдолюбова*, С. И. *Зубачевского*, диак. *Сергия Трубочёва* (МРПС, 1998–1999 / Сост.: А. В. Григорьева. М.: Святитель Киприан, 2000. С. 335–366; Труды МРПС, 2000–2001. М.: МРПС; Паломник, 2002).

С кон. 80-х гг. XX в. произведения духовной музыки публикуются в гос. и частных светских изд-вах. Изд-во «Музыка» выпустило ряд сочинений Бортнянского: «35 концертов» (1995) и «Херувимские песни» (1999) для смешанного хора в редакции П. И. Чайковского. В этом же изд-ве вышли: Всенощное бдение (соч. 37) Рахманинова (1989); составленные проф. и руководителем хора МГК Б. Г. Тевлиным сборники «Хоры русских композиторов» (1986. Вып. 1) и «Произведения русских композиторов» в серии «Сокровищница русской духовной музыки» (2000); Литургия (соч. 41) и Всенощное бдение (соч. 52) Чайковского (ПСС. 1990. Т. 63: Сочинения для хора / Подгот.: Л. З. Корабельникова, М. П. Рахманова); сб. «Да исправится молитва моя» (1999; ред. Г. Смирнов). Тевлиным были также подготовлены сборники песнопений рус. композиторов XVIII–XX вв., изданные Всероссийским музыкальным об-вом: «Песнопения русской литургии» (1990. 2 вып.) и «Песнопения всенощной» (1991); в том же изд-ве вышел сб. «Православные песнопения современных отечественных композиторов» (1993; ред. А. Киселёв).

В изд-ве «Композитор» в серии «Круг песнопений Русской Православной Церкви» опубликованы сборники для небольшого смешанного хора, составленные Л. Л. Лобыкиным, — «На Божественной литургии» (1992. Сб. 1) и «Всенощное бдение» (2000. Сб. 2), сборники, составлен-

ные В. К. Ковальджи, — «Задостойники» (1993. Сб. 4, 5; 2-е изд.: М.: Живоносный Источник, 1998), «Запричастные концерты» (1993. Сб. 5) и «Из литургии Преждеосвященных Даров: Варианты основных песнопений» (1996. Сб. 6), а также цикл «Вечная память: Чин за упокой» В. С. Дьяченко (1997).

В Российском музыкальном изд-ве в 1992–1996 гг. иером. Амвросий (Носов) подготовил к публикации серию репринтных изданий «Традиционные песнопения православного богослужения», состоящую гл. обр. из произведений и гармонизаций рус. композиторов XIX — нач. XX в.: прот. Петра Турчанинова (Задостойники), архим. Феофана (Александрова) (Канон Пасхи), А. Ф. Львова (Ирмосы воскресные и праздничные греческого напева), Д. Н. Соловьёва (Антифоны праздничные литургии знаменного распева), А. А. Архангельского (Всенощное бдение, Заупокойная литургия, Панихида), Никольского (Всенощное бдение, Литургия, Венчание), Кастальского (ок. 40 номеров), Лядова (9 переложений из Обихода), Чеснокова (Всенощное бдение, Литургия), сборник песнопений Четыредесятницы и Страстной седмицы из Обихода Киево-Печерской лавры и сборник песнопений разных авторов из Цветной Триоди (сост.: Н. Д. Лебедев). В 1995 г. в том же изд-ве вышло 2 вып. «Учебного обихода церковного пения» (догматики киево-печерского и киевского распевов; неизменяемые песнопения вечерни; ред.-сост.: иером. Амвросий (Носов)).

ГЦММК им. М. И. Глинка издал «Хоровые концерты» Дегтярёва (1991; ред.: А. В. Лебедева-Емелина, Н. И. Тетерина; тиражировано ксерокопированием).

В Санкт-Петербурге издательской группой под руководством регента Князь-Владимирского собора и зав. регентским отделением СПбДАиС М. А. Ващенко издаются тематические сборники для смешанного хора разных составов, отражающие церковнопевч. традицию С.-Петербургской епархии. В 1982–1993 гг. было выпущено 26 сборников тиражом от 100 до 300 экз. (тиражировано ксерокопированием): «Успение Пресв. Богородицы с приложением [чина] Ее погребения» (1982), «Осмогласие» (1983), «Пасхальные песнопения (обиход)» (1983), «Рождество Христово» (1983), «Пес-

нопения подготовительных недель Великого поста» (1983), «Пасхальные песнопения (авторские)» (1984), «Прокимены на Литургии годового круга и «Аллилуиа» после Апостола» (1984), «Духовно-музыкальные сочинения А. А. Архангельского: Херувимские, «Милость мира» и «Достойно есть»» (1984), «Духовно-музыкальные сочинения А. А. Архангельского: Концерты» (1984), «Обиходные песнопения литургии» (1985), ««Хвалите имя Господне» разных авторов» (1986), ««Хвалите имя Господне»: Соч. В. А. Фатеева» (1986), «Ирмосы «Отверзу уста моя» разных авторов» (1986), «Воздвижение Креста Господня» (1987), «Праздничные ирмосы в ред. А. Ф. Львова» (1988), «Праздничные антифоны и задостойники по Церковно-певческому сборнику» (1988), «Песнопения пассива» (1989), «Песнопения Великой субботы» (1989), «Песнопения литургии разных авторов: В 2 ч.» (1990), «Пятидесятница» (1990), «Преображение Господне» (1990), «Введение во храм Пресв. Богородицы» (1990), «Песнопения венчания разных авторов» (1990), «Песнопения архиерейского богослужения разных авторов» (1990), «Великое славословие» (1991), «Песнопения всенощного бдения» (1993). С 1996 г. начата серия «Образцы русской духовной музыки» (печатается типографским способом, тираж 1 тыс. экз.): «Пасхальные песнопения (обиход)» (1996²); «Песнопения литургии (обиход)» (1996²), «Песнопения всенощного бдения разных авторов» (1996²), «Песнопения Постной Триоди» (1997), «Рождество Христово» (1997²), «Пасхальные песнопения разных авторов» (1998²), «Песнопения литургии разных авторов: Ч. 1» (2001²), «Обиходные песнопения литургии» (2006³).

Проф. С.-Петербургской государственной консерватории П. П. Левандо подготовил к изданию сборники церковных песнопений и духовных концертов русских композиторов XVIII–XX вв.: «Молодые голоса: Хоры разных составов без сопровождения: Из репертуара студенческих хоров Ленинграда» (Л.: Советский композитор, 1985. Вып. 2), «Достойно есть» (Л.: Центр НТ и КТР, 1990), «Литургическая музыка русских композиторов» (Л.: Музыка, 1990), «Ленинградский камерный хор» (Л.: Советский композитор, 1991).



Издательство «Северный олень» в 1992 г. выпустило сб. «Русская духовная музыка: Для детских и женских хоров» (сост.: Д. Смирнов), в 1993 г. — сб. «Золотой век русской духовной музыки» (ред.: Н. Корнев), Литургию (соч. 31) Рахманинова и «Духовно-музыкальные сочинения» А. А. Архангельского.

Союз художников в 1998 г. издал сб. «Произведения русской духовной музыки» (ред.: Г. Колбасников).

В 2002 г. изд-во «Диоптра» совместно с московским изд-вом «Лествица» выпустило репринт 5-томного «Церковно-певческого сборника».

В других городах России. В Твери изданы сборники авторских и традиц. песнопений для смешанного хора под ред. регента тверского кафедрального собора Г. Н. Лацаева: «Духовные песнопения в Твери» (Кашин; Тверь: Кашинское благочиние, 1990), «Обиход церковного пения» (Российский международный фонд культуры, Тверское обл. отделение; Об-во правосл. культуры «Благовест», 1992, 1995²), «Несложные песнопения всенощного бдения» (Изд-во Вознесенского собора г. Твери, 1997), «Песнопения всенощного бдения» (Б. м., 1997), «Песнопения Божественной литургии» (1998, совместно с изд-вом «Животворный Источник»; последующие издания, подготовленные Лацаевым, выходят в этом изд-ве). Тверским отделением Российского фонда культуры были также осуществлены репринтные издания: «Гармонизация напевов на «Господи, воззвах»: Из певческой хрестоматии» (Об-во правосл. культуры «Благовест», 1991) и «Песнопения Постной Триоди» (1992; переизд. сборника № 2 изд. Киреева под ред. Азесва), «Церковные хоры. Ч. 1» Касторского (1994). В Челябинске Российский фонд культуры издал «Обиход нотного церковного пения» (1992). Воронежской епархией РПЦ в 1991–1996 гг. выпущен 20-томный «Годичный круг православных церковных песнопений», Новокузнецкое ДУ издало «Духовные хоры» совр. сибир. композитора Толстокулакова (Новосибирск, 1999) и т. д.

Э. П. М.

Изд-во «Книжица» учреждено в 1992 г. в Новосибирске А. В. Ковалениным. Используя средства для электронного набора на церковнослав. языке, оно верстало книги и газеты приходам РПЦ, издавало

ноты, напр. песнопения клироса Вознесенского кафедрального собора Новосибирска. С 2000 г. изд-во стало выпускать под ред. Е. Ю. Нечипоренко книги с богослужебными песнопениями знаменного распева. По благословению архиеп. Новосибирского и Бердского Тихона (Емелянова) изданы «Литургия» (2000, 2004²), синодальный «Окожих» (2000) с дополнениями (2003, 2004), «Всенощное бдение» (2002), «Покров» (2005). Издания по крюковым рукописям даются с нотной расшифровкой, синодальные песнопения — в круглой ноте. В наст. время эта работа ведется в электронной форме в рамках интернет-проекта «Фонд знаменных песнопений», благодаря к-рому создается научная база для новых изданий.

А. В. Коваленин

На Украине. Одними из первых нотных певч. сборников в Юго-Зап. Руси (если не считать нотных лат. католич. изданий нач. XVI в.) были *Канционалы* 2-й пол. XVI в., изданные в протестант. типографиях. На территории Речи Посполитой в 70–90-х гг. XVI в. благодаря финансовой поддержке богатых аристократов работало больше протестантских типографий (кальвинистских и социанинских), чем католических (*Любащенко*. 1995. С. 141). В типографии Бреста (основана в 1552) был издан сб. «Pieśni Chwał Boskich» (Песнопения Божественных хвалений. 1558). В Несвижской типографии (основана братьями Кавечинскими) печатником Даниелем из Ленчицы (работал также в Пиньчуже) в 1563–1564 гг. был выпущен «Katechizm... Psalmy i pieśni» (Катехизис... Псалмы и песнопения). В Вильно (1795–1920 Вильна), где насчитывалось 8 кальвинист. типографий, было издано неск. Канционалов (1594, 1598, 1600). Книги протестантов распространялись повсеместно, хотя, согласно польск. указам, мн. тиражи подлежали изъятию и уничтожению. Пример протестантов мог стать стимулом для организации правосл. изд-в, однако в кон. XVI в. технической базы для печати текстов знаменного распева еще не существовало. Необходимость издания в Юго-Зап. Руси правосл. певч. книг могла стать одной из причин быстрого изобретения в кон. XVI в. *киевской нотации* — нотоподобного письма, для набора к-рого технические возможности в Зап. Европе давно существовали.

Первым нотным кириллическим изданием в Юго-Зап. Руси, как установлено Ю. А. Лабынцевым, стал текст тропаря «Об[ъ]ятия отча» в сборнике 1697 г. «Последование постригу...», изданном в открывшейся незадолго до этого типографии *Супрасльского мон-ря* (с нач. XVII в. принадлежал базилианам (см. *Василиане*)). Основной метод печати — ксилография (оттиск с гравюры на дереве), к-рая применялась в Европе во 2-й пол. XV в., перед введением наборного способа в нач. XVI в. «Сам способ напечатания тропаря не до конца ясен. Мы предполагаем применение печати с двух досок и одновременно введение некоторых наборных элементов. Для этого на дереве были награвированы сами линейки нотной основы (1 доска), а затем и ноты, возможно, вместе с текстом (другая доска). Пояснительный текст, а также отдельные графические элементы имеют безусловно наборный характер» (*Лабынцев*. 1983. С. 78). Хотя нотная графика здесь безупречна (5 видов длительностей, от четверти до заключительной лонги, адекватное изображение ключа, бемоли и бекары, декоративные кустоды, имеется поясняющий исполнение текст), издание тропаря, вероятно, было для мон-ря экспериментальным, способ подготовки нотного текста — громоздким и трудоемким. Оно осталось единственным нотным изданием, выполненным в Супрасльском мон-ре.

В 1-й пол. — сер. XVIII в. нотопечатательское дело активно развернулось во Львове, где были опубликованы первые у вост. славян наборные нотные сборники — Ирмологионы. Два первых выпуска (1700, 1709) различаются певч. содержанием, поскольку были изданы по инициативе разных заказчиков. Ирмологион 1700 г. вышел в типографии, организованной при кафедральном соборе св. Юра еп. Иосифом (Шумлянским) для утверждения независимости собора от Львовского братства. Возможно, подготовкой нотного текста 1-го Ирмологиона занимались базилиане, жившие в мон-ре при п. св. Юра; непосредственным исполнителем, гисером (специалистом по отливу черенков), ответственным за издание, был управитель святоюрской типографии иером. Иосиф (Городецкий) (его короткое жизнеописание помещено в послесловии к Ирмологиону 1700 г.). Тираж вышел



в 1700 г. (а не в 1707, как полагают некоторые исследователи), поскольку на отдельных сохранившихся экземплярах книги есть записи 1701–1705 гг. (*Ясиновский*. 2002. С. 27). Средства, выделенные для святоюрской типографии, были незначительны (черенки отливали сами издатели). Поэтому в целях экономии (или, возможно, для унификации содержания) епископское издание значительно сокращено и упрощено по сравнению с богатой рукописной традицией (не вошла литургия, из напевов исключены *фиты*, сокращены мелодии, отменена запись с бемолем при ключе: бемолярный ключ во мн. случаях заменен дуральным и др.).

В 1708 г. епископская типография была выкуплена львовским Свято-Успенским ставропигиальным братством, одновременно был заключен договор с еп. Иосифом (Шумлянским) о закрытии типографии собора св. Юра. После этого в братской типографии началась работа по подготовке 2-го издания Ирмологиона. Содержание книги по сравнению с 1-м изданием было исправлено, дополнено и приближено к рукописным источникам и практике того времени. Братство заключило договор со львовским типографом В. Ставницким, который обязывался внести в текст исправления и напечатать 800 экз. книги (Там же. С. 32). После выхода части тиража в текст еще раз могли быть внесены изменения, т. к. существуют разночтения в экземплярах этого выпуска. Поскольку Львовское братство получило от Петра I привилегии продавать издания повсеместно (АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 12. С. 614; *Петрушевич*. 1874. С. 36; *Музичка*. 2002. С. 242), в посл. оно широко распространяло оба издания Ирмологиона в Белоруссии, России, Молдавии. С них делали рукописные копии либо брали их содержание за основу, внося дополнения и изменения в рукописный текст согласно сложившимся местными традициям.

Во 2-й пол. XVIII в. неск. наборных изданий Ирмологиона было подготовлено в греко-католич. типографиях Львова и Почаева. В 1757 г. вышло 3-е издание (братское, с предисловием еп. Льва (Шептицкого)), т. е. последнее львовское, в котором текст по сравнению с изданием 1709 г. сокращен. В сер. XVIII в. нотопечатательская инициатива временно перешла к Почаевской Ус-

пенской лавре, где в 1750 и 1793 гг. был переиздан супрасльский выпуск «Последования постригу...» с нотным образцом тропаря (*Ясиновский*. 1994. С. 25). В Почаеве вышли не только Ирмологионы (1766, 1772, 1794) и Осмогласники (1793, 2 набора), но и сборники духовных песен: «Песни о Пресвятей Богородице, в иконе Почаевской, чудотворной» (1773; Львов, 2000⁹) и «*Богогласник*» (1790–1791, 1805, 1825).

Типография Киево-Печерской Успенской лавры приступила к изданию Ирмологионов в 20-х гг. XVIII в., вероятно, в связи с тем, что при пожаре 1718 г. погибла значительная часть использовавшихся при богослужении книг и возникла потребность в новых. Прот. Димитрий Разумовский упоминает лаврский Ирмологион 1728 г., но не исключено, что в 20-х гг. XVIII в. было неск. подобных изданий (сохр. экземпляры, не совпадающие по тексту). Нотный стан и текст в них написаны от руки, а нотные знаки, ключи и декоративные украшения страниц напечатаны (*Ясиновский*. 1994. С. 26). В контексте укр. традиции ирмологического письма лаврские полупечатные Ирмологионы 20-х гг. XVIII в. можно считать экспериментальными: примененная в некоторых из них ромбическая форма нот резко отличается от типовой квадратно-прямоугольной киевской нотации (*Шевчук*. 2008). Опыт печати ромбическими нотами западноевроп. вида не получил продолжения, до кон. XVIII в. новых нотных изданий здесь не было. Появление изданий 20-х гг. не повлияло на традиц. графику рукописных Ирмологионов. Выход полупечатных Ирмологионов в Киево-Печерской лавре возобновился в нач. XIX в. (1811, 1820, 1852, 1854 и др.), в них вид нотного письма был возвращен к традиционному (прямоугольная наклонная форма киевской ноты). С кон. XIX в. лаврские певч. книги выходили в виде многоголосных партитур с круглой «итальянской» нотацией. Переложение напева Киево-Печерской лавры Л. Д. Малашкина на 4 голоса вышло в московской литографии В. Гроссе (*Малашкин Л. Д.* Литургия св. Иоанна Златоустаго по напеву Киево-Печерской лавры. Ор. 40. М., 1887. М.: Юргенсон, 1898¹⁰; *он же*. Всенощное бдение: (По напеву Киево-Печерской лавры). Оп. 42. М., 1887). Новая редакция Обихода Киево-Пе-

черской лавры была опубликована в 4 ч. лаврского издания (1910; ч. 4 – в 1915), 5-я ч. (Песнопения Пасхи и Цветной Триоди) была издана только в 2002 г. в московском изд-ве «Живоносный Источник».

В XIX–XX вв. Львовский ставропигиальный ин-т издавал при Успенском храме (ромбической нотацией) певч. сборники 2 видов: Ирмологионы (1904–1906) и «Гласопеснец» (1893). Практическое и одновременно учебное назначение имел сб. «Псалтирия», составленный сыном прот. И. Воробкевича иером. Емануилом Евгением (Львов, 1896). В нач. XX в. в Мукачевской греко-католич. епархии вышел сборник местных церковных напевов «Простопение церковное», записанных и систематизированных свящ. И. Бокшаем (Унгвар [Ужгород], 1904. Будапешт, 1906), к-рые и в наст. время используются в церковной практике Закарпатья.

После 1917 г. работа церковных типографий остановилась более чем на 7 десятилетий, но в кон. XX в. была возобновлена. В наст. время в Киево-Печерской лавре публикуются репринтные издания нач. XX в. Серию выпусков нотного Обихода Киево-Печерской лавры продолжил Свято-Троицкий Ионинский монастырь (Ч. 6: Ирмологий. 2008), издавший также партитуры церковных песнопений в переводе на совр. нотное письмо (Всенощное бдение. 2001; Божественная литургия. 2004), сборник подобнов (Подобны / Сост.: Л. В. Вовчук. К., 2004) и факсимиле авторского рукописного сборника И. В. Сахно (Псалмодия: Песнопения богослужебного обихода визант. и рус. традиций. К., 2005). Предназначенные для богослужения традиц. песнопения публикуются также в духовных учебных заведениях (напр., в Таврической ДС издали «Обиход церковного пения: Конспект по церковному пению. Ч. 1: Гласовые распевы и неизменяемые песнопения всенощного бдения» (сост., ред.: диак. М. Сорочан. Симферополь, 2008)). На территории Польши местные традиц. напевы издаются также РПЦЗ (напр.: Холмско-Подляшский сб. церковных песнопений / Обработка: В. И. Волосюк; Правосл. диoceseзия Любелско-Хелмска. Lublin; Białystok: Orthdruk, 1997).

До сер. 90-х гг. XX в. основным гос. издательством в Киеве, выпускавшим духовно-муз. сочинения, была

«Музична Україна» с подведомственной ей Киевской потной фабрикой, издававшей произведения разных жанров и стилей (сборники партесных концертов, укр. партесных мотет и кантов, произведения Березовского, Н. Д. *Леонтовича* и др.). В сер. 90-х гг. стали возможны компьютерный набор нотного текста и подготовка нотной верстки, и сборники стали публиковаться различными орг-циями, фирмами, изд-вами. Несмотря на возросшую конкуренцию, «Музична Україна» продолжает издавать духовную музыку различных традиций: монодийные песнопения Украины и Белоруссии, партесные концерты и др. (редактором всех изданий с 90-х гг. является В. Н. Пономаренко).

С сер. 90-х гг. наиболее активным составителем выпущенных в Киеве сборников хоровых сочинений стал дирижер, педагог и исследователь М. С. Юрченко, организовавший и возглавивший Украинский фонд духовной музыки «Возрождение» (УФДМ «Відродження»), который занимается издательской деятельностью. «Антология украинской духовной музыки», подготовленная Юрченко, выходит в 3 сериях: авторское духовное творчество (напр.: *Стеценко К. Г.* Хорові духовні твори. К.: Гроно, 1997), репертуар киевских хоровых коллективов (напр.: «Хваліть Ім'я Господнє»: Співає церк. хор «Видубичі» / Громадська організація по сприянню розвитку укр. духовної хорової музики «Видубичі». К., 2002) и сборники духовно-муз. сочинений укр. композиторов XX в. (Духовна музика укр. композиторів 20-х рр. XX ст. К.: Вид-во ім. О. Теліги, 2004). В 1-й серии Юрченко подготовил к изданию сочинения Березовского в изд-вах «Музична Україна», Центрмузінформ при Союзе композиторов Украины (*Березовський М. С.* Хорові духовні твори. К., 1995) и благотворительном фонде «Паростки» (*Ой же.* Хорові духовні твори: Навчально-методичний посібник для вищих учбових закладів. К., 1998).

Ряд киевских хоров самостоятельно издал нотные партитуры произведений из собственного репертуара и компакт-диски с их записями. С 1997 г. муниципальный хор «Киев», исполняющий светскую и духовную музыку укр. композиторов, выпускает серию «Бібліотека хору «Київ»». Известна также «Бібліотека хору

«Дзвони Подолу»». Чаще других издаются хоровые сборники смешанного состава (Українська сучасна духовна музика: (Для хорів а capella) / Авт. проекту, упоряд., муз. ред.: С. Острова. К.: Томіріс-Н. 2007), в т. ч. на средства совместных межнациональных предприятий («Христос воскрес»: Тропар Великодня для мішаного хору. К.: Укр.-канадське спільне підприємство «Кобза», 1991) или орг-ций укр. диаспоры (Духовні твори українських композиторів: Для дитячого хору а capella: (М. Лисенко, Л. Дичко, Д. Туптало, Г. Гаврилець, В. Польова, І. Щербаков) / Упоряд.: Л. Дичко, муз. ред.: І. Щербаков; Фонд розвитку культури і мистецтв «Парад планет»; збірка видана на кошт Ділового комітету для відзначення 75-річчя УАПЦ в США при Укр. Правосл. Товаристві ім. св. Андрія, К.: Видавничий дім Д. Бураго, 2000).

Учебные заведения издают хоровую музыку в качестве учебно-методических пособий, нотных хрестоматий (напр.: Українська духовна музика 20-х рр. XX ст.: Навчально-методичний посібник для вищих навчальних закладів культури і мистецтва / Націон. ун-т культури і мистецтв; упоряд.: М. Юрченко. К., 2001; *Борисова О. О.* Українська духовна музика: Навчально-метод. посібник для студентів муз. спеціальностей. Переяслав-Хмельницький: Вісник Переяславщини, 2001 и др.). С 2002 г. Ин-т литургических наук (подразделение Украинского католического ун-та, ранее Львовская богословская академия) совместно с кафедрой славянской филологии Баварского ун-та (Вюрцбург) публикует серию памятников кон. XVI–XVII в. под названием «Антология украинской церковной монодии» (с 2006 «Антология византийско-славянской сакральной монодии»; ред.: Ю. П. *Ясиновский, К. Хапшик*). Эти издания, подготовленные благодаря архивно-поисковой работе львовских и нем. исследователей, имеют скорее научный, чем практический характер, т. к. в них воспроизводится нотация оригиналов без перевода на совр. нотное письмо.

Сборник песнопений болгарского распева XVII в. (также в нотной транслитерации), дополненный описанием певческих рукописей, издала НБУВ (*Корній Л. П., Дубровіна Л. А.* Болгарський наспів з рукописних нотолінійних ірмолоїв України кін.

XVI–XVII ст. К., 1998). Факсимильные издания укр. нотных Ирмологионов осуществлялись только зарубежными изд-вами (напр., единственный выпуск факсимиле фрагментов рукописных Ирмологионов 1675, 1684, 1735 гг.: Болгарский распев / Съст., транскр. и ред.: Е. Тончева. София, 1971).

Христ. Церкви Украины разных конфессий и разной юрисдикции имеют собственные издательские базы, в т. ч. при учебных заведениях, выпускающих церковнопевч. лит-ру (Літургійні співи / [УКЦ]. К., 1998; Піснеспіви Всенічної для однорідного чоловічого хору. К.: КДА УПЦ КП, 1994 и др.). С нач. XXI в. публикуются совместные нотные издания гос. учебных заведений и церковных учреждений («Благослови, душе моя, Господа» / Прикарпатський ун-т ім. В. Стефаника, Івано-Франківська єпархія УГКЦ; упоряд.: Ж. Зваричук. Івано-Франківськ: Плай, 2000; *Синиця І.* Літургійні та церковні піснеспіви / Духовно-просвітницький центр «Відродження» при Всіхсвятському храмі УПЦ КП; Ніжинський держ. пед. н-т ім. М. Гоголя. Ніжин: Аспект, 2001 и др.). На Зап. Украине духовно-муз. лит-ра наиболее активно публикуется издательствами во Львове и в Тернополе.

Изд. *Киево-Печерская лавра*: Нотный обиход Киево-Печерския лавры: Ч. 1: Всенощное бдение. Ч. 2: Литургия. Ч. 3: Дванадцятье праздниці. К., 1910; Ч. 4: Введение в Св. Четвердесятицу и Страстную седмицу. К., 1915; Ч. 5: Цветная Троиць / Сост. и ред.: игум. Синридон (Письменный). М., 2002. **Издательство «Музична Україна» (Киев)**: Партесный концерт: Пособие для консерваторий: Для смеш. хора без сопраножения / Сост. и вступ. ст.: Н. А. Герасимова-Персидская. К., 1976; *Дилецький М.* Хорові твори / Упоряд.: Н. А. Герасимова-Персидська. К., 1981; Хоровые концерты XVIII – нач. XIX в. / Ред.: В. М. Иконник. К., 1988; *Березовский М. С.* Хоровые произведения / Сост.: М. С. Юрченко. К., 1989; Украинский кант XVII–XVIII ст. / Упоряд., вступ. ст.: Л. В. Івченко. К., 1990; Українські партесні мотети початку XVIII ст.: З югославських збірань / Упоряд., вступ. ст.: Н. О. Герасимова-Персидська. К., 1991; *Леонтович М. Д.* Духовні хорові твори / Упоряд.: В. Ф. Іванов. К., 1993; Духовні співи давньої України: Антологія / Упоряд.: О. Палай-Якименко. К., 2000; Партесні концерти XVII–XVIII ст. з кийвської колекції / Упоряд.: Н. О. Герасимова-Персидська. К., 2006; **Серія «Бібліотека хору «Київ»**»: *Дичко Л.* Урочиста літургія. К., 2002; *Дилецький М.* Духовні твори. К., 2003; *Іонафан Єлєцьких, архієп.* Літургія миру. К., 2003; *Вербицький М.* Духовні твори. К., 2004; *Станкович Є.* Хорові твори. К., 2004; *Леонтович М.* Духовні твори. К., 2005; *Скорик М.* Хорові твори. К., 2005; *Яцишевич Я.* Духовні твори. К., 2006; *Ведель А.* Духовні твори. К., 2007; *Рутчак В.* Ду-

ховна музика. К., 2007; *Некалицький С.* Духовні твори. К., 2008; *Твардовський Р.* Літургія київська. К., 2008; *Серія «Бібліотека хору «Дзвони Подолу»*: Літургія Іоана Золотоустого: Потна збірка укр. композиторів. К., [б. г.]; *Китастий Г. Т.* Служба Божа: Потна збірка для мішаного хору. К., 2006. **Другие издательства Киева:** Псалтири Всенічної для однорідного чоловічого хору звичайного наспіву з додатком / Упоряд. та ред.: свящ. В. Семаню. К.: Вид-во КДА УІЩ КП, 1994; Літургійні співні [УКЦ] / Упоряд., ред.: К. Бабенко. К., 1998. **Другие издательства Украины:** *Воробкевич Э.-Е. И., иером.* Церковная псалтиря или песноплов: Книга благополезная къ изучению церковного гвния по правосл. обряду для клириковъ и мирян. Львов: накладом И. Еберле, 1896; *Лисенко М. В.* Релігійні твори: Для мішаного хору. Дрогобич: Відродження, 1993; Писні до Почаївської Богородиці: Перевидання друку 1773 р. / Транскр., комент. і дослідження: Ю. Медведик. Львів: Вид-во отців василіян «Місіонер», Пн-т українознавства НАНУ ім. І. Крип'якевича, 2000; «Світє тихий»: Твори для дитячого хору / Упоряд.: О. Смоляк. Тернопіль: Астон, 2000; «Дивна новина»: 36. колядок в опрацюванні для мішаного хору. Львів: Друк. ТзОВ «Масті», 2001. (Колядки і шедрівки); *Кишакевич И., свящ.* Духовні твори / Упоряд.: О. Зелінський. Львів: ВІПТЛ-Класика, 2003; *Фільц Б. М.* Духовні хорові твори (a cappella). Тернопіль: Астон, 2005; *Верета Г. С.* «Слава в вишніх Богу»: Духовні хорові твори. К., 2006; *Налена С.* «Достойно є» / Творче об'єднання «Музичний Львів». Львів: Євросвіт, 2007. Вип. 1. **Издательство Украинского католического университета (Львов):** Антологія української церковної мошоді: Сер. / Ред.: Ю. Ясіновський. Львів, 2002. Вип. 1: *Догматики вісьмох гласів*; 2003. Вип. 2: *Канон на В'їхання Господє в Єрусалим*; 2005. Вип. 3: *Два канони на Різдво Христовє*; 2005. Вип. 4: *Степенні антифони вісьмох гласів*; 2006. Вип. 5: *Степенні антифони у кривошевенних рукописах XVI–XVII ст.*; Антологія візантійсько-слов'янської сакральної мошоді: Сер. Львів, 2007. Вип. 6: *Сідальні вісьмох гласів*; 2008. Вип. 7: *Літургія св. Іоана Златоустого.*

Пст.: 1707 г., 28 февр. Грамота царя Петра Великого, данная Львовскому Ставропигиальноному братству на свободану продажу книг в Украине и сбор пожертвованій на украшение храма // АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 12. С. 614. Лит.: *Zubrzycki D.* Historyczne badania o drukarniach rusko-słowiańskich w Galicyi. Lwów, 1836; *Разумовский Д. В., прот.* Церковное пение в России. М., 1867. Вип. 1. С. 104; *Петрушевич А. С.* Сводная Галицко-русская летопись. Львов, 1874; *Przytycka-Samecka M.* Drukarstwo muzyczne w Polsce do końca XVIII w. Kraków, 1969; *Пароцкая Н.* Раннее белорусское нотопечатание // Полямя. Минск, 1970. № 8. С. 245–250; *Ясіновський Ю. П.* Перні східнослов'янські нотні видання // Укр. музикознавство. К., 1974. Вип. 9. С. 45–54; *он же.* Українські нотні видання XVIII ст. // Бібліографія українознавства. Львів, 1994. Вип. 2. С. 23–29; *он же.* Львівські нотні першодруки // КАЛОФОНІА. Львів, 2002. Число 1. С. 25–36; *Видашенко М.* Йосиф Городельський — засновник східнослов'янського набірничого нотодрукування: [Публ. ст. 1983 г.] // Там же. С. 252–255; *Музика І., свящ.* Перший український друкований ірмолей: [Публ. ст. 1954 г.] // Там же. С. 240–251; *Занаско Я., Ісаєвич Я.* Пам'ятки книжкового мистецтва:

Кат. стародруків, виданих на Україні. Львів, 1981. Кн. 1; 1984. Кн. 2; *Лабунцев Ю. А.* Некоторые вопросы кирилловского нотопечатания в Супрасле // Федоровские чт., 1978. М., 1981. С. 174–175; *он же.* Неизвестный памятник нотной печати // Сов. музыка. 1983. № 3. С. 76–78; *Лобашенко В.* Історія протестантизму в Україні: Курс лекцій. Львів, 1995; Писні до Почаївської Богородиці / Перевидання друку 1773 р. / Транскр., комент. і дослідження: Ю. Медведик. Львів: Вид-во отців василіян «Місіонер», 2000; *Шевчук Е. Ю.* Киевская нотация кон. XVI — нач. XVIII в. в свете совр. данных // Звуковое пространство правосл. культуры: Сб. трудов РАМ. М., 2008. Вип. 173. С. 127.

Е. Ю. Шевчук

Старобрядческие церковнопевческие издания. В 1884–1885 гг. благодаря финансовой поддержке «потомственного почетного гражданина» купца, владельца Богородско-Глуховской мануфактуры и мецената А. И. Морозова было осуществлено 1-е (после неудачных попыток в 1652 и 1667) издание крюковых книг «Круг церковного древнего знаменного пения» в 6 частях (Ч. 1–3: Октай, Обиход всенощного бдения, Триоди Постной и Цветной, Обиход литургии Иоанна Златоустого; Ч. 4–5: Праздники двенадцатые, Трезвонь; Ч. 6: Ирмологий). В нач. 1883 г. Морозов обратился в ОЛДП с просьбой о публикации рукописной певческой книги (истинноречной, пометной, призначной), выполненной И. А. *Фортовым* (впсл. руководитель т. н. Морозовского хора при Богородско-Глуховской мануфактуре), и представил оригиналы, с которых она была списана. 11 марта 1883 г. на очередном заседании общества по предложению члена-учредителя Г. Ф. *Карпова* было принято решение об издании «Круга...» в количестве 1,2 тыс. экз. Для научной подготовки издания пригласили прот. Димитрия Разумовского, к-рый высоко оценил список Фортова (содержавший также указания на печатные издания, опубликованные при патриархе Иосифе). Прот. Д. Разумовский предложил для печати использовать матрицы и пунсоны, приготовленные для публикации его труда «Церковное пение в России». Однако члены ОЛДП, опасаясь того, что печать типографским способом могла продлиться неск. лет, выбрали метод светопечати, обратившись в типографию В. С. Балашёва в С.-Петербурге (к-рая ранее не занималась выпуском нот).

В книге, содержащей части 1–3 «Круга...», опубликованы предисловие Карпова, в к-ром изложена ис-

тория подготовки к печати этого издания (С. I–III), вступительная статья Разумовского «О знаменном распеве» (С. I–XXX) и «Приложение к кругу церковного древнего знаменного пения как азбука и ключ безпометному тушевому знамени с переводом на современную линейную ноту цефалитного ключа». В статье Разумовский излагает теоретические основы знаменного пения, описывает различные способы нотописания, поясняет значение крюков; к статье прилагается 6 примеров из певч. книг с XII до 2-й пол. XVII в., демонстрирующих процесс изменения крюкового письма. «Приложение...» по сути представляет собой теоретическое руководство в виде двошазненника, состоящего из 3 разделов. В 1-м разделе даны названия и значения крюков с примечаниями о качественных характеристиках знаков («крепкозвучны», «мягкозвучны», «низходны», «качковые», о статье с запятой говорится: «на практике выполняется в $\frac{3}{4}$ »). Второй раздел посвящен «особенностям мелодий гласа», где для каждого гласа представлены строки «начальные», «средние», «кулизмы» и «концевые». В 3-м разд. приведен «развод употребительнейших 30 фит и 3 лиц, положенных в круге сем сокращенным знаменем».

Состав Октава имеет ряд особенностей, отличающих его от типичных книг кон. XVII в. и, возможно, от книг, распространенных в старообрядческой среде. В Октаве содержались песнопения, которые входили в состав обычного Обихода; для каждого гласа были выписаны самогласны и подобны (в малой вечерне), псалмовые стихи «Господи, возвах», «Свете тихий», «Бог Господь» с концами трошарей и «Аллилуия», «Свят Господь», «Достойно есть»; во 2-м гласе расписано великое славословие (столповым знаменным распевом), в конце песнопений 8-го гласа помещена стихира на молебне «Владычице, прими» и т. д.

Несмотря на высокое качество «Круга...», «морозовские книги» не стали популярными и не получили такого широкого распространения, как книги издателя Л. Ф. *Калашникова*. Одной из причин, возможно, стало временное отлучение Морозова от Церкви, когда по его вине был незаконно записан брак. Тем не менее его издания используются

новосибирскими старообрядческими поповскими общинами и в XXI в.

Издания крюковых книг старообрядцев-беспоповцев, как правило, печатались в типографии *Преображенского кладбища* (богдельного дома) в Москве, возникшей и существовавшей благодаря поддержке Г. К. *Горбунова*. Кроме разнообразной богослужебной лит-ры типография выпустила ряд певческих книг: *Обиход* (1911), *Ирмосы* (1912), *Трезвонь* (б. г.), *Праздники* (б. г.), *Триодь* (б. г.). Графика инициалов, заставки этих книг кошировались из соответствующих рукописных поморских сборников. Известна также певч. поморская кн. «Чин погребения умершим миряном, певаемый при погребении умерших» (1899, с указанием, что книга написана Иоанном Феодотовичем Гущепко при Высшем старообрядческом совете), напечатана в г. Вильна, видимо литографическим способом, и содержит заставки эклектического стиля. В настоящее время издания типографии Преображенского кладбища переиздаются в Риге С. Пичугиным. Лит.: *Вознесенский А. В., Мангулев П. И., Починская И. В.* Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918): Мат-лы к словарю. Екатеринбург, 1996; *Мельников Ф. Е.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999.

И. В. С.

Киевские старообрядческие издания крюковых певческих книг. После выхода в 1905 г. Указа о веротерпимости активизировалась деятельность киевских старообрядцев поповского согласия. В старообрядческих церквях на Украине постоянно использовались служебные печатные книги и певч. рукописи 1-й пол. XVII и XVIII–XIX вв. По причине возросшего после 1905 г. спроса на крюковые книги киевлянином Л. Ф. Калашниковым было принято решение основать специальное изд-во для их тиражирования, получившее название «Знаменное пение». Благодаря финансовой поддержке киевских староверов-промышленников и предпринимателей изд-во активно работало. С 1908 г. ежегодно выходили певч. книги и тексты отдельных песнопений в качестве приложения к основанному Калашниковым старообрядческому ж. «Церковное пение». Второй издаваемый им журнал назывался «Старообрядческая мысль». Нек-рые крюковые книги были изданы им совместно с С. Чистовым (напр.: *Оби-*

ход, 1909; *Обедница*, 1909; *Праздники*, 1910), другие — с А. Романовым (напр.: *Ирмосы*, 1908). Для публикации певч. книги Калашников собственноручно готовил ее образцовый экземпляр (так, в 1-м изд. *Обихода* отмечено, что он издан «с рукописи Л. Калашникова»). Художественное оформление ряда книг было выполнено В. Эйсером (*Ирмосы*, 1908). В 1908 и 1911 гг. увидели свет составленные Калашниковым учебные *азбуки певческие* соответственно знаменного и демественного пения. Все киевские издания вышли в 2-цветной печати в фотолитографии С. В. Кульженко. Продукция изд-ва «Знаменное пение» пользовалась в старообрядческой среде огромным спросом, и некоторые книги переиздавались спустя 1–2 года; был издан почти полный корпус богослужебных книг. Единичные экземпляры крюковых рукописей Калашникова (напр., *Обедница*, 1904) и его первых изданий сохранились в книжнице киевской старообрядческой Свято-Успенской ц. В 1912 или 1913 г. Калашников переселился в Москву и объединил свое предприятие с изд-вом Озорнова и Кучкова, возглавив дальнейшую работу. Книжки, азбуки и журналы выходили в Москве с 1913 до 1918 г., когда изд-во перестало существовать. Киевские издания «Знаменного пения» в наст. время стали редкими, московские переиздания этих книг не утратили своего значения при обучении знаменному пению и повсеместно используются в богослужении староверов поповского согласия.

Изд.: Издательство «Знаменное пение», Киев, 1908–1912 гг.: *Калашников Л. Ф.* Азбука церковного знаменного пения. К., 1908, 1910² М., 1915³, 1996⁴ и др.; *он же.* Азбука демественного пения. К., 1911. [М.], 2008⁵; *Ирмосы*. К., 1908, 1912⁶; *Октай церковного знаменного пения*. К., 1908, 1909⁷ [оба изд. — сокр. состава], 1911 [полн. состава]. М.: Тип. Штаба Моск. воен. округа, 1913; *Обиход церковного знаменного пения*. К., 1909 (обл.: 1910, известен также экз. с датой 1904); *Обедница знаменного и демественного пения с архиерейским служением*. К., 1909; *Праздники*. К., 1910; *Служба во Св. и Великую субботу*. [К., 1914]. Арх.: Инвентарная опись книг Киевской старообрядческой общины от 30 янв. 1987 г. С. 43. Лит.: Калашников Л. Ф. // *Вурафт, Ушаков.* Старообрядчество. С. 133; *Таранец С. В.* Старообрядчество города Киева и Киевской губернии / ИАНУ; Ин-т укр. археографии и др. К., 2004. С. 178; *Шевчук Е. Ю.* Знаменный распев старообрядцев Киева [перезд. ст. 2001 г.] // *Доля старообрядства в XX — на початку XXI ст.: Історія та сучасність: Зб. наук. праць та матеріалів / ІАНУ, Ін-т укр. археографії та ін.; упоряд.: С. В. Таранець.* К., 2007. С. 99–100; *она же.* Калашников Л. П. // *Укр. муз.*

енциклопедія. К., 2008. Т. 2. С. 287; *Починская И.* Старообрядческое книгопечатание // <http://virlib.eunnet.net/oldbelief/main/ch1/index.htm> [Электр. ресурс].

Е. Ю. Шевчук

Издания русской духовной музыки за пределами России. Печатание произведений рус. духовной музыки было начато в 1900-х — 10-х гг. XX в. амер. и брит. изд-вами, выпускавшими ноты с англ. богослужебными текстами. В 1901 г. лондонской фирмой «Novello & Co» было опубликовано сочинение Чайковского «Блаженни яже избрал» (пер.: У. Дж. Биркбек). Годом позже та же фирма издала кондак «Со святыми упокой» (пер.: Биркбек, муз. ред.: У. Паррат) в сборнике гимнов англикан. Церкви «English Hymnal» (Oxf., 1906). Вместе с икосом «Сам Един» этот кондак вошел в сборник гимнов англиканской Церкви «English Hymnal» (Oxf., 1906). В каталогах фирмы «Novello & Co» за 1900–1910-е гг. указаны также издания Херувимской № 3 Чайковского и Херувимской № 7 Бортнянского. В 1915–1917 гг. шотл. фирма «Bailey & Ferguson» издала в Лондоне серию духовных хоров рус. композиторов (Чайковского, Калиникова, Рахманинова и др.) в редакции органиста и хормейстера А. М. Хендерсона. Фирма продолжала выпускать отдельные издания до 50-х гг., передав право переиздания амер. фирме «J. Fischer & Bro.» в Нью-Йорке.

В 10-х гг. XX в. серию рус. духовных хоров (Чайковского, Рахманинова, Кастальского, Гречанинова, Ипполитова-Иванова, Шведова и др.) выпустила амер. фирма «The Boston Music Co». Редактор, нью-йоркский органист Л. Норден, использовал гл. обр. переводы русских богослужебных текстов, выполненные И. Ф. Хепгуд. В 1920 г. нью-йоркская фирма «H. W. Gray & Co» издала «Всенощную» Рахманинова в авторизованной композитором редакции У. Дугласа (Songs of the Church: Consisting of 15 Anthems for Mixed Chorus by S. Rachmaninov. Op. 37 / Ed. with the Engl. text by W. Douglas. N. Y., 1920).

Издания этих фирм сыграли большую роль в распространении рус. церковной музыки в разных странах мира: произведения стали входить в концертный репертуар мн. хоров, включаться в муз. сборники и в богослужения протестант. церкви.

В предреволюционные годы изд-во «Édition de l'Église Russe de Paris»



выпустило богослужебный круг рус. церковных песнопений с изложением текстов латиницей для хора по-сольского Свято-Александро-Невского собора в Париже.

Начало деятельности рус. нотоиздателей за рубежом приходится на 20-е гг. и связано с первой волной рус. эмиграции. Находившиеся в то время за пределами России духовно-муз. б-ки (гл. обр. при рус. храмах) не могли удовлетворить возникший спрос на соответствующую лит-ру. На долгие годы основным способом распространения нотной (и не только) лит-ры в рус. зарубежье стало переписывание от руки, нередко по памяти, а также с рукописных копий или с печатных нот. Частные переписчики и фирмы, писавшие ноты на заказ, в известном смысле взяли на себя миссию изд-ва.

В межвоенный период произведения церковной музыки публиковались время от времени по инициативе орг-ций и частных лиц. Издания (гл. обр. перепечатки дореволюционных нот), как правило, осуществлялись малыми тиражами, дешевыми способами печати и широко не распространялись. Духовные произведения иногда включались в периодические издания, буклеты, программы. Нотный дефицит, а также скромные возможности эмигрантских церковных хоров подталкивали музыкантов к сочинению собственных композиций и к приспособлению музыки, написанной до революции, для небольших хоровых составов.

Количество выпущенных в рус. диаспоре духовно-муз. изданий, получивших хождение в разных странах, невелико. В их числе — «Сборник песнопений на Божественной литургии» и «Сборник песнопений на всенощном бдении», изданные литографским способом в 1922 г. в Харбине Е. В. Поповым. Ок. 1925 г. бывш. с.-петербургским нотоизд-вом «В. Бессель и Ко» с помощью нем. фирмы-партнера «Breitkopf & Härtel» был напечатан в Лейпциге (вероятно, с дореволюционных гравировальных досок) «Сборник церковных песнопений» (Recueil de Chants Religieux Russes a cappella: Bortniansky, Bakhmetiev, A. Lvov etc.: Répertoire de l'Église Russe de Paris). Сборник был подготовлен регентом Свято-Александро-Невского собора в Париже С. Бурдо и отражает репертуар этого храма.

В сер. 20-х гг. та же фирма впервые издала в Париже написанные Н. Н. Черенниным песнопения всенощного бдения для смешанного хора (*Tcherepnine N. Six Chants religieux russes op. 51 pour Choeur mixte avec reduction pour orgue* (Harmonium)). В сборнике помещены изложенные по-церковнославянски (кириллицей и латиницей) и по-английски песнопения «Приидите, поклонимся», «Благослови, душе моя, Господа», «Ныне отпущаеши», «Богородице Дево», «Свете тихий», «Блажен муж».

Возникновение 1-го эмигрантского русского хорового нотного изд-ва было связано с Общественным рус. хором им. А. А. Архангельского в Праге. Первоначально при хоре в 1924 г. было основано Бюро по переписке нот, стремившееся обеспечить муз. лит-рой рус. заграничные хоры и содействовать борьбе «с усилившейся за последнее время безответственной, часто анонимной, перепиской нот, что нередко приводит в конце концов к невероятному искажению оригинальных мелодий» (см.: Бюро по переписке нот // Рус. хоровый вестник / [Изд. Общественного Рус. хора им. А. А. Архангельского в Праге]. 1928. № 1. С. 4). Бюро продавало и дореволюционные ноты, к-рые поступали из стран, образовавшихся на территории бывш. Российской империи, и из СССР. В 1928 г. Бюро (совместно с известной рус. орг-цией в Праге «Русский очаг») было преобразовано в изд-во, выпускавшее дешевые ноты путем «механической светописи». В первую очередь издавались духовная музыка Архангельского и народные песни. В 1940 г., после оккупации Чехословакии фашистской Германией, деятельность изд-ва прекратилась, хотя Бюро по переписке нот еще нек-рое время продолжало работать.

Несколько известных духовно-муз. сборников было издано на территории Польши. Так, в 1929 г. в Пиньске (ныне Пинск, Белоруссия) Полесским епархиальным миссионерским комитетом был опубликован «Обиход нотного церковного пения» (или «Полесский сборник»). В нач. 30-х гг. вышло в свет издание Святейшего Синода Православной Церкви в Польше «Обиход нотного церковного пения для четырехголосного хора».

В Сев. Америке выпуском переписанных от руки нот, к-рые затем раз-

множились на ротаторе, с 20-х гг. занимался регент (с 1941 священник) А. П. *Глаголев*. В 40-х гг. в рус. храмах Сев. Америки, где богослужение совершалось на англ. языке, получили широкое распространение сборники его аранжировок, изданные Федерацией русских православных клубов (Пение на Божественной литургии. N. Y., 1945; Songs of the Russian Orthodox Divine Liturgy: With All Original Melodies. [S. I.], 1948; Рождество Христово: Пение на Великом повечерии, утрени, литургии. [S. I.], 1950; The Paschal Service: Во Святую и Великую Пасху. [S. I., 50-е гг. XX в.]; вносл. были переизд.: South Canaan (Pa.): St. Tikhon's Seminary Press, 1993).

В кон. 30-х — нач. 40-х гг. в Нью-Йорке и Бриджпорте (шт. Коннектикут) действовала фирма «Russian Music Co», возглавлявшаяся Г. Ф. Грабилиным. Она осуществляла издание, переписку, продажу и обмен нот. В торговом каталоге за 1939/40 г. значилось 732 духовные композиции: 65 из них — рукописные копии, остальные — печатные ноты, выпущенные гл. обр. до 1917 г. в России. Каталоги содержали также ряд сочинений, написанных эмигрантами В. Ф. Кибальчицем, Е. Ф. *Дюковым*, А. И. *Красностовским*, Грабилиным и др.

В 30–40-х гг. в амер. издательстве «G. Schirmer Inc.» (Нью-Йорк) были выпущены песнопения всенощной И. К. *Букетова*.

В те же годы издания произведений рус. духовной музыки на англ. языке публиковали фирмы «Neil A. Kjos Co» и «Hall & McCrary Co» в Чикаго, «E. C. Schirmer Music Co» в Бостоне, «M. Witmark & Sons Co», «Galaxy Music Co» в Нью-Йорке. В обработке рус. музыки с англ. текстами принимали участие В. Ф. Кибальчик, П. Дж. Вилховский, П. Д. Ткач и др.

Распространением духовно-муз. лит-ры во Франции в 1-й пол. 30-х и в Германии в кон. 30-х гг. занимался прот. Симеон Солодовников (в 1908–1912 регент ДУ в С.-Петербурге, затем священник ряда с.-петербургских храмов, в 1930 бежал из СССР через фин. границу, служил в храмах РПЦЗ). Прот. Симеон собственноручно переписывал ноты и издавал их путем литографии. В частности, известны его издания песнопений из обихода московского Синодального хора, произведений Рахманинова и др.





Российским музыкальным издательством С. А. Кусевицкого в Париже были опубликованы 3 духовных хора И. Ф. Стравинского: «Отче наш» (1932), «Символ веры» (1933), «Богородице Дево» (1934).

В 1939 г. в Париже Православным богословским ин-том при. Сергия Радонезского был опубликован «Сборник церковных песнопений» под ред. Н. Н. Черепнина, в который помимо собственных произведений этого композитора, а также Балакирева были включены произведения «русских парижан» Гречанинова и А. К. Глазунова.

Событием, давшим толчок к изданию неск. произведений русской духовной музыки и русских «исторических» композиций, стало празднование в 1938 г. рус. эмиграцией 950-летия Крещения Руси. Владимирскими юбилейными комитетами в Париже и Нью-Йорке были изданы хоры Черепнина, М. М. Фивейского, Букетова и др., посвященные св. равноап. кн. Владимиру.

Одним из заметных духовно-муз. центров межвоенной Европы стал Загреб, где в 1934–1940 гг. были изданы 7 нотных «Сборников избранных старославянских церковных песнопений», выходивших в качестве приложений к ежемесячному ж. «Кирилло-Мефодиевский вестник» (Cirilometodski Vjesnik: (Revue mensuelle de musique sacrée et d'art byzantino-slave), 1933–1940). Сборники содержали 106 песнопений рус., укр., серб., болг. и хорват. авторов. Наряду с переизданиями опубликованной до революции нотной лит-ры (А. А. Архангельского, Бортиянского, Балакирева, Гречанинова, Ипполитова-Иванова, Кастальского, Никольского, Римского-Корсакова, Рахманинова, Турчанинова, Чайковского, П. Г. Чеснокова и др.) публиковались также новые духовно-муз. композиции авторов-эмигрантов (Ю. И. Арбатского, Н. Н. Кедрова, Н. А. Кожина, Б. В. Комаревского и др.). Выходящий на хорват. (с 1938 частично и на франц.) языке журнал был посвящен муз. проблемам и существовал в тесном содружестве с хором святых Кирилла и Мефодия (1931–1945), к-рым руководил рус. эмигрант Б. В. Комаревский (1893–1945). Он же являлся одним из авторов журнала, статьи для к-рого писали Ю. И. Арбатский, А. В. Гринков и др. Хор пел за службами в загребской греко-католич. ц. святых Кирилла и

Мефодия, входившей в состав Крыжевацкой епархии, а также вел широкую концертную деятельность. По всей видимости, выпускавшиеся ноты отражали репертуар этого коллектива.

Вторая мировая война нанесла огромный урон муз. русскому наследию, в т. ч. и потному делу рус. зарубежья. Попытки обеспечить заграничные хоры церковными нотами были сделаны сразу после войны в лагерях для перемещенных лиц на территории Австрии и Германии. Так, в лагере Парш (Зальцбург) в 1951–1953 гг. в приложении к еженедельной малотиражной газ. «Луч» помещались отпечатанные на ротаторе ноты из серии «Церковно-хоровая библиотека», подготовленные Гарднером. В 1947 г. в лагере г. Херсбрук в Германии прот. Николаем Веглайсом по благословению еп. Рижского *Иоанна (Тарклава)* был издан сб. «Песнопения всенощного бдения», положивший начало самому продолжительному потно-издательскому проекту рус. зарубежья — серии «Нотная библиотека православного христианина». Прот. Н. Веглайс начал заниматься изданием церковных нот с 1935 г., когда служил диаконом в рижском соборе Рождества Христова. В 1949 г. он переехал в США, в 1952–1992 гг. являлся настоятелем ц. св. Иоанна Богослова в Беркли (шт. Калифорния) (Американская Православная Церковь), где издавал «двумесечный» (выходил раз в 2 месяца) духовно-просветительный ж. «По стопам Христа» с нотными листками (как правило, 1–2 композиции, затем выходившие отдельными оттисками). Издавались и муз. сборники, включавшие от 4 до 30 песнопений: «авторские» (т. е. посвященные музыке к. л. одного композитора) или содержащие репертуар отдельных служб («Богослужение в дни Св. Пасхи», «Великая суббота. Песнопения всенощной и литургии» и т. д.). Основная часть композиций, опубликованных прот. Николаем, принадлежала рус. эмигрантам, преимущественно проживавшим в Калифорнии: Ф. И. Рудикову, И. А. Колчину, С. Д. Игнатьеву, М. С. Константинову, В. Н. Преображенской, прот. Леониду Гладкову, П. Ф. Распопову и др. Из шт. Пенсильвания поступали композиции А. Свана и Б. А. Калишевича, из Германии — Гарднера, из Финляндии — Красновостовского и т. д. Были и посмертные публикации, напр. А. С. *Ильясенко* (Бель-

гия), герц. Николая Николаевича Лейхтенбергского-мл. (Германия), архиеп. Гавриила (Чепура) (Сербия) и др. Нередко ноты сопровождалась краткими справками о композиторах, материалами по вопросам церковного пения. Последний известный каталог изд-ва за 1978 г. содержал 221 позицию. Хотя издания выходили редко (по неск. номеров в год), общий объем нотной продукции, изданной в течение 31 года, достаточно представительен: благодаря изд-ву прот. Н. Веглайса сохранился целый пласт эмигрантского духовно-муз. наследия, в т. ч. композиции малоизвестных авторов.

Крупным правосл. издательским центром на территории США, выпускавшим церковные ноты, после второй мировой войны стало изд-во Свято-Троицкого монастыря РПЦЗ в Джорданвилле (шт. Нью-Йорк). В 1947 г. в обители начала действовать типография св. Иова Почаевского. В первую очередь переиздавались дореволюционные ноты, необходимые для совершения богослужений. В 1959 г. (а затем в 2000) было воспроизведено фототипическим способом 3-е изд. «Спутника псаломщика» (Пг., 1916). В 1970–1977 гг. был переиздан опубликованный еще до революции 5-томный «Церковно-певческий сборник». В Джорданвилле выходили в свет учебные пособия по церковному пению (в частности, «Учебник церковного пения» А. Д. Ряжского: 1966), отдельные духовные хоры разных авторов, а также работы, посвященные церковной музыке.

Самым значительным духовно-муз. изданием Свято-Троицкого монастыря стали сборники Б. М. Ледковского, который в 1952–1975 гг. руководил хором собора в честь иконы Божией Матери «Знамение» Синода РПЦЗ в Нью-Йорке. В 1959 г. был опубликован подготовленный им «Обиход церковного пения» (Ч. 1: Всенощное бдение), а также «Сборник № 1 духовно-музыкальных сочинений» (песнопения литургии и из чинопоследования Св. Пасхи). В 1972 г. вышел в свет «Сборник № 2» (песнопения всенощного бдения, литургии, Великого поста и Пасхи). В 1979 г. был издан «Сборник № 3», составленный после смерти Ледковского его сыном Александром Т. о., впервые в эмиграции был выпущен свод песнопений (большей частью обработки распевов).



создававшихся одним композитором за пределами России с 30-х гг. на протяжении регентской службы в рус. храмах Франции, Германии и США. Благодаря этим изданиям, а также почти 50-летнему служению Ледковских в соборе в честь иконы Божией Матери «Знамение», церковному муз. наследие Б. М. Ледковского получило распространение во мн. рус. церквях за границей. В наст. время нотный архив семьи Ледковских публикуется на интернет-сайте http://www.rocm.org/c_scores.htm.

Вклад в издание произведений русской церковной музыки был внесен Федерацией русских православных клубов (в 1950 ею была выпущена «Литургия св. Иоанна Златоуста № 4: Новый обиход» Гречанинова), а также Русским православным богословским фондом (Russian Orthodox Theological Fund) в Нью-Йорке, к-рый в 1963 г. опубликовал нотный сб. «Духовно-музыкальные произведения И. А. Гарднера: Партитура для смешанного хора».

Представляют интерес издания, осуществленные служившим с 1951 по 1970 г. в приходах Экзархата РПЦ в США архим. (с 1959 епископ, с 1970 архиепископ) Досифеем (Иванченко). Он составил и выпустил не менее 11 сборников (Духовно-муз. произведения: Liturgical Music for Eastern Orthodox Churches: Choral Works for Mixed Voices. Pine Bush (N. Y.), 1957–1976). В этом издании на церковнослав. и англ. языках опубликованы песнопения литургии, всенощной, венчания, погребения и др. служб гл. обр. анонимных обиходных распевок, а также в переложениях святи. Василия Старорусского, Глазунова, Гарднера, П. Г. Чеснокова, Веделя, архиеп. Досифея.

В 60-х гг. в Зап. Европе начал выходить «Нотный сборник православного русского церковного пения», т. н. Лондонский сборник. 1-й т. этого издания, «Божественная литургия» (Лондон, 1962), стал большим событием в истории рус. диаспоры. В осуществлении этого проекта принял участие международный коллектив, «ядро» и главные исполнители которого находились во Франции. В Париже (и под Парижем) жили секретарь издания В. Н. Расвский, редакторы Н. Н. Кедров (сын), М. Е. Ковалевский и А. П. Жаворонков, члены редакционной коллегии Н. М. Осоргина, П. В. Спасский и Ф. Г. Спасский. Членами-корреспондентами явля-

лись Гарднер (Мюнхен), Красноставский (Хельсинки) и Л. Н. Парицкий (Ленинград). Консультантами также были парижские музыканты К. Ф. Войченко, А. И. Лабинский и В. И. Поль, И. М. Порецкий (Сент-Женевьев-де-Буа), Рудиков (Пало-Алто, шт. Калифорния) и А. И. Шишкин (Ленинград). В дискуссиях принимали участие и музыканты из разных стран (Сван, Г. Пикарда, М. Фортуна-то, о. Филипп Бер и др.). Издание было ориентировано не только на использование за богослужением в правосл. храмах, но и в христ. церквях других конфессий. Председателем издания являлся ректор англиканской ц. св. Стефана Уолбрука в Лондоне Ч. Вара, благодаря стараниям к-рого на издание 1-го тома было получено грант лондонского «Колледжа веры». На средства от продажи 1-го тома было осуществлено издание 1-й ч. 2-го т.— «Всенощная. Неизменяемые песнопения» (Лондон, 1975). Работу над 2-й ч. 2-го т. (Осмогласие) прервала кончина Раевского и Жаворонкова. Не осуществленным остался замысел 3-го (Триодь Постная и Цветная) и 4-го (Праздники. Таинства. Требы) томов. Впервые в истории рус. зарубежья была предпринята (частично удавшаяся) попытка создания сборников, в которые было включено и то, что «устоялось» в практике из духовно-муз. наследия прошлого, и то, что сложилось в период эмиграции начиная с 20-х гг. Как опыт, ставящий цель запечатлеть настоящее, охватив разные страны и правосл. традиции, сборники представляли собой беспрецедентное явление. Редакторы-соавтели (они же являлись и авторами мн. композиций) опирались на старинные распевы. Идея, сама по себе не новая, «проросла» в ином национальном и историческом контексте. Сборники стали «энциклопедией» опытов обработки распевок. Приоритет отдается «обычному», а также знаменному, киевскому и другим традиционным распевам, однако присутствуют и более редкие — уральский, псковско-печерский, валаамский, афонский и др. Единичные «классические» сочинения из числа «прошедших испытание временем» (Бортнянского, Глинки, Ломакина, А. Ф. Львова и др.) соседствуют с музыкой известных рус. композиторов (Чайковского, Римского-Корсакова др.), обработками композиторов Нового направления

(Смоленского, Гречанинова, П. Г. Чеснокова, Рахманинова, Кастаньского и др.), произведениями и аранжировками авторов-эмигрантов (отца и сына Кедровых, Ковалевского, М. М. Осоргина, Жаворонкова, Черепнина, Красноставского, Рудикова, Лабинского, Поля, Гарднера, Шведова, П. А. Оболенского, А. А. Филатьева), композициями авторов, проживавших в СССР,— Парицкого и Шишкина. «Лондонский сборник» получил признание во всем мире, причем не только на клиросах заграничных храмов, но и в храмах СССР и постсоветской России. 1-й том «Лондонского сборника» был переиздан в 1976 г. брюссельским изд-вом «Жизнь с Богом».

Известные светские зап. издательства также публиковали произведения духовной музыки. В частности, «Boosey & Hawkes» в 1952 г. опубликовало «Литургию св. Иоанна Златоуста» (Op. 31) Рахманинова, в 1956–1959 гг. выпустило ряд хоров Свана «10 Liturgical Canticles of the Eastern Church», лондонское изд-во «Albert House Press» в 1976 г.— сборник того же автора «Церковные песнопения» в 2 ч. (Canticles of the Eastern Church). В 1969 г. фирма «C. F. Peters Corporations» в Нью-Йорке опубликовала «Шесть литургических песнопений» (Six Liturgical Chants, op. 103) А. Н. Черепнина.

Издание (как и исполнение) рус. духовной музыки за рубежом в рассматриваемый период было связано также с деятельностью неск. католич. аббатств и ин-тов визант. обряда, в частности колледжа «Руссикум» Папского Восточного ин-та в Риме, где с 1949 г. преподавателем и регентом является свящ.-незульт Л. Пихлер. Составленные им сборники рус. духовной музыки отразили клиросный репертуар муж. хора «Руссикума», к-рый не только пел в ц. прп. Антония Великого за богослужением, но и с успехом концертировал в Зап. Европе.

Публикации произведений рус. духовной музыки осуществляли также изд-во аббатства *Шевтонь* в Бельгии, изд-во Центра по изучению Византии в Курелье (Швейцария), изд-во св. Андрея в р-не Трар г. Крефельд (Германия) и др. В частности, в последнем изд-ве в 1954 г. вышел составленный И. А. Гарднером сб. «Gesänge der heiligen und gottlichen Liturgie nach bysantinisch-slavischem Ritus: Für einfachen vierstimmigen Chor».

С 80-х гг. до наст. времени активно развивается издательская деятельность Общества восточной церковной музыки (Verein für Ostkirchliche Musik) с центром в Швейцарии (см. интернет-сайт: <http://www.ostkirchenmusik.ch/frameset/vomhome.htm>). Каталог изданий этой международной орг-ции, уделяющей особое внимание публикации рус. духовной музыки на нем. языке, включает сборники, подготовленные архим. Иринеем (Тоцке) (бенедиктинский монах Нидеральтайх в Баварии), П. Витовицем (Базель) и др. Одно из последних изданий об-ва — «Chorbuch für den Orthodoxen Gottesdienst: Die göttlichen Liturgien des hl. Johannes Chrysostomos und des hl. Basilios des Grossen» (Базель, 2005). В его основу положены переводы рус. богослужебных текстов, выполненные прот. Алексеем *Мальцевым*.

В 60–90-х гг. продолжала успешно развиваться духовно-муз. англоязычная издательская деятельность Православной Церкви в Америке, ассимилировавшая рус. духовно-муз. традиции. Широкую известность в правосл. приходах Сев. Америки получили издания, выпущенные братьями священниками Владимиром и Игорем Сороками (Divine Liturgy of the Eastern Orthodox Church / Adapted by Rev. Fr. I. Soroka, V. Soroka. 1964; The Divine Liturgy: Liturgical Music / Comp. by V. Soroka. South Canaan (Pa.): St. Tikhon's Seminary Press, 1970; The Vesper Service / Comp. by Rev. V. Soroka. 1972 (переизд.: Berwick (Pa.): Holoiviak's Church Supply, 1986); Matins: Arranged for Three-part Singing / Adapted and comp. by I. Soroka. [S. I.] 1972; Divine Liturgy Hymnal / Comp. by I. Soroka [S. I.], 1979; Great Vespers: Arranged for Three-part Singing / Adapt. and comp. by I. Soroka. South Canaan (Pa.): St. Tikhon's Seminary Press, 1992). Церковно-певч. сборники издает и сын прот. Владимира — Леонард Сорока (Liturgical Year / Comp. by L. Soroka. [S. I.], 1972. Vol. 1: Hymns from the Octoechos, Triodion, Pentecostarion; Vol. 2: Hymns from the Festal Menaion).

В 80-х гг. изд-во «Holy Note Press», основанное в Глендейле (шт. Калифорния) В. П. Морозаном, выпустило 52 песнопения, гл. обр. рус. композиторов, адаптированные к англ. текстам. Среди них — обработки знаменного распева (напр., прокимны

из изд. «Пение при всенощном бдении древних напевов» (1888; под ред. Римского-Корсакова), а также произведения и переложения Чайковского, А. А. Архангельского, Кастальского, Н. Н. Кедрова (сына), Гарднера и др.

В изд-ве Свято-Владимирской семинарии (Крествуд, шт. Нью-Йорк) в 80-х гг. XX в.— 2000-х гг. Д. Дриллоком, Хелен Бреслич Эриксон и Дж. Х. Эриксоном осуществлен целый ряд духовно-муз. изданий (Pascha: The Resurrection of Christ Music. 1980; The Divine Liturgy. 1982, 2005 (rev. ed.); Holy Week. 1980–2005. 3 vol.; The Liturgy of the Presanctified Gifts. 1990, и др.), в т. ч. произведений Б. М. Ледковского и Л. Сороки (Great Vespers Music by V. Ledkovsky. 1976; Holy Week by L. Soroka. 1980. 3 vol.).

Отдел богослужебной музыки (Department of Liturgical Music) Православной Церкви в Америке в 80-х гг. выпустил ряд изданий для богослужебных нужд англоязычных правосл. приходов, напр.: The Sundays of the Lenten Triodion (1986); The Nativity of Our Lord (1987); Hymns of the Weekly Cycle / Comp. and ed. by V. Peterson, V. Morosan (1989); The Entrance of Our Lord into Jerusalem (1990). Издания включили обработки т. н. придворного и киевского распева. В нач. XXI в. стал издаваться минейный круг всех тропарей и кондаков, а также продолжается издание песнопений праздничного круга; последние издания выставляются на интернет-странице Православной Церкви в Америке (www.osca.org).

Мон-рем Новый Скит в Кеймбридже (шт. Нью-Йорк) в 1986–1987 гг. был выпущен сб. «Богослужебная музыка», в 1-ю серию вошли песнопения двадцатых праздников и Пасхи, во 2-ю — вечерни, утрени и панихиды (Liturgical Music. 1986. Ser. 1: Great Feasts; 1988. Ser. 2: Divine Services). Подбор песнопений отличается разнообразием распева: знаменный, киевский, галицкий, сербский, византийский, распевы различных русских монастырей (Киево-Печерского, Троице-Сергиевого лавры и др.), а также «распев Нового Скита».

В 1990–2000-х гг. Белорусская б-ка и Музей им. Ф. Скорины в Лондоне при участии Г. Пикарды подготовила серию нотных изданий духовных произведений рус. и белорус. композиторов с текстами на церковнослав.

и белорус. языках. Большую часть этих изданий составили произведения умершего в Чикаго выпускника московского Синодального училища Н. Н. Щеглова (в эмиграции — М. Куликовича).

В 1999 г. Обществом св. Романа Сладкопевца начато многотомное издание англоязычного варианта «Спутника псаломщика» в 5 ч. (A Church Singer's Companion / Comp. and ed. by Fr. G. Johnson. Silver Spring (Md), 1999–).

В 1999–2004 гг. издательский отдел Американского об-ва церковно-певч. деятелей «PSALM», «PSALM Music Press», выпустил 40 наименований отдельных песнопений разных композиторов в 3 выпусках, а также сборник песнопений прот. Сергия Глаголева (Selected Orthodox Sacred Choral Works. 2002. Vol. 1). Редакторами этих изданий являются В. П. Морозан, П. П. Ермихов и др.

В Сурожской епархии РПЦ (МП) (Великобритания) в 2000 г. изд-вом «St Stephen's Press» опубликовано пособие по осмогласию «Russian Church Music: The Eight Tones: Melodies and Harmonies of Troparia and Kontakia of the Day, Stikheras, Irmoi of the Canons, Alleluias as Used in the Diocese of Sourozh and How to Apply Them to Text», отразившее систему обучения гласам, разработанную прот. Михаилом Фортунато.

После второй мировой войны публикация духовно-муз. сочинений в Праге и Харбине прекратилась, но нотные издания продолжали выходить в Париже, где работали церковные музыканты из разных европейских стран. Увеличилось количество изданий, вышедших в США, чему немало содействовал переезд за океан правосл. церковных учреждений и тысяч беженцев из Европы и Китая. Можно говорить не только о подражателем (направленном на переиздания), но и о самостоятельном характере русского духовно-муз. издательского дела. Оно отражало новый репертуар и муз. обиход различных церковных центров и развивалось в русле рус. и иных правосл. традиций. Новый период в истории нотного дела начинается в 90-х гг., характеризующихся активным сотрудничеством церковных музыкантов и издателей России и рус. зарубежья.

Русская духовная музыка с богослужебными текстами на различных языках получила широкое употребление в богослужениях национальных

правосл. и инославных церквях, вошла в концертный репертуар церковных и светских хоров разных стран и соответственно стала неотъемлемой частью издательской деятельности мн. мировых муз. изд-в.

Лит.: Steere D. Music for the Protestant Church Choir: A Descriptive and Classified List of Worship Material. Richmond (Va): John Knox Press, [1955]; Сорокин В. Потно-издательская деятельность для Русской Церкви в эмиграции // Зарубежье. [Мюнхен], 1965. № 4. С. 13–14; The Publishing of the Russian Orthodox Church Music, 1700 to the Present: Izdatel'stva muzykal'nye Pravoslavnogo Russkogo Tserkovnogo penia v 1700–1997: Cat. of an Exhibition / Prepared by D. Brearley. Kanata (Ont.), Canada, 1997.

С. Г. Зверева

Издательство «Musica Russica»

(Русская музыка) было основано в 1987 г. в Вашингтоне В. П. Морозаном с целью ознакомления мировой муз. общественности с достижениями рус. духовной и светской хоровой музыки с помощью авторитетных и широкодоступных изданий, сочетающих высокий научный уровень с практичностью и удобством пользования. В 1991–2006 гг. изд-во находилось в городах Мадисоне и Гилфорде (шт. Коннектикут), в 2006 г. переехало в г. Сан-Диего (шт. Калифорния), где находится в наст. время.

В связи с празднованием 1000-летия Крещения Руси была начата серия «Памятники русской духовной музыки» (Monuments of Russian Sacred Music), в к-рую входят: хрестоматия «Тысяча лет русской церковной музыки: 988–1988 гг.» (One Thousand Years of Russian Church Music: 988–1988; 79 песнопений), исторические издания, посвященные композиторам периода барокко и классической эпохи (Титова, Бортнянского, Чайковского, Римско-Корсакова и проч.), сборники произведений духовно-муз. композиторов рубежа XIX и XX вв. (в т. ч. Гречанинова, Ипполитова-Иванова, Калинникова, Кастальского, Никольского, Рахманинова и Чеснокова). В серии «Хоровая музыка России» (Choral Music of Russia) издаются произведения совр. российских композиторов (в т. ч. духовного содержания). Существуют серии, посвященные рус. светской и народной хоровой музыке. Все хоровые произведения, издаваемые в составе хрестоматий и сборников, выпускаются также в виде отдельных оттисков для хоровых коллективов. Текст произведений печатается кириллицей и в фонетичес-

кой транскрипции лат. буквами. Отдельной серией издаются правосл. песнопения на англ. языке (Orthodox Hymns in English). На 2009 г. каталог «Musica Russica» содержит 26 сборников и 432 отдельных правосл. песнопения на церковнослав. языке, а также 69 песнопений на английском.

Изданные произведения исполняются на хоровых фестивалях и записываются на компакт-диски ведущими профессиональными хорами. Адрес интернет-сайта изд-ва: www.musicarussica.com.

В. П. Морозан

В Грузии первым известным гравированным нотным изданием является «Литургия св. Иоанна Златоустого на карталино-кахетинский распев», положенная на ноты А. Бенашвили и напечатанная Г. Татишвили в Тифлисе в 1885 г.

По сведениям игум. исп. *Евфимия (Кереселидзе)*, основателем 1-й специализированной нотной типографии был Максиме Шарадзе, ему помогли св. прав. *Илья Чавчавадзе* и Александр Хаханашвили. Чавчавадзе направил письмо находившемуся в Москве Хаханашвили с просьбой о приобретении оборудования для наборной нотной печати, и 10 дек. 1891 г. типография Шарадзе получила «первые в Грузии буквы нот» (НЦРГ. Q. 840. С. 29). В типографии Шарадзе в 1895 г. вышла «Литургия Иоанна Златоустого для священников и архиереев» (№ 1: партитура и голоса), записанная с голосов А. Думбадзе, Д. Чалаганидзе, протодиака Раждена Хундадзе, И. Церетели, М. Накашидзе и свещ. Нестора Контридзе и положенная на ноты Ф. И. Коридзе. В 1897 г. была напечатана «Вечерня» (положена на ноты свещ. Василием *Карбелашвили*) — 1-я ч. изд. «Карталино-кахетинский распев на «карбеловский лад»» (согласно традиции певческой школы семьи Карбелашвили), в 1899 г. — «Песнопения праздника Рождества» (изд.: свещ. Полиевкт Карбелашвили, А. Молодинашвили), «Песнопения чина погребения» (№ 3; положены на ноты Коридзе) и «Грузинские песнопения: (Карталино-кахетинский распев): Литургия св. Иоанна Златоустого, записанная на ноты М. М. Ипполитовым-Ивановым от братьев священников П. и В. Карбелашвили, А. Молодинашвили и Г. Мгебришвили». Позднее Коридзе подготовил «Песнопения литургии Преждеосвященных,

литургии св. Василия Великого, чина рукоположения во священника, чина венчания» (1901. № 2) и «Песнопения Пасхи» (1904. № 4).

Предположительно до 1907 г. Коридзе на средства Шарадзе, Е. С. Кереселидзе (впосл. игум. исп. Евфимий) и В. Гдзелидзе (совладелец типографии) отправился в Озургети для записи песнопений в исполнении семьи *Думбадзе*. Эта работа продолжалась до 1910 г. После смерти Шарадзе в 1907 г. владельцем типографии стал Кереселидзе. В 1908 г. был издан сб. «Праздничные причастны», в 1911 г. — «Праздничные песнопения литургии» (№ 5; записаны Коридзе по распоряжению свт. *Гавриила (Кикодзе)*), в 1911 — песнопения литургий св. Иоанна Златоустого, св. Василия Великого и Преждеосвященных Даров, записанные свещ. Ражденом Хундадзе.

В кон. XIX — нач. XX в. груз. церковные песнопения печатались и в др. изд-вах. В Москве фирмой Юргенсона были изданы на рус. языке «Песнопения на литургии св. Иоанна Златоустаго грузинского (кахетинского) роспева» под ред. Н. С. *Кленовского* (М.; СПб., 1896), в «Трудах Музыкально-этнографической комиссии» (1905) напечатана «Литургия св. Иоанна Златоустого у грузин Тифлисской губернии», записанная Д. И. *Аракишвили*. В 1898 г. в Тифлисе в литографии Г. И. Демурова была напечатана 2-я ч. сборника свещ. В. Карбелашвили «Карталино-кахетинский распев на «карбеловский лад»» — «Утренняя», в 1909 г. Тифлиским филармоническим об-вом была издана «Литургия св. Иоанна Златоустого» в переложении З. *Палиашвили*.

В 60-х гг. XX в. фольклорист К. Росебашвили сделал магнитофонные записи образцов груз. церковного пения с голоса последнего выдающегося представителя Шемокмедской школы, «полного певчего» Артема *Эркомаишвили*. На основе записей, выполненных путем последовательного наложения 3 голосов груз. многоголосия, Росебашвили сделал нотные расшифровки, к-рые были изданы в Тбилиси Грузинским отделением Музфонда СССР в виде 2 сборников серии «Грузинское церковное пение»: «Имеретинно-гурийский распев» (1968) и «Гурийский распев» (1976).

Интенсивная работа по изданию грузинских церковных песнопений началась на рубеже XIX и XX вв.

Т. Гочиашвили подготовила сб. «Песнопения Дванадцатых праздников: Гурийско-имеретинский обиходный распев» (Тбилиси, 1995–1998. 3 т.).

По инициативе и при поддержке Центра церковного пения Грузинского Патриархата в 2000-х гг. издан ряд сборников песнопений различных груз. певч. школ, подготовленных М. Эрkvанидзе и Д. Шуглиашвили (расшифровка фонозаписей, собрание материала, редактирование рукописного материала). Сборники объединены в серию «Грузинское церковное пение», в 2002 г. вышел том «Шемокмедская школа: По записям А. Эрkvанишвили / Сост. и перелож. на ноты: Д. Шуглиашвили» (2-е изд.: 2006), последующие тома имеют нумерацию (1999. Т. 1: Имеретинско-гурийский распев: Вечерня, утренняя, литургия / Ред.-сост.: М. Эрkvанидзе; 2002. Т. 2: Гелатская школа: Песнопения дванадцатых и непереходящих праздников / Ред.-сост.: М. Эрkvанидзе; 2005. Т. 3: Карталино-кахетинская школа: Вечерня, утренняя, литургия / Ред.-сост.: М. Эрkvанидзе; 2006. Т. 4: Песнопения Постной и Цветной Триодей: Гелатская школа / Ред.-сост.: М. Эрkvанидзе; 2008. Т. 5: Литургия св. Иоанна Златоуста: Гелатская и шемокмедская школы / Ред.-сост.: М. Эрkvанидзе).

М. Г. Андриадзе

В Сербии до наст. времени не существует специализированного духовно-музыкального изд-ва, но со 2-й пол. XIX в. нотированные церковные песнопения печатаются в ряде изд-в.

Первое известное печатное издание серб. церковной музыки вышло в Вене — это «Православно-српско појање у српског народа» К. Станковича в 3 книгах (1862–1864), содержащее песнопения литургии св. Иоанна Златоуста, тропари и кондаки праздников.

В 1887 г. в г. Нови-Сад Т. Остоич издал сборник для смешанного хора «Старо карловачко пјеније у српској источној православној цркви, као што поју ученици Српске велике гимназије у Новом Саду сваке недеље и празника на Св. литургији». Второе, дополненное издание этого сборника вышло в 1896 г. под названием «Православно српско црквено пјеније по старом карловачком начину», в 1902 г. он был переиздан еще раз (партия сопрано). Остоичем были также подготовлены издания

«Православно српско народно црквено појање» для 4 муж. голосов (1892. Св. 1) и «Мала катавасија: Одговори и црквене песме, које се поју на недельној, празничној и пређеосвешеној служби, на призивању и на опелу» для 2 детских голосов (1893).

В Нови-Саде издавались также сборники, составленные студентами Карловацкой семинарии: «Црквено велико пјеније» П. Костица и Е. Петровича (литогр.; типография А. Фукса, 1889), «Црквено пјеније: Празничне стихире и величанија» для 1 голоса С. Морара (1891). В 1908 г. вышел «Нотни зборник црквених песама» Й. Живковича для 4-голосного муж. хора в 4 частях (Део 1: Опште појање; Део 2: Минејско појање; Део 3: Великопостно појање; Део 4: Пентикостарско појање. Литургија).

Свящ. Ненад Барачки в Нови-Саде выпустил «Нотни зборник српског народног црквеног појања по карловачком напеву» (1923), «Свети и Велики Петак: Вечерње и повечерје са каноном на плач Матере Божје» (1925), «Рождество Христово или Божић, православно народно српско црквено појање» (1926) и «Воскресеније Христово, или Ускрс» (1935).

Др. центром издания церковной музыки является Белград. Здесь были опубликованы сборники: Станковича — «Српско црквено карловачко појање» (Св. 1: Блажена 1–8 гласа. 1922; изд. Сербской Академии наук и искусств); С. Мокраняца «Српско народно црквено појање. Књ. 1: Осмогласник» (Гос. типография «Королевская Сербия», 1908, 1922²), «Српско народно црквено појање — Страно пјеније» (литогр.; 1914, 1920) и «Православно српско народно црквено појање: Опште појање» под редакцией К. Манойловича (Гос. типография «Королевская Югославия», 1935); И. Байича «Сербска православна црквена појанка» (Б. г. 2 св.); Б. Йоксимовича «Осмогласник и неке пригодне црквене песме» по напеву прот. Михаила Миличевича, инспектора Мин-ва по делам религий (1924); В. Джорджевича «Литургија недельна или празнична кад се певају «Блажени» на 2 голоса, для муж. хора (1927).

В Сараево был издан многочастный сборник Г. Боларича и Н. Тайшановича «Српско православно пјеније, по карловачком старом начину» (1887. Св. 1–2: Литургије; Св. 3: Велики ирмоси; 1889. Св. 4: Великий пост и Пасха; Сарајево; Лиц.,

1891. Књ. 2: Октоих. Св. 1–9).

В Сремски-Карловци были опубликованы сборники: С. Димитриевича — «Безимена песмарица по певању пош Ђуре Поповића» (изд. карловачкого семинариста Милутина Якшича, 1885); Й. Козобарича — «Велико црквено карловачко пјеније» (1893); протоиак. Мирко Балубджича — «Православно српско црквено велико појање и утврђене стихире, стављено у ноте за један глас по карловачком напеву» (Сербская монастырская типография, 1913).

В 1895 г. в Сомборе напечатан сборник неизвестного автора «Православно српско црквено пјеније, као што поју приправници учительске школе у Сомбору».

Существуют издания, выпущенные на территории Хорватии. В 1900 г. в Пакраце был издан сборник преподавателя и катехизатора Сербской учительской семинарии Й. Константиновича «Нотално српско православно црквено појање». В 1935 г. в Осиеке вышел сборник Козобарича «Велико црквено карловачко пјеније. Књ. 1: Службеник и Требник по старом карловачком начину».

Во 2-й пол. XX — нач. XXI в. ряд изданий был осуществлен церковными и научными органами. Архиепископский Синод Сербской Православной Церкви (СПЦ) издавал в Белграде сборники церковных песнопений (в записи Мокраняца) для студентов богословских школ в 1955, 1969, 1972, 1988, 1995 гг.

В 50–70-х гг. XX в. в Белграде вышли: «Српско православно народно црквено појање» митр. Стефана (Ластавицы) (1955. Део 1: Осмогласники; 1969. Део 2: Празнично појање. 2 књ.); 3-е изд. сборника Мокраняца «Српско народно црквено појање» (1964); «Српско црквено појање на црквенословенском и српском језику» митр. Дамаскина (Грданичког) (1972. Део 1: Литургија; Део 2: Вечерња, Јутрење; Део 3: Осмогласник), «Србљак» (1970), «Триод» и «Пентикостар» (1973) Б. Цвеича (репринтное изд. рукописей 1941 г. под ред. Д. Стефановича), сб. «Стара српска музика: Примери црквених песама из XV в.» под ред. Стефановича в 2 т. (1974–1975. Посебна издања Музиколошког ин-та САНУ; Књ. 15 1/2), содержащий песнопения Стефана Сербина, Исаии Сербина, Николая Сербина.

В 1992–1999 гг. Изд-во учебников и учебных пособий (Белград) и муз.

изд-во «Нота» (г. Княжевац) опубликовали собрание сочинений Мокраяца на серб. и англ. языках в 10 томах (тома 4–6 — духовно-муз. сочинения, тома 7, 8а, 8б — одногласные записи церковного пения), а в 2003 г. — сборник Й. Маринковича «Хоры», содержащий светскую и духовную музыку.

Сербской Академией наук и искусств, об-вом «Матица Сербская» и Народной б-кой Сербии осуществлено репринтное издание сб. «Православно црквено појање у србског народа» Станковича под ред. Даницы Петровиц (Београд; Нови Сад, 1994).

Изд-во «Каленич», учрежденное при Шумадиийской епархии СПЦ, в период епископского служения Саввы (Вуковича) переиздало сборники свящ. Ненада Барачки «Нотни зборник српског народног црквеног појања» (Крагујевац, 1995) и «Српско народно црквено појање: Божић — Велики петак — Ускрс» (Крагујевац, 2000).

Сербское церковно-певческое общество г. Панчево вместе с общиной Успенской ц. этого города издали в 2008 г. по одному песнопению композитора XIX в. Д. Топаловича и совр. авторов — Д. Максимовича, Р. Максимовича и Д. Големовича.

Лит.: Петровиц Д. Српско црквено појање као предмет музиколошких истраживања // Зб. Матице српске за списке уметности и музику. Нови Сад, 1994. Бр. 15. С. 31–46.

Д. Петровиц, И. В. С.

В Болгарии. Невменные издания.

До освобождения Болгарии от тур. господства болгар. церковно-певч. издания с невменной хрисанфовой нотацией (см. статьи *Византийская нотация*, *Новый метод*) выходили в Бухаресте и К-поле. Эти издания были составлены и напечатаны за свой счет первыми болгар. учителями пения. В 1846 г. в К-поле Павлом Куртовичем Цалоглу из Пловдива и учителем пения школы Св. Троицы Георгием П. Константинову была выпущена Анфология в редакции лампадария (впосл. протоисалта) Великой ц. Иоанна Трапезундского на греч. языке с заглавием на болгарском: «Антология на всички годишни църковни последования на вечернята, утрената и литургията, великата Четридесятница и Пасхага от разни музикоучители — стари и нови и подбрани сладкозвучни и изящни матими». В конце Анфологии напечатано песнопение «Достойно есть» на 7-й

глас Хаджи Найдена Йовановича из г. Татар-Пазарджик (ныне Пазарджик). Первые певч. сборники на болгар. языке Н. Триандафилова «Воскресник», «Цветособрание» (оба 1847) и «Гледало ради славяно-болгарската ныне новонапечатана псалтика» (1848) были изданы в Бухаресте.

Позднее в К-поле были опубликованы следующие болгар. певч. книги: «Црковно песнопение» Д. Манчева (1854), «Българска гъсла» С. Зафиров и Ц. Желева (1857), в печатне Т. Дивитяна в 1872 г. вышли «Воскресник» и «Песнопение или Черковно въсточно пение, съдържающе на утрении, и последованието на Литургията» Т. Икономова и «Ирмология 2 части, от които първата съдържа катавасийно пение» А. Иванова из Севлиево (1875). Народная типография напечатала его же «Славик» (1864), в типографии газеты «Македония» — его же «Стихиар» (1864) и «Минейник» (1869).

После освобождения Болгарии церковная музыка оказалась в центре общественно-культурной жизни страны, в нач. XX в. переместилась на ее периферию. В этот период болгар. муз. культура стала более профессиональной, все большее место в ней стали занимать музыканты со специальным образованием. Музыка стала оцениваться как искусство в совр. смысле слова, создавались авторские произведения европ. уровня. Традиц. церковные песнопения продолжали использоваться за богослужением, но интерес к ним в обществе снизился.

В Самокове, в литографии Луки-хаджи Павлова были напечатаны сборники Иванова из Севлиево: неск. изданий «Воскресника» (1896; в 1899 — 2-е изд. «Воскресника» под ред. В. Средногорова, напечатанного в 1897 в софийской литографии «Ноев, Станкович и Сие»), «Упътвание, Воскресник и подобни» (1900; под ред. певца Юнкерской ц. Д. Мавродиева), «Стихиар» М. Поптеодорова (1896), «Сборник от източно-църковни напеви», составленный Х. Поповым (1901. Ч. 1: Воскресник; Ч. 2: Божественна литургия).

В Софии, в литографии С. Щербанова (болг. Щърбанов) были напечатаны «Музикаленъ минейшикъ» Иванова-Севлиево (1898), 2-е изд. «Сборника» Х. Попова (1904), сб. «Образци за делнично стихиарическо пение», составленный Д. Стойковым и В. Стойновым (1905).

В 1-е десятилетие после освобождения Болгарии началось внедрение новейшей музыкально-издательской техники. Типографии не располагали гарнитурами невменной нотации, и издания с нотацией Хрисанфа печатались литографским способом. В нач. XX в. такие гарнитуры были приобретены рядом типографий в Варне. В печатне И. И. Икономова были выпущены «Восточно церковно пение. Цветособрание» (1905; изд. болгар. афонского монаха Зограф, в 4 ч.: Възкресник; Вечерня; Утренья; Литургия), в печатне Д. К. Табакова и И. Проикова — сборник Ж. Павлова «Пълен музикиен Триод и Пентикостар» (1907).

Ок. 1912 г. софийские литография Щербанова и Придворная типография также приобретают шрифтовые гарнитуры и начинают печатать издания с хрисанфовой нотацией. В литографии Щербанова были изданы «Катавасии» Поптеодорова (1912). В Придворной типографии вышли несколько изданий сборников Поптеодорова: «Псалтикийни треби» (1911, 1914), «Псалтикийен воскресник, сиреч осмогласен учебник» (1912, 1914 — 2 изд., одно с подобными 8 гласов) и «Псалтикийна утрена» (1914), а также «Псалтикийна литургия на св. Йоана Златоуста» Х. Шалдева (1920).

После окончания первой мировой войны открылись новые типографии с невменным набором — «Право», «Доверие», С. М. Стайкова, Григора Гавазова, — печатавшие переиздания книг с хрисанфовой нотацией. В печатне «Право» был издан «Кратък воскресник: Осмогласник с елементарни познания по източно църковно пение» Поптеодорова (1923), в печатне «Доверие» — «Учебник по източно църковно пение» архим. Амвросия (1937. Ч. 1: Възкресник с подобия) и «Пълно псалтикийно последование на Страстна седмица и Пасхага и ежедневното Богослужение по чина на Великата Христова църква» И. Атанасова (1941. Ч. 1).

Во 2-й пол. 40-х — 70-х гг. XX в. невменных изданий в Болгарии вышло немного. В Софии было продолжено издание Атанасова (Пълно псалтикийно последование. 1948. Ч. 2), были переизданы сборники Поптеодорова (Псалтикийен воскресник. 1968²; Псалтикийна утрена. 1969²; Псалтикийна литургия. 1971²).

Нотополитинейные издания. Первым болгар. нотополитинейным изданием был



сб. «Правила за пение и священи песни с напевите им», выпущенный в 1866 г. в К-поле. Следующие нотолинейные издания появляются в 1883 г. в г. Русе в ксило-литографии хорват. печатника Д. М. Дробняка и скоропечатне С. И. Роглева. В том же году в Варне начала работу типография Л. Нитче, в к-рой были напечатаны первые издания авторских церковных песнопений Д. Христова и А. Крыстева. Типография Нитче заложила основы европ. издательской практики в Болгарии. В нач. XX в. она посылала заказы в крупные европ. типографии, являясь посредником в распространении книг. С 1884 г. в Варне нотные издания печатались также в типографии Х. Х. Ралева. В Софии работала типография Б. Прошка.

В 1878–1920 гг. в Пловдиве, в печатне об-ва «Единство» издавались певч. сборники, напр. «Божественная литургия, содержащая входные ирмоси вместо «Достойно» и причастны по всем Господским и Богородичным празником» Поптеодорова в 2 книгах (1897).

В 1898 г. в нотопечатне Ф. М. Хайделя (Лейпциг) были напечатаны «Златоустова литургия за смесен хор» А. Бадева (на средства композитора) и «Воскресник, сиречь Осмогласник учебный, содержащий Воскресную службу и подобия осми гласов» в 2 т. Поптеодорова (изд-во Ю. Г. Циммермана, С.-Петербург, Лейпциг). Также были напечатаны сборники Д. Казакова «Литургия св. Йоана Златоуста: За мъжски хор» (Б. м., б. г.) и «Водосвет, Молебен, Панихида: За смесен хор» (София, 1906). В 1907 г. в Самокове, в печатне протестант. Евангельского уч-ща был выпущен сб. «Свещени песни с напеви».

В 20-х — 1-й пол. 40-х гг. XX в. число муз. изданий увеличилось. В нотопечательской практике в этот период наметились новые тенденции в оформлении переплета и титульного листа. Были сделаны первые попытки отразить в национальной муз. лит-ре болг. колорит. Как для ранних, так и для поздних болгарских муз. изданий характерна скромность оформления, строгие графические декоративные элементы и рисунки (в отличие от пышной орнаментики венско-романтического стиля болг. нотолинейных изданий, выпущенных за границей). В заглавиях стали избегать многословия, эклекти-

ки и жанровой недифференцированности. Более точно стали оформлять выходные данные изданий, ссылки на использованные источники и др.

В Софии церковно-певческие издания выпускались в печатнях «Утро-Дневник» («Литургийно песнопение за детски или народни хорове» Н. И. Николаева (1924)), «Младежко християнско дружество» («Духовни химни и други песни за общо и хорово пение» (1924)), «Художник» («Литургия на св. Йоан Златоуст в източен стил върху източно-църковни напеви» П. Динева (1926; на средства автора)), Армейского военно-издательского фонда («Литургия на св. Йоана Златоуста» для 2-голосного хора Крыстева (1930)), П. Глушкова (произведения Динева «Общодостъпна народна литургия на св. Йоана Златоуста с молебна пение и панихида» (Ор. 6: Для 2 и 3 голосов. 1936) и «Сборник от песни и молитви за православните християнски братства и дружества» (1931)), С. М. Стайкова («Старобългарско църковно пение по руските нотни ръкописи от XVII и XVIII векове: Литургия за народен хор» (на 1, 2, 3 и 4 голоса)» А. Николова (1921. Ч. 1), «На реках Вавилонских. Ор. 3: Великопостен концерт и просителна ектения» Динева (1927), «Божественна литургия на св. Йоан Златоуст. Панихида и молебен» (3-голосные гармонизации) В. Тронко (1927), «Духовни музикални творби на св. Йоан Кукузел», изложенные в зап. нотации Диневым (1938)), «Хорова каса» («Пение на молебен, водосвет, панихида и венчание за еднороден 4-гл. хор» Христова (1930)).

Без указания изд-ва в Софии были напечатаны: «Литургия за смесен хор» А. Николаева-Струмского (1926), «Общодостъпна за хорово пение литургия № 2» Христова (1934), «Музикален сборник за православните християнски дружества», составленный еп. Знепольским Софронием (Стойчевым) и Б. Мариновым (1935), «Учебник по източно църковно пение» М. Богоева (1940), «Църковно певчески сборник от духовно-музикални съчинения върху източно-църковни, старобългарски и др. напеви, композирани и разработени за всенщното бдение и св. Литургия» (Ор. 9; 1941) Динева.

В 40–50-х гг. XX в. в Синодальном изд-ве в Софии были опубликованы сочинения Динева: «Сборник, содержащ св. Литургия на св. Йоан Зла-

тоуст и 50 подобрани религиозни песни» (1947), «Сборник църковни песнопения» (1955; для 3-голосного хора) и «Църковно-певчески сборник» (печатался в Гос. типографии им. Т. Димитрова; 1947. Ч. 1: Кратък осмогласник и Божествена литургия; 1949. Ч. 2: Обширен възкресник с полиелеи, величания, катавасии и подобии; 1951. Ч. 3: Триод и Пентикостар: Песнопения от Великопостното и Пасхалното Богослужение; 1953. Ч. 4: Пространни пападически песнопения от Литургията на св. Йоан Златоуст, Василий Великий и Григорий Двоеслов; 1958. Ч. 5: Църковни треби и Служи от Триода и Пентикостаря).

С 1974 по 1990 г. издание церковномуз. лит-ры в Болгарии было запрещено по идеологическим соображениям. Исключения составляли научные издания, выпущенные по особому разрешению властей: «Болгарский распев» Е. Тончевой и С. Кожухарова (София: Союз болгарских композиторов, 1971), «Манастирът «Голям Скит» — школа на «Болгарский распев»: «Болгарски» ирмолози от XVII–XVIII в.» Тончевой (София, 1981. 2 т.; издан к 1300-летию болг. государственности).

В 90-х гг. XX в. ограничения на издание церковной музыки в Болгарии были сняты.

Лит.: Миладинова М. Музикалноиздателската дейност през българското Възраждане // Муз. хоризонти. 1993. Извънреден брой. С. 118–122; Баларева А. Музыкальные издания в Болгарии до 1920 г. Ркп.

А. Атанасов

В Греции до XIX в. церковнопевч. сборники не печатали. Первые издания нотированных книг, Анастасиматарий и Доксастарий (Т. 1) Петра Пелопоннеского под редакцией Петра Эфесского, были осуществлены в типографии Бухареста в 1820 г. на средства Г. Балианоса, 2-й т. Доксастария вышел в том же году в Венеции, в 1821 г. Доксастарий в полном объеме был издан в Париже.

Со 2-й трети XIX в. формируется неск. издательских центров в К-поле, Афинах, Фессалонике, на Афоне, в Неаполисе на Крите. С 1831 г. в К-поле много церковнопевч. книг было опубликовано брит. типографией Исаака де Кастро (в Галате), в т. ч. Ирмологий Петра Эфесского и Петра Византийского (в транскрипции Хурмузия; 1825), «Сборник самогласнов» (греч. Συλλογή ἰδιόμελων καὶ ἀπολυτικῶν) хартофилакса Хурмузия (изд. Феодора Пананарасху



Фокейского и П. Харисиса; 1831), несколько томов сб. «Сокровищница Анфологии» (Ταμείον Ἀνθολογίας; ред. протопсалта Григория, изд. Феодора Фокейского; 1824, 1834, 1837), Доксастарий Петра Эфесского (транскрипция Григория; 1835), каллофонический Ирмологий (Ἐιρομολόγιον Καλλοφωνικόν. 1831, транскрипция Григория, изд. Феодора Фокейского), Анастасиматарий Феодора Фокейского (1-е изд. в 3 т., 1850).

Начиная с 1845 г. публикацией протированных церковнопевч. книг занималась Патриаршая типография: 1-м ее изданием стала «Сокровищница Анфологии» (Ταμείον Ἀνθολογίας) протопсалта Константина (2 т., транскрипция 1-го доместика Стефана; 1845), затем в 1850–1851 гг. были изданы Пандекты (Πανδέκτη, в 4 т.: вечерня, утреня, матиматарий, литургия) лампадария Иоанна и Стефана, в 1868–1869 гг. – сб. «Музыкальная библиотека» (Μουσική Βιβλιοθήκη) в 2 т., Доксастарий Г. Виолакиса (1899), Ирмологий протопсалта Иоанна (1903), «Музыкальная Анфология» мон. Хризостома (Μουσική Ἀνθολογία; 1904) и др. Кроме того, в К-поле в XIX в. действовали изд-ва Г. Ситанидиса (Сокровищница Анфологии. 1869¹. Т. 1–3; изд. Феодора Фокейского), П. Килдзанидиса (Доксастарий Петра Эфесского. 1882), типография С. И. Вутираса («Страстная седмица» (Μεγάλη Ἐβδομάς. 1884; «Пентикостарий» Георгия Редестского Нового. 1886) и др.

В XIX в. в Афинах действовало неск. типографий: Х. Н. Филадельфевса (сб. церковных сочинений Х. Г. Кессаниевса (Δοκίμιον Ἐκκλησιαστικῶν Μελῶν. 1856)), типография Морайтиниса (Анастасиматарий Георгия Лесбосского. 1865), Н. Михалопулоса (в 1898 переиздала сб. «Музыкальный улей» (Μουσική Κυψέλη. 1882. Т. 1) с дополнениями Ф. Вамвы).

В 1869 г. в Фессалонике типографией «Македония» Фаноса и Василиадиса был издан «Музыкальный энколпион» (Μουσικὸν Ἐγκόλπιον. Т. 2) под редакцией Александра Ф. Фокейского; в 1901 г. в типографии Н. Христоманоса вышел Доксастарий стиховен (Т. 1) хартофилакса Хурмузия (2-е изд.).

В Афинах с 1957 г. работает типография «Апостолики Диакония», которая в наст. время является наиболее крупной (среди ее изданий:

«Музыкальная Анфология» (Литургия) Г. К. Каскабаса (1957), Анастасиматарий и «Страстная седмица» К. Прингоса под редакцией Г. Константину (2006)). Издательство Х. Каракапаниса опубликовало в 1996–1998 гг. в серии «Византийская река» (Βυζαντινὴ Ποταμὴς) сочинения Петра Берекета; изд-во братства «Зои» выпустило в 80-х гг. многотомный сб. «Музыкальные пандекты» (Μουσικὸς Πανδέκτης) и в 1980–2000 гг. переиздавало Анастасиматарий протопсалта Иоанна; к ведущим изд-вам относится также «Культура» (Πολιτισμὸς) (Анастасиматарий Петра Эфесского (1999), Ирмологий Петра Византийского и Петра Эфесского (2005)).

В Фессалонике основным до наст. времени является изд-во В. Ригопулоса, которое в 1978–2005 гг. переиздало тома «Сокровищницы Анфологии» и др. сборников песнопений, в 1993 г. – «Сборник самогласнов» (Συλλογὴ ἰδιομέλων καὶ ἀπολυτίκιον) Хурмузия и Херувикарий (Χερουβικάριον), в 1997 г. – 2 тома «Сокровищницы Анфологии» протопсалта Константина, в 1998 г. – Ирмологий протопсалта Иоанна, в 1999 г. – «Музыкальную библиотеку», в 2000 г. – «Музыкальную Анфологию» мон. Хризостома. Издательство «Лира» (Φορμίγς) в серии «Музыкальный улей» опубликовало сб. песнопений «Страстная седмица» (1969²).

В типографии Неаполиса на о-ве Крит Михаилом Полихронакисом были переизданы в 1974 г. сб. «Музыкальный улей» лампадария Стефана, в 1975 г. издан сб. песнопений М. Хадзиафанасиу «Музыкальный Живоносный Источник» (Μουσική Ζωοδόχος Πηγή), в 1996 г. – певч. сборник (Μουσική συλλογή) Г. Прогакиса (в 3 т.).

В 30-х гг. XX в. художественная типография общины Афона (Καλλιτεχνικὸ Τυπογραφεῖο τῆς Ἱεράς Κοινοβότητος Ἁγίου Ὄρους – Ἄθω) издала в серии «Музыкальное сокровище» (Μουσικὸς θησαυρός) неск. сборников песнопений мон. Нектария. В настоящее время церковнопевческие сборники на Афоне издают как крупные мон-ри (наиболее известны многотомные серии мон-рей Филофея 80–90-х гг. и Симонопетра 90-х гг.), так и изд-ва отдельных келлий или монахов, часто без выходных данных.

Э. П. М.

ИЗИД-БОЗИДИ [груз. იზიდ-ბოზიდი], католикос Картли (Μπχეტский) (683–685), занимал кафедру в период между предстоятельствами Кириона II (678–683) и Феодора I (685–689). Его имя помещено в списке женатых католикосов в груз. хронике «Мокцеваи Картлисай» вместе с именами Петра I (60-е гг. V в.), Евлалия I (30-е гг. VI в.), Иошля II (668–670), Феодора I.

Ист.: Шатбердский сб. X в. / Сост.: Б. Гигинеишвили, Е. Гунашвили. Тбилиси, 1979. С. 327 (на груз. яз.).

Лит.: Абашидзе З. Изид-Бозиди // Католикосы-Патриархи Грузии. Тбилиси, 2000. С. 33 (на груз. яз.).

З. Абашидзе

ИЗЛА [Изала (от ассир. Ицалла); сир. ܐܘܠܐ; Нисибинская гора], горный массив на востоке совр. Турции, в р-не Тур-Абдин, недалеко от г. Нусайбин (древнее название Нисибин), древнейший центр сир. монашества. Название Ицалла хурритское, встречается в древнеассир. текстах IX в. до Р. Х. Традиционно И. называется горой, однако это наименование условно, т. к. фактически И. является юж. отрогом гряды общей длиной ок. 60 км, сев. отрог к-рой носил название Тур-Абдин, вполн. так стала называться вся область. Первоначально мон-ри на И. принадлежали преимущественно к восточно-сир. традиции (см. Церковь Востока), хотя имеются сведения, что в 553 г. в них нашли убежище амидские монахи-монофизиты, изгнанные по приказу имп. Юстиниана I из своих мон-рей (Zach. Rhet. Hist. eccl. XII 6). Постепенно восточно-сир. монахи из Месопотамии переселялись на восток, а мон-ри на И. переходили к западным сирийцам (см. Сирийская яковитская Церковь). Этот процесс в основном завершился к нач. XIX в. В наст. время изальские мон-ри по большей части разрушены, в т. ч. в результате нападения курдов; сохранившиеся церкви и строения привлекают внимание ученых и туристов. Совр. исследователи изучают место И. в истории монашества Церкви Востока (С. Кьяла, С. Брок), отдельные монастыри (Э. Палмер, Брок, Ж. М. Фие), а также рукописи, созданные в скрипториях этих мон-рей.

Монастырь Мар-Авген. Согласно сир. преданию, 1-м монахом на И., подвизавшимся в IV в., был Мар Авген (см. Евгений). Статус сказания о Мар Авгене до сих пор окончательно



не выяснен, т. к. в нем много эпических элементов. Сомнение ученых вызывает сообщение в его Житии о том, что он, будучи ловцом жемчуга из Египта, неожиданно решил удалиться в Месопотамию в сопровождении 70 монахов. Обитель, носящая его имя, в VII в. пришла в запустение. Возрождение мон-ря было заслугой мон. Авраама из соседнего сел. Мааррин (Маарре). Вслед за кратким периодом расцвета (неск. воспитанников Авраама стали основателями др. мон-рей) в нач. VIII в. монахи ушли из обители, но в посл. жизнь в мон-ре возродилась. Дальнейшая история мон-ря до XIX в. известна гл. обр. из колофонов рукописей, созданных в нем. Неск. ранее 1838 г. мон-рь перешел к Халдейской католической Церкви, но уже в 1842/43 г. он известен как западносирийский. В 1972 г. в обители проживал инок, с 1983 г. мон-рь считается недействующим.

Монастырь Мар-Авраам («Великий монастырь»). Расцвет монашества на И. можно с определенностью датировать 2-й пол. VI в., когда там основал обитель Авраам Каикарский. Видимо, он избрал И. по причине близости горы к Нисибину, где находилась знаменитая церковная школа, в к-рой он учился. Авраам первоначально поселился в пещере, затем (до 571) основал «Великий монастырь». После кончины Авраама настоятелем был избран Дадишо из Бет-Арамае, и началось распространение устава Авраама Кашкарского и в целом восточносирийского иночества за пределами И. («цепная реакция» в терминологии А. Выбуса). Преемником Дадишо († 604) и последним из известных настоятелей монастыря стал Бабай Великий, с деятельностью к-рого связывают постепенный упадок мон-ря.

Монастырь Мар-Малка (Мар-Малке), Мар-Сисин и Мар-Элише расположены между мон-рем Мар-Авген и г. Мидьят и назван по именам 3 основавших его подвижников Церкви Востока. Впоследствии (вероятно, в XII в.) монастырь оказался в юрисдикции Сирийской яковитской Церкви и с кон. XIV в. по 1926 г. был кафедрой епископа Бет-Рише. В 2001 г. в обители проживали 2 монаха и 2 монахини.

Монастырь Мар-Баб (Бабая Малого) был основан Бабаем Нисибинским (Малым) в кон. VI или в нач. VII в. В письме яковитскому Антио-

хийскому патриарху Игнатию III Давиду от 1231 г. (*Assemani*. BO. T. 3/1. P. 300) Ишоаяв бар Малкон, митр. Нисибинский, отождествляет эту обитель с мон-рем Дейр-эз-Зафран (см. *Анании святого монастыря*), где в 1293–1932 гг. находилась резиденция яковитских патриархов. В скриптории этой обители было создано много рукописей.

Монастырь Раббан-Сапра (Раббан-Сапор) известен из «Книги целомудрия» Ишоднаха Басрского (IX в.). По мнению Фие, его основание следует относить к VIII в. (*Fiey*, 1977. P. 153–154). В наст. время неизвестно, где располагался мон-рь.

Монастырь Мар-Йоханнан находился в 25 км к северу от Нисибина. Брок указывает на эпическое Житие его основателя Йоханнана Тайяа (Иоанна Бедуина), в к-ром приводится список настоятелей — от Иоанна до некоего Саллары (*Brock*, 1980/1981. P. 6–14). По сведениям яковитского Антиохийского Патриарха *Ефрема I* Бар Саума (1933–1957), руины мон-ря были известны в его время недалеко от обители Мар-Авген (*Aphram I Barsoum*, 2008. P. 218).

В лит-ре (напр.: *Bell G. L.* Churches and Monasteries of the Tûr 'Abdîn and Neighbouring Districts. Hdlb., 1913. Nendeln, 1978^r) иногда упоминаются др. обители И.: Дейр-эль-Авар, монастыри Мар-Ярет, Мар-Худахви (2 последних Брок локализует «над деревней Маарре» (*Brock*, 1980/1981. P. 16)), однако, по мнению Фие (*Fiey*, 1977. P. 157–158), информация о них нуждается в проверке.

Значение И. как 1-го центра монашества для сир. традиции сопоставимо со значением Киево-Печерской лавры для русской. И. была колыбелью месопотамского иночества. В посл. мон-ри возникли в Сирии, Месопотамии и далее на Востоке. Так, в традициях «Великого монастыря» И. Раббан Якоб (Иаков) основал соседний монастырь Бет-Аве (Лесной), куда, как свидетельствуют «История монахов» Фомы Маргского (IX в.) и более поздние иноческие сочинения, переместился центр монашества после кончины Авраама Кашкарского. На юге, в Бет-Хузайе, эти традиции развивал Раббан Шапур (Шабур). Он основал обитель, носившую его имя, где, в частности, подвизался нек-рое время Мар Исхак с горы Матут, еп. Ниневи, известный грекам и славянам как свт. *Исаак Сирин*.

Лит.: *Hoffmann G. E.* Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Lpz., 1880. S. 167–173; *Анатолій (Грисюк), сщмч.* Исторический очерк сир. монашества до пол. VI в. К., 1911. С. 5, 11–13, 269, 282–284; *Vööbus A.* History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Syrian Orient. Louvain, 1960. Vol. 2. (CSCO; 197. Subs.; 17); *Fiey J.-M.* Nisibe: Métropole syrienne orientale et ses suffragants, des origines à nos jours. Louvain, 1977. P. 134–157. (CSCO; 388. Subs.; 54); *idem.* Izla // DHGE. T. 26. Col. 493–494; *Brock S. P.* Notes on Some Monasteries on Mount Izla // Abr-Nahrain. Leiden, 1980/1981. Vol. 19. P. 1–19 (repr.: *Idem.* Syriac Perspectives on Late Antiquity. L., 1984. Chap. 15. P. 1–19); *Palmer A.* Monk and Mason on the Tigris Frontier: The Early History of Tûr 'Abdin. Camb., 1990; *Hollerweger H.* Turabdin: Lebendiges Kulturerbe. Linz, 1999; The Hidden Pearl: The Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage / Ed. S. P. Brock e. a. R., 2001. Vol. 2: The Heirs of the Ancient Aramaic Heritage. P. 134–136, 165–166; *Johnson D. A.* Monks of Mount Izla. S. l., 2004; *Chialà S.* Abramo di Kashkar e la sua comunità: La rinascita del monachesimo siro-orientale. Magnano, 2005; *Aphram I Barsoum, patr.* The History of Tûr 'Abdin / Ed. M. Moosa. Piscataway (N. J.), 2008; *Jullien F.* The Great Monastery of Mount Izla and the Defence of the East-Syrian Identity // The Christian Heritage of Iraq: Coll. Papers from the Christianity in Iraq I–V Seminar Days [2004–2008] / Ed. E. C. D. Hunter. Piscataway (N. J.), 2009.

А. В. Муравьев

ИЗМАЙЛ [евр. יִשְׁמָאֵל, *yīšmā'ē'l*; греч. Ἰσμαήλ], 1-й сын Авраама, рожденный египтянкой Агарью, служанкой его жены Сарры. Родоначальник и предок *измаильтян*. Значение его имени «Бог услышит» основано на игре слов в обращенном к Агари пророчестве: «...и наречешь ему имя Измаил (*yīšmā'ē'l*), ибо услышал Господь (*šāma' yhw'h*) страдание твое» (Быт 16. 11; ср.: Быт 17. 20; 21. 17). Ожидая рождения И., Агарь стала вести себя заносчиво по отношению к своей госпоже, в ответ Сарра выгнала ее из дома. На пути в Египет Ангел Господень явился Агари и приказал вернуться в дом и подчиниться приказам Сарры, пообещав, что она родит сына, к-рый «будет между людьми, как дикий осел: руки его на всех, и руки всех на него; жить будет он пред лицом всех братьев своих» (Быт 16. 12). Вероятно, этот стих не содержит описание характера конкретной личности, он написан скорее с этнографическими целями (*Knauf E. A.* Ismael: Untersuch. z. Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden, 1985. S. 22–24). В поэтической форме (ср.: Иер 2. 24; Ос 8. 9) описывается агрессивная и свободная от социальных условностей жизнь



потомков И. — кочевых араб. племен (Westermann. 1985. Vol. 2. P. 246).

И. был обрезан в возрасте 13 лет (Быт 17. 25); подобная поздняя практика совершения этого обряда присутствовала у араб. народов (Elitzur Y. et al. P. 81). Неск. лет спустя Сарра вновь убеждает Авраама изгнать Агарь и И., к-рый насмехался над ее сыном Исааком (ср.: Быт 21. 5–10). Лишь после того, как Господь уверил Авраама, что «в Исааке наречется тебе семья» (Быт 21. 12), он изгнал из дома Агарь и И., снабдив их пропитанием. Ангел вновь ободряет Агарь, спасая И. от жажды и возвещая обетование от Бога произвести «от него великий народ» (Быт 21. 18). Исполнение этого обетования описано в Быт 25. 12–17, где названы 12 сыновей И., от к-рых впоследствии произошли араб. племена. И. поселился с матерью в пустыне Фаран, где Агарь нашла ему жену-египтянку (Быт 21. 21). Он стал метким стрелком из лука (Быт 21. 20; ср. описание арабских племен как искусных стрелков — Ис 21. 17). Исаак и И., несмотря на противостояние в детстве, примирились в конце жизни и вместе похоронили Авраама (Быт 25. 9). И. умер в возрасте 137 лет (Быт 25. 17). Повествование об И. показывает, что божественное благословение относится к народу Израиля и к др. народам (Westermann. 1985. Vol. 2. P. 270).

В НЗ ап. Павел дает богословское истолкование истории изгнания И. и Агари, интерпретируя ее как иносказание, демонстрирующее смену 2 заветов (Гал 4. 22–31). Ап. Павел противопоставляет 2 сыновей Авраама: И., как старший, достоин больших почестей, но поскольку он «рожден по плоти», то становится символом прежнего завета с Богом в рабстве в отличие от нового, заключенного свободно, символом к-рого является Исаак, рожденный по обетованию. Возможно, в основе сопоставления сыновей лежит евангельская притча (Лк 15. 11–32 — Brueggemann W. Genesis. Atlanta, 1982. P. 184–185). Истолкование ап. Павла составило суть христ. экзегезы образа И., который рассматривается в качестве символа плотского (рабского) народа, ведущего борьбу с народом духовным (свободным) (см., напр.: Orig. In Gen. hom. 7. 2 // PG. 12. Col. 199–200; а также: Ioan. Chrysost. In Galat. 4. 4).

В раввинистической традиции И. поначалу изображается отрицатель-

но: он обвиняется в идолослужении, разврате, покушении на жизнь Исаака (Тосефта Сота. 30. 4). Авраам пытался наставить И. на правильный путь, но не смог на него повлиять из-за чрезмерной любви к своему первенцу (Берешит Рабба. 148. 13; Ва элле Рабба. 1. 1). Существует мидраш, посвященный заботе Авраама о выборе подходящей жены для И. Этот мидраш имеет параллели в ислам. традиции (Пирке Рабби Элиезер. 30; Сэфер Йашар. 41а–б). Тем не менее после выбора Авраамом жены для И. сын восстанавливает добрые отношения с отцом и предстает под конец жизни раскаявшимся грешником (Бава Батра. 16б).

В мусульманской традиции И. обладает 3 особенностями. Во-первых, в отличие от библейской традиции он наделен пророческим даром (Коран XIX 54 и др.). Во-вторых, И., как первородному сыну Авраама (Ибрахима), отдается первенство перед Исааком (Исхаком) (Коран II 134 и др.). В-третьих, И. вместе с Авраамом участвовал в строительстве мусульм. святыни *Каабы* (Коран II 125–129). При описании жертвоприношения Авраама (Коран XXXVII 99–111) имя его сына не указано, в результате чего в исламе возникло 2 толкования — о принесении в жертву как Исаака, так и И., из к-рых последнее утвердилось в X в.

Характерно, что упоминания И. в Коране (12 раз) можно разделить на 2 группы в связи с его ролью в учении ислама в разные периоды проповеди Мухаммада. В т. н. мекканский период (до *хиджры*) об И. говорится в сурах 5 раз преимущественно как об одном из пророков второстепенного ряда (лишь 1 раз указано его родство с Авраамом). В т. н. мединский период (после *хиджры*) И. 5 раз (еще 2 являются повторами) упомянут в отрывке (Коран II 124–140), где формулируется концепция ислама как новой религии, восходящей к Аврааму. И. занимает место 1-го из его потомков, к-рые «предались» (*aslama*) Богу, т. е. фактически приняли ислам.

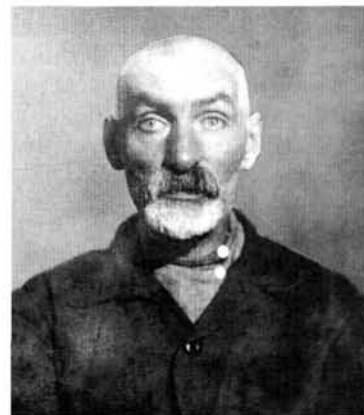
Впоследствии в комментариях на Коран, т. н. историях пророков и др. мусульм. сочинениях образ И. приобрел новые черты, в частности, на основании переработанного библейского сказания о его изгнании в пустыню. Согласно мусульм. версии, Авраам сопровождал Агарь и И. до *Мекки*, но затем вернулся к Сарре.

Агарь, чтобы найти воду и напоить ребенка, пробежала между 2 холмами (это предание лежит в основе обычая *сай* во время *хаджа*), но арх. Гавриил (Джибрил) чудесным образом указал им источник воды *Замзам*, ныне считающийся святым (существуют и др. версии его происхождения). Когда И. вырос, он женился на девушке из поселившегося поблизости племени. По одной из версий, именно у этого племени он обучился араб. языку. Авраам трижды приходил к И. и на 3-й раз пригласил его строить *Каабу*. Местом погребения И., как и его матери, считается *Мекка*.

Лит.: Westermann C. Genesis: A Comment. Minneapolis, 1985. Vol. 2: Genesis 12–36; Knaf E. A. Ishmaelites // ABD. Vol. 3. P. 512–520; Firestone R. Ishmael // Encycl. of Qur'an. Leiden, 2003. Vol. 2. P. 563–565; Elitzur Y., Sperling S. D., Hirschberg H. Z. Ishmael // EncJud. Vol. 10. P. 81–82.

А. Е. Петров, С. А. Мусеева

ИЗМАИЛ Николаевич Базилевский (7.07.1881, с. Новомакарово Новохопёрского у. Воронежской губ. (ныне Грибановского р-на Воронежской обл.) — 17.11.1941, Казахстан), сщмч. (пам. 4 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Из семьи псаломщика. Окончил Воронежское ДУ и 4 клас-



Сщмч. Измаил Базилевский.
Фотография.

Воронежская тюрьма. 1940 г.

са Воронежской ДС. С 1901 по 1909 г. служил учителем в сельской школе, затем управляющим поместья помещика Резникова. В 1915 г. рукоположен во иерея. Служил в церкви с. Отсочного Усманского у. Тамбовской губ., с 1923 г. — в храме с. Скорнякова Задонского у. Воронежской губ. В 1930 г. церковь была закрыта. И. переехал в Воронеж, где был старшим счетоводом на заводе.



С 1936 г. работал маляром, печником, к моменту ареста — бухгалтером-счетоводом в конторе лесо-щепной базы облпотребсоюза. 5 авг. 1940 г. арестован. Обвинялся в том, что «проводил антисоветскую агитацию, направленную против проводимых мероприятий ВКП(б) и советского правительства, и распространял контрреволюционные провокационные измышления о положении населения в СССР». Отказался признать себя виновным, заявил, что говорил только о дороговизне продуктов. Содержался под стражей в воронежской внутренней тюрьме НКВД. 17 сент. 1940 г. Судебной коллегией по уголовным делам Воронежского облсуда приговорен к 10 годам ИТЛ.

Отбывал срок заключения в Карагандинском ИТЛ (Карлаге). 31 авг. 1941 г. помещен под стражу. Обвинялся в том, что «систематически среди заключенных высказывал контрреволюционные измышления клеветнического и пораженческого характера, восхваляя капиталистический строй». Виновным себя не признал. Постоянной сессией Карагандинского облсуда при Карлаге НКВД в с. Долинском (Долинка) 4 нояб. 1941 г. приговорен к расстрелу. Не согласившись с вынесенным приговором, 5 нояб. 1941 г. подал кассационную жалобу в Верховный суд Казахской ССР, в к-рой полностью опровергал выдвинутые против него обвинения, но жалоба была оставлена без рассмотрения. 17 нояб. приговор приведен в исполнение, погребен в неизвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Арх. УФСБ РФ. Д. П-24422; Архив Центра Правовой Статистики и Информации при обл. прокуратуре г. Караганды. Д. 4078.

В. В. Королёва

ИЗМАЙЛ Иванович Кудрявцев (1876, с. Садуново Корчевского у. Тверской губ. — 23.09.1937), сщмч. (пам. 10 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), священник. Из крестьянской семьи. Окончил 3 класса церковноприходской школы. С 1898 по 1902 г. служил в армии в звании старшего унтер-офицера. Был демобилизован и вернулся домой. С 1908 по 1910 г. служил урядником в одном из сел Корчевского у. После революции 1917 г. был рукоположен во иерея.

В 1932 г. И. арестован по обвинению в «антисоветской агитации», приго-

ворен к 5 годам ссылки. В 1934 г. по причине болезни ему было разрешено вернуться на родину. Служил в храме с. Архангельского Кимрского р-на. Под предлогом аварийного состояния церкви Кимрский райисполком распорядился закрыть ее. И. удалось отстоять храм, но 7 авг. 1937 г. он был арестован. Обвинялся в том, что «среди верующих систематически ведет антисоветскую агитацию, направленную против советской власти»; вопреки решению властей закрыть церковь «организовал верующих на невыполнение указанного решения и призывал верующих к неповиновению советской власти». Отказался признать себя виновным. 20 сент. 1937 г. приговорен Особой тройкой при УНКВД по Калининской обл. к расстрелу. Был казнен и погребен в безвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Д. 21591-С.

Лит.: *Дамаскин*. Т. 3. С. 198–199.

Игумен Дамаскин (Орловский)

ИЗМАЙЛЬСКАЯ ЕПАРХИЯ — см. *Одесская и Измаильская епархия УПЦ*.

ИЗМАЙЛЬСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТЫХ РАВНОАПОСТОЛЬНЫХ КОНСТАНТИНА И ЕЛЁНЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Одесской и Измаильской епархии УПЦ МП), в г. Измаил Одесской обл. (Украина). Основан решением Свящ. Синода УПЦ МП от 24 дек. 2001 г. при ц. во имя св. равноапостольных Константина и Елены (1930–1936). Кирпичный Константино-Еленинский храм, называемый также Архиерейским, был построен на месте деревянной ц. во имя св. равноап. кн. Владимира, являвшейся во 2-й пол. XIX в. архиерейским подворьем Нижнедунайской епископии Кишинёвской епархии. При Владимирском, а затем и Константино-Еленинском храмах существовали монашеские общины. В 1962 г. Константино-Еленинская ц. была закрыта, в ней устроен музей атеизма. Иконы и церковная утварь переданы в др. храмы. Так, чтимая икона Божией Матери «Благоуханный Цвет» хранилась в Преображенском соборе г. Болграда Одесской обл. 9 февр. 1992 г. Константино-Еленинский храм был открыт как приходский.

В 2004 г. из болгарского Преображенского собора в храм учрежденно-

го И. м. была возвращена икона Божией Матери «Благоуханный Цвет». В обители почитаются также Феодоровская икона Божией Матери, икона «Всех скорбящих Радость», открыты для поклонения 2 ковчега с частицами мощей святых. Каждое воскресенье после поздней литургии служит молебен перед иконой Божией Матери «Благоуханный Цвет», по вечерам — читается акафист этой иконе. По вторникам перед литургией читается акафист св. равноапостольным царям Константину и Елене, по четвергам служит молебен с акафистом перед иконой Божией Матери «Неупиваемая Чаша» о помощи страждущим от алкоголизма и наркомании. С 2007 г. ежемесячно издается монастырский листок «Голос обители». В И. м. проживает ок. 15 насельников, наместник — архим. Сергей (Михайленко).

Лит.: http://www.pravoslav.odessa.net/sviat_konst_eleninsk_izm.html.

ИЗМАИЛЬЯНЕ [евр. *יִשְׁמַעֵלִים*, *yīšmā'ē'līm*], 1) народ, происходящий от *Измаила*, сына Авраама от Агари, и традиционно отождествляемый с арабами; 2) в средневеков. христ. традиции также наименование мусульман (синонимы — агаряне, сарацины). В ВЗ термин «И.» встречается в 5 контекстах. О происхождении И. от Измаила в Библии не говорится, однако на это однозначно указывает форма слова. В 2 самых ранних упоминаниях — в истории продажи прав. Иосифа братьями (Быт 37. 25, 27–28; 39. 1 — ср.: Быт 37. 36) и в рассказе о победе Гедеона (Суд 8. 24) — одно и то же племя названо И. и *мадиантяне* (потомки др. сына Авраама, Мадяна), что, возможно, свидетельствует о неустойчивости ранней генеалогии. В Пс 82. 7 И. упоминаются в ряду народов, враждебных Израилю. Наконец, И. названы военачальник Иефер (1 Пар 2. 17; ср.: 2 Пар 17. 25) и находившийся на службе у царя Давида Овил, надсмотрщик за верблюдами (1 Пар 27. 30). Последнее упоминание указывает на занятие И. скотоводством и на ведение кочевого образа жизни, что вполне согласуется с характеристикой потомков Измаила (Быт 25. 16).

Перечень «сынов Измаила» (*bəne yīšmā'ē'l*), приводимый в Быт 25. 12–16, включает имена, соответствующие названиям различных племен, упоминаемых как в ВЗ, так и в ассирийской,



арамейской и североаравийской эпиграфике VIII–VII вв. до Р. Х. Отождествление И. как с 12 коленами Измаила, так и с арабами присутствует у *Иосифа Флавия*, по свидетельству которого они занимали территорию от р. Евфрат до Красного м. и называли ее Набатесей (*Ios. Flav. Antiq.* I 12. 4; II 3. 3; 9. 3). Большинство совр. ученых, напр. Э. А. Кнауф и Ш. Д. Гойтейн, придерживаются этой традиц. т. зр., признавая И. племенной общностью, существовавшей в VIII–VII вв. до Р. Х. на территории Сев. Аравии. Однако есть и противоположное мнение И. Эфаля, считающего И. южнопалестинским племенем, не засвидетельствованным позднее рубежа II и I тыс. до Р. Х.

Представление об общем происхождении евреев и арабов от Авраама через его сыновей Исаака и Измаила, не зафиксированное ни в Библии, ни в Коране, было признано обеими традициями. В ряде древних евр. источников арабы упомянуты как «кузены» (*dōdāyim*, от *dōd* – дядя) израильтян по созвучию с названием арабского племени деданян (*dādānim*), о к-ром написано у прор. Исаии (Ис 21. 13) (*Iōimein*. С. 26).

В христ. лит-ре, напр. у свт. *Еуфания Кипрского* (ок. 315–403), термин «И.» первоначально обозначал племена, происшедшие от Измаила и соблюдавшие обряд обрезания, и употреблялся наряду с названиями «агаряне» и «сарацины» (*Eriph. Adv. haer. [Panarion]. Praef. 8; 30. 33*). С появлением ислама термин приобрел религ. окраску. Уже прп. *Иоанн Дамаскин* (VIII в.) в трактате «О стареях» относит все 3 наименования к мусульманам (*Ioan. Damasc. De haer. 100*). Этот перенос значения вполне соответствовал восприятию мусульман, считавших истинное единобожие, т. е. ислам, «верой Исмаила» (*ал-Калби, Хишām ибн Мухаммад*. Книга об идолах (Китаб ал-аснама) / Пер. с араб.: Вл. В. Полосин. М., 1984. С. 14–18). Впосл. в этом значении наиболее широко распространение получил термин «агаряне» как в визант., так и в древнерусской письменности.

Лит.: *Eph'al I. The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th–5th Cent. B. C.* Jerusalem; Leiden, 1982; *Knauf E. A. Ismael: Untersuch. zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.* Wiesbaden, 1989; *idem. Ishmaelites // ABD. Vol. 3. P. 513–519; Iōimein III. Д.* Евреи и арабы. Иерусалим; М., 2001. С. 25–26, 35–36.

С. А. Мусеева

ИЗМАЙЛОВ Александр Алексеевич (26.08.1873, С.-Петербург – 16.03.1921, Петроград), лит. критик, поэт, прозаик. Род. в семье диакона. В 1897 г. окончил курс СПбДА, получив степень кандидата богословия.

И. печатался в журналах «Север», «Театр и искусство», «Сын Отечества», «Вестник Европы», «Образование», «Ежемесячные сочинения», «Новое слово» и др., в газетах «Новости и биржевая газета», «Русское слово», «Руль», «Биржевые ведомости» и др. Использовал творческие псевдонимы А. И.; Аякс; Добродушный Василиск; И.; Изм.; -Изм.-; Изм. А.; И-лов, А.; Измайлов-Смоленский, А. А.; Неблагоклонный читатель; С-кий; См.; См-ий; Смоленский; Смоленский, А.; Стрельбицкий. Начал печататься как беллетрист в 1895 г., при поддержке А. К. Шеллера-Михайлова опубликовал в ж. «Живописное обозрение» (№ 48. С. 411–419) рассказ «Дамоклов меч» – жанровую сценку из жизни рус. духовенства. Описание жизни духовенства – одна из сквозных тем дальнейшего творчества И. Отдельными изданиями вышли книги рассказов «Черный ворон» (СПб., 1901, 1903²), «Осени мертвой цветы запоздалые» (СПб., 1906), «Избранные рассказы» (СПб., 1913), «Юморист. Товарищ. Слабый пол» (М., 1914). В жанре массовой беллетристики был создан роман «Ураган» (СПб., 1909). Рассказы И. о жизни священнослужителей отмечены симпатией автора к персонажам, знанием специфики быта и психологии духовных лиц (от сельского диакона до архиерея). Они были переведены на чеш. язык в 1902 г.

Однако художественная проза И. в основном не привлекла внимание критики. Исключением стала автобиографическая повесть «В бурсе» (СПб., 1903), в предисловии к которой автор, отдав дань уважения «Очеркам бурсы» Н. Г. Помяловского и «Бурсацким воспоминаниям» И. Н. Потапенко, сообщил о том, что стремился расширить сведения о духовных школах пореформенной эпохи и видел в повести «только исторически-бытовой смысл». Изображение теневых сторон жизни отдельных представителей духовенства вызвали, по словам автора, «осуждение клерикального мирка». А. Е. Кауфман вспоминал, как некий архимандрит, имея в виду обличительные стороны повести, сказал об И.: «Отогрели мы змею» (*Кауфман. 1921. С. 13*).

Стихотворные опыты И., печатавшиеся в периодике и собранные в кн. «Стихотворения» (СПб., 1905), ничем не выделялись на фоне подражательной поэзии с типичными для нее квазифилософскими пейзажно-элегическими медитациями в духе С. Я. Надсона, К. К. Случевского, К. М. Фофанова. Написанная И. драма «Мертвые властвуют: (Тени)» (Пг., 1916) была принята А. Р. Кугелем за пародию, образчик «чехоманин».

Наибольшую известность И. получил как лит. критик. В 1898–1916 гг. он вел в «Биржевых ведомостях» еженедельную критическую рубрику «Литературное обозрение». С 1916 г. и до ее прекращения редактировал газ. «Петербургский листок», превратив ее в интересный и популярный у горожан лит. орган. И. приобрел к лит-ре большой круг читателей, однако условия работы в газетах, ориентация на массового читателя наложили отпечаток на характер и качество его критических работ.

В обзорах И. дал характеристики мн. представителям лит. процесса: от крупнейших писателей до тех, кто, по мнению критика, принадлежали к «наиболее теневым и порочным уклонам». В переработанном виде большая часть газетных публикаций вошла в книги «На переломе: Литературные размышления» (СПб., 1908), «Помрачение божков и новые кумиры: Книга о новых веяниях в литературе» (М., 1910), «Литературный Олимп: Характеристики, встречи, портреты, автографы» (М., 1911), «Пестрые знамена: Литературные портреты безвременья» (М., 1913). «Беллетристические репортажи» (определение самого И.) включали помимо критических оценок биографические подробности о писателях, анекдоты, пародии. Благоприятные отзывы критиков вызвала кн. «Помрачение божков и новые кумиры». В ней И. признавал «гражданское призвание писателя и политический задор поэта», но осуждал тенденциозность любого направления, чаще всего видя в ней расчет «написать то, что не залежалось бы на литературном рынке» (Помрачение божков и новые кумиры. С. 56, 62, 67). И. декларировал свою независимость от различных политических партий, лит. школ и направлений. В то же время он был во многом солидарен с критиками, отстаивавшими главенство эстетических критериев: З. Н. Гинтуис, В. Я. Брюсовым, А. Л. Волынским,

Ю. И. Айхенвальдом, К. И. Чуковским и др.; осуждал социально-политическую тенденциозность «реальной критики» Н. А. Добролюбова, считая ее неприменимой к художественной лит-ре.

И. негативно оценивал нек-рые произведения М. Горького (повесть «Мать», пьесы «Враги», «На дне»), называл автора «иллюстратором партийного катехизиса», «популяризатором любезных его сердцу политических идей для масс», а его драматургическую деятельность — «ошибкой прекрасного новеллиста». Как о «прикладной, практической, тенденциозной беллетристике», «творчестве под барабан» И. отзывался о произведениях С. Г. Скитальца, Д. Я. Айзмана, опубликованных в «Сборниках товарищества «Знаииса». Обвинял в тенденциозности Д. С. Мережковского, к-рый, по выражению критика, «таскает Бога с собою по книгам, по газетным фельетонам, по публичным лекциям», занимается «трескотней о Боге». И. скептически и настороженно относился к модернистам. Чрезмерной опорой на «здравый смысл» (с позитивистскими апелляциями к творчеству душевнобольных, детей, дикарей) во многом объясняются его отрицательные оценки поэзии Вяч. И. Иванова, творчества А. Белого, ряда произведений А. А. Блока и столь же прямолинейно негативные суждения о рус. футуристах: И. Северяnine, В. В. Маяковском, В. Хлебникове. Вместе с тем еще в 1905 г. И. заявил, что нельзя отрицать определенных заслуг декадентства. Хотя в нем были и «удивительные уродства», и «удивительное шарлатанство», и «малоосмысленное обезьянство западному», оно выдвинуло значительные имена в поэзии и поддерживает процесс развития искусства. В 1908 г. И. назвал крупнейшим завоеванием новой лит-ры «установку прав искусства на область смутного, неуловимого, не поддающегося строгому анализу чувства». Четко выраженная собственная позиция была и в стремлении И. примирить в будущем искусстве реализм и модернизм.

Главным ориентиром, образцом писательского мастерства И. называл творчество А. П. Чехова. И. собрал и подготовил его первое полное собрание сочинений. Значительным достижением И. стало научно-лит. издание «Чехов: 1869–1904: Биографический набросок» (М., 1916) — первое монографическое исследова-

ние творчества писателя. И. тонко проанализировал новаторские черты в творчестве Чехова, развил мысли о скрытых за внешней объективностью повествования чеховских исканиях «изящного, прекрасного, трогательного, поэзии о жизни, осмысления жизни». В иерархии литературно-художественных и личностных ценностей для И. превосходящим Чехова был только Л. Н. Толстой, к-рому И. посвятил отдельные статьи. Толстой для И. — гениальный художник, «богатырь мысли, пророк и учитель современности», нравственная опора для ищущих и страждущих: «Толстой и «правда» — одно... Он так же типичен для XIX в., как Винчи для XV и Вольтер для XVIII. Это модели века, микрокосм, саомощветы...» (Литературный Олимп. С. 4, 7, 16). В 1908 г. И. посетил Толстого в Ясной Поляне. По воспоминаниям Д. П. Маковицкого, Толстому И. «был приятен... тем, что он искренне верующий, верит в Бога» (Лит. наследство. М., 1979. Т. 90. Кн. 2. С. 452). Сохраняя независимость суждений, И. поддерживал дружбу со мн. литераторами, вел переписку с Брюсовым, Л. Н. Андреевым, К. Д. Бальмонтом, Ф. Сологубом, А. В. Амфитеатровым, Блоком, Мережковским и др.

После Октябрьской революции 1917 г. И. продолжал вести культурно-просветительскую работу, читал лекции о лит-ре в Ин-те журналистики, в рабочих и красноармейских аудиториях, в кинотеатрах. Сотрудничал в ж. «Вестник литературы», где публиковал заметки под заголовком «Что делается в литературе». Писал книгу о Н. С. Лескове (незавершенная ркп. хранится в Пушкинском Доме).

И. похоронен в С.-Петербурге, на Смоленском кладбище. Арх.: ИРЛИ. ПД. Ф. 115; РГАЛИ. Ф. 227; РНБ ОР. Ф. 809.

Соч.: Кнут Гамсун. СПб., 1910 (совм. с М. П. Благовещенской); Вера или неверие: (Религия Чехова) // А. П. Чехов: Pro et contra. СПб., 2002. С. 872–905; Чехов: Биография. М., 2003. Лит.: Фидлер Ф. Ф. Первые лит. шаги: Автобиография совр. рус. писателей. СПб., 1911. С. 34; он же. Из мира литераторов: Характеристики и суждения. М., 2008; Рус. критика совр. лит-ры. СПб., 1912. С. 64–65; Кауфман А. Е. [Некролог] // Вестн. лит-ры. Пг., 1921. № 3(27). С. 13; Фидлер Ф. Ф., Штейн С. Ф., фон [Станицкий, псевд.]. Восп. об Измайлове // Последние известия. Таллин. 1921. 6 апр.; Смиренский В. В. [Скорбный А., псевд.]. А. А. Измайлов. Пг., 1922; История рус. критики. М.; Л., 1958. Т. 2. С. 425–427; Письма Л. Н. Андреева к А. А. Измайлову / Публ.: В. Я. Гречнев // Рус. лит-ра. 1962. № 3. С. 193–201; Лит.-эс-

тетические концепции в России кон. XIX — нач. XX в. М., 1975; Тяпков С. П. Л. Андреев в зеркале критика и пародиста А. А. Измайлова // Творчество писателя и лит. процесс. Иваново, 1978. С. 77–96; Брюсов В. Я. Письма к А. А. Измайлову / Публ.: Э. С. Литвин // Ежег. РО ПД, 1978. Л., 1980. С. 231–249; Новиков В. И. А. Измайлов // Он же. Книга о пародии. М., 1989. С. 410–416; Рус. писатели: 1800–1917: Биограф. словарь. М., 1992. Т. 2. С. 403–405.

С. Н. Тяпков

«ИЗМАРАГД», древнерус. четий некалендарный дидактический сборник относительно устойчивого состава. Основные темы статей «И.» — наставление в благочестии, польза «почитания книжного», регламентация семейного уклада, обличение пороков и др. «И.» сформировался в русской письменности на основе сложившегося к XIV в. корпуса учительных гомилий — переводных визант., а также южнослав. и древнерус. Значительная часть статей «И.» надписана именами раннехрист. авторов: святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого, прп. Ефрема Сирина и др., однако установлено, что большинство поучений сборника создано и обработано южнослав. и рус. книжниками: святителями Климентом Охридским, Серапионом Владимирским, Иоанном (Илией) и др., мн. произведения анонимны. Известно не менее 150 списков «И.» XIV–XIX вв. Рукописная традиция сборника в полной мере не исследована, отсутствует научное издание. Не до конца решены основные проблемы лит. истории «И.»: время и социальная среда происхождения, соотношение постоянной и изменяемой частей сборника, связь с др. четвыми сборниками и др.

«И.» был открыт А. Х. Востоковым (Востоков А. Х. Описание рус. и словенских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842. С. 233–235). Первым вопросом лит. истории сборника поставил В. А. Яковлев, выделивший 2 основные редакции «И.» По мнению ученого, 1-я редакция в составе 88 глав появилась в XIV в. среди белого духовенства, 2-я редакция из 165 глав была составлена в кон. XV в. С мнением ряда ученых о связи древнейшей редакции с новгородско-псковским движением стригольников (Седельников А. Д. Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ. 1934. Т. 1. С. 128–130; Попов Н. П. Памятники лит-ры стригольников // ИЗ. 1940. № 7. С. 34–45) полемизировали позднейшие исследователи (см.: Казакова Н. А., Лурье Я. С.

Антифеодалные сретические движения на Руси XIV — нач. XVI в. М.; Л., 1955. С. 41–42; *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — 1-й пол. XVI в. М., 1960. С. 385–388).

Устойчивый состав статей 1-й (древнейшей) редакции включает 92 главы (наилучшим образом эта часть представлена в списке РГБ. Троиц. № 204, сер. XVI в.; древнейший пергаменный список редакции — РГБ. Рум. № 186, 2-я пол. XIV в.). Непосредственным источником древнейшей редакции «И.» были древнерус. учительные сборники неустойчивого состава XI–XIV вв. Формирование данной редакции можно отнести ко времени не ранее посл. четв. XIII в. (в сборник включены сочинения Владимирского еп. св. Серапиона, скончавшегося в 1275) и не позднее кон. XIV в. (датировка старшего списка). Возможно, редакция была создана во 2-й пол. XIV в. объединением некалендарного четв. сборника для мирян (главы 1–70 «И.») и сборника канонических установлений и триодных гомилий, предназначенного для священников (главы 71–92 «И.»). Между разделами сохранился текстологический «шов» — послесловие к 1-му разделу («И мьного ти бых, брате, писал, но доволеет ти и малое се, аще исправиши, нежели многая словеса, почитающе, в небрежении покладати»). Косвенные факты (в т. ч. бытование в Нижегородском регионе старших пергаменных списков — Румянцевского и несохранившегося Дулинского, суздальское происхождение одного из списков «И.» XV в. и др.) позволяют предположить участие свт. *Дионисия*, архиеп. Суздальского, Нижегородского и Городецкого († 1385), в формировании древнейшей редакции «И.» (гипотезу о составлении «И.» свт. Дионисием первым высказал архиеп. *Филарет (Гумилевский) (Филарет (Гумилевский))*. Обзор. Кн. 1. С. 76; см. также: *Пудалов*. 1989)). Внутри разделов древнейшей редакции заметно стремление сгруппировать статьи тематически, напр.: поучения о «почитании книжном», о «женах добрых и злых» и т. п., но принцип выдержан непоследовательно, поскольку статьи посвящены, как правило, неск. темам, зачастую слабо связанным между собой.

Лит. история древнейшей редакции «И.» заключается в постепен-

ном изменении ее состава. Содержательная противоречивость, выразившаяся в разделении сборника на 2 части, к-рые не имеют внутренней связи, обусловила необходимость дальнейшей переработки. К нач. XV в. был создан вологодский вариант древнейшей редакции из 88 глав (РГИА. Ф. 834. Оп. 2. № 1504 и РНБ. Кир.-Бел. № 40; оба XV в.). Лит. ядро вологодского варианта (главы 1–50) восходит к 1-му разделу древнейшей редакции «И.» Источник глав 51–88 — сборник, близкий к списку ГИМ. Чуд. № 20, XIV в. Вологодский вариант древнейшей редакции «И.» был создан в монашеской среде и предназначался для келейного чтения. Показательно включение в него «Слова Ефрема о хулящих св. книги», в к-ром подчеркивается важность книжного учения, осуждаются пренебрегающие творениями св. отцов. Кроме того, в «Слово Ефрема...» сделана вставка о необходимости почитания икон. Вологодское происхождение обоих известных списков не исключает версии о суздальском происхождении протографа данной разновидности «И.» На такую возможность указывает сборник XV в. — «И.» *Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня мон-ря*, обнаруживающий сходство с вологодским вариантом, но более зависимый от древнейшей редакции (см.: *Шляпкин И. А.* Описание рукописей суздальского Спасо-Евфимьева монастыря. СПб., 1880. С. 25–30. (ПДПИ; Вып. 4); рукопись утрачена).

Иные переработки древнейшей редакции — монашеский сборник для келейного чтения РНБ. Кир.-Бел. № 41, посл. треть XV в., и четый сборник РГБ. Тихонр. № 295, 1-я треть XVI в., — не имели продолжения в рукописной традиции. Первая рукопись интересна подборкой произведений аскетической тематики. Поскольку сборник составлялся во время пребывания в *Кирилловом Белозерском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре* прп. *Нила Сорского*, можно предположить, что редактор «И.» испытал влияние взглядов преподобного. Во 2-й список, восходящий к вологодскому варианту, внесены также 12 традиц. статей 2-й редакции «И.» (возможно, переписчик скопировал их из списка 2-й редакции, но не исключено, что рукопись восходит к протографу, отражавшему переходный тип между 2 редакциями «И.»). В обеих рукописях

имеются жития и повести, не характерные для основного состава «И.»

В списках даниловского варианта древнейшей редакции, сформировавшегося не позднее 1-й трети XVII в. (РНБ. ОСРК. Q.XVII.140, XVII в., и ИРЛИ. Перетц. № 599, XIX в.), традиц. статьи древнейшей редакции занимают не более четверти состава. Дополнительные статьи («Повесть о царице Динаре», «Повесть о Петре и Февронии», произведения кипрского цикла, летописная вставка) указывают на зависимость данного варианта «И.» от Хронографа редакции 1512 г. Даниловский вариант — последний этап развития древнейшей редакции. Позднее лишь подборки из отдельных ее глав изредка включались в сборники неустойчивого состава.

Древнейшая редакция «И.» не получила широкого распространения в рукописной традиции и была вытеснена основной редакцией сборника, которая доминировала в XVI–XVIII вв. и предназначалась мирянам. Судя по маргиналиям в списках сборника, он использовался как для домашнего чтения, так и для чтения в церкви. Идейно-тематические особенности основной редакции (поучения о возможности «устроения души» в миру, сдержанное отношение к количественному росту монашествующих, умеренность в требованиях к исполнению обрядов, апология духовенства, усиление эсхатологических мотивов), а также датировка ранних списков (20-е гг. XV в.) позволяют предполагать близость создателей основной редакции «И.» к окружению свт. *Фотия* (1408–1431). В пользу гипотезы о формировании основной редакции при митрополичьей кафедре свидетельствует, по-видимому, и бытование ранних списков как в Московской Руси, так и в *Литовском великом княжестве* (как известно, общерус. митрополия распалась при преемниках свт. *Фотия*). В основной редакции нет учебных статей, связанных со 2-м южнославянским влиянием (см. *Южнославянские влияния на древнерусскую культуру*), по времени создания произведений основная редакция не отличается от древнейшей. Ранний этап формирования основной редакции отразился в списках РНБ. ОСРК. Q. I. 312, 1422 г., и БАН. Арханг. Д. 16, 20-е гг. XV в., а также в восходящих к последнему списках РНБ. Солов. № 271, кон. XV в.; Погод. № 1021,

нач. XVI в. Устойчивая часть основной редакции насчитывает 164 главы, наилучшим образом эта часть представлена в списке РГБ. Троиц. № 203, посл. треть XV в.

Непосредственным источником основной редакции «И.» стала древнейшая редакция, из к-рой были исключены календарные гомилии, а также статьи, обращенные к духовенству; некоторые статьи заменены др. вариантами тех же произведений; их появление в древнерус. письменности связано, вероятно, с новыми переводами в эпоху 2-го южнослав. влияния. Другими источниками основной редакции следует признать пространную редакцию «Златоструя» (в ранних списках основной редакции «И.» есть ссылки на этот сборник) и дидактическую часть *Пролога* (источниками «И.» не являются сборники *Златоуст* и «*Златая цепь*», имеющие немного совпадений с традиц. составом «И.»). Благодаря этим заимствованиям сюжетные произведения, почти отсутствовавшие в древнейшей редакции «И.», в основной редакции составили не менее четверти устойчивого состава сборника. В процессе развития основной редакции «И.» ее лит. ядро изменялось незначительно, тексты традиц. статей не перерабатывались. Главным направлением эволюции данной редакции было прибавление к сборнику дидактических поучений, назидательных рассказов, гомилий из *Торжественника* и *Златоуста*, догматических статей, связанных с идейной борьбой того времени. Анализ частоты появления сюжетных произведений позволяет отметить тенденцию к беллетризации дидактического чтения.

Варианты и переработки основной редакции создавались и переписывались во мн. книжных центрах Др. Руси. Три варианта были составлены в Кирилло-Белозерском мон-ре, где интерес к «И.» был традиционным. В списках 1-го варианта (РГБ. Собр. Строева. № 28, нач. XVI в.; РНБ. ОСПК. Ф. I. 225, 1509 г., и 8 восходящих к ним списков) в конце сборника, после заключительной гл. 164, добавлено заимствованное из *Киево-Печерского патерика* «Сказание Симона Владимирского о Тите попе и Евагрии дьяке», осуждающее ссоры в мон-рях. В списках 2-го варианта (РНБ. ОСПК. Ф. I. 209; Кир.-Бел. № 38; РГБ. Егор. № 721; все XVI в.; а также 3 более поздних) тра-

диц. главы 18 и 125 разделены на 2 статьи каждая, исходя из содержания. Дополнительные 20 статей (поучения и дидактические повести, толкования библейских текстов, апокрифические видения) были заимствованы, вероятно, из к.-л. монастырского четьего сборника и предназначались для келейного чтения. Идеино-тематические особенности 28 дополнительных статей 3-го варианта (БАН. 13.2.7, 2-я пол. XVII в., и др.) отражают, по-видимому, негативное отношение кирилло-белозерских книжников к опричной политике царя *Иоанна IV Васильевича*. Этим можно объяснить включение в данный вариант обличительных комплиций на темы из библейской Книги прор. Исаии (нач.: «Тако глаголет Господь: Аз воздвигох с правдою царя, и велия власть его заступает судом»). Указанные списки свидетельствуют о связи Кирилло-Белозерского мон-ря с книжными центрами Сев.-Вост. Руси — Вологодой, Галичем, Ярославлем. Причины появления дополнительных чтений в др. вариантах основной редакции различны. В 4 списках мазуринского варианта (РГАДА. Мазур. № 599; ГИМ. Единоверч. № 92 и др.; все XVI в.) предполагаемая причина введения 2 статей из *Торжественника* («Слово Иоанна Дамаскина на Благовещение» и «Житие Алексия, человека Божия») — чтение «И.» в к.-л. храме, где праздник Благовещения (и близкая по времени пам. прп. Алексия, человека Божия, 17 марта) был престольным. Соловецкий вариант (РНБ. Солов. № 270, XVI в., и близкие к нему), созданный в период борьбы с ересью *жидовствующих*, пополнен статьями о догмате Св. Троицы.

Устойчивый состав статей основной редакции подвергся существенной переработке в 3 взаимосвязанных вариантах: Царском (ГИМ. Увар. № 740, XVI в., и др.), Перетца (ИРЛИ. Перетц. № 47, XVI в., и НБ МГУ, 2Ес 87, XVII в.), апокрифическом (РГБ. Троиц. № 794, XVI в., и др.). Нек-рые традиц. главы здесь исключены, другие переставлены, введены дополнительные статьи. Целью данной переработки, выполненной в мон-ре, была, по-видимому, беллетризация келейного чтения. Протограф варианта Царского состоял из 100 глав, его источниками были устойчивая часть основной редакции «И.» и переработка сборника,

близкая к РНБ. Солов. № 271 (кон. XV в.), а также неизвестный монастырский учительный сборник. К варианту Царского восходят варианты Перетца и апокрифический. Источник значительных дополнений в составе последнего — сборник апокрифов болг. происхождения XIV или нач. XV в. с прибавлением статей из Паренесиса и Торжественника. Поскольку именно этот раздел в списках апокрифического варианта подвергался целенаправленному уничтожению, состав статей реконструируется не полностью.

Др. пример глубокой переработки устойчивой части основной редакции «И.» — группа взаимосвязанных списков южнорус. происхождения: РНБ. ОСПК. Q.1.213, XVI в.; БАН. 33.12.11, XVI в.; ГИМ. Барс. № 1409, нач. XVII в. Эта работа была выполнена, по-видимому, представителем белого духовенства в 1-й пол. XVI в. в Луцкой епархии. Дополнительные статьи (не менее 17, преимущественно поучения) в указанных списках восходят к сборникам типа *Златоуст* или *Торжественник* (*Čertorickaja T. V. Vorläufiger Katalog Kirschenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Oplanden, 1994, гомилии 03.6.15, 11.3.24, 25.0.03*). Указанные списки, для языка к-рых характерны южнорусизмы, просторечные выражения, дают важный материал для решения вопроса о попытках «малорусского перевода» «И.». В наст. время эти списки можно датировать не позднее 1-й пол. XVI в., они подтверждают мнение В. Н. Перетца о неслучайности языковых изменений в сборнике (*Перетц В. Н. Исслед. и мат-лы по истории старинной укр. лит-ры XVI–XVIII вв. Л., 1929. [Т.] 3. С. 1–19. (СБОРЯС; Т. 1. Вып. 3)*).

В XVI–XVII вв. основная редакция «И.» получила наибольшее распространение: помимо перечисленных вариантов были созданы десятки переработок сборника в соответствии с индивидуальными интересами писцов или заказчиков. Основная редакция «И.» была включена в Успенский список Великих Четых Минеи (под 31 июля). Главы основной редакции вошли в крупные четьи сборники, напр. ГИМ. Увар. № 77, 78, 1500 г.; РГБ. Унд. № 542, 543, XVI в.; отдельные ее статьи использовались при составлении «Домостроя». Основная редакция «И.» была популярна в России по XVIII в. включительно: судя по маргиналиям,

списки сборника читались во всех социальных слоях на всей территории гос-ва. Лит. история основной редакции «И.» завершилась на рубеже XVIII и XIX вв. вслед за секуляризацией домашнего чтения в России и возникновением новой рус. лит-ры. Небольшие поучения в старообрядческих сборниках XIX–XX вв., озаглавленные «Измарагд», к древнерус. «И.», как правило, не имеют отношения.

Б. М. Пудалов

Десять списков «И.» XVI в. содержат 3-ю редакцию сборника, возникшую в Юго-Зап. Руси. Устойчивая часть данной редакции, насчитывающая 526 статей, наилучшим образом отразилась, по-видимому, в виленском списке 1-й четв. XVI в. БАН Литвы. Ф. 19. № 240 (описание: *Добрянский Ф. Н.* Описание рукописей Виленской публ. б-ки, церковнослав. и русских. Вильна, 1882. С. 341–386), где есть, однако, небольшие утраты листов. Совр. датировка виленского списка (ранее рукопись относилась к 1595) позволяет предположительно связать создание юго-западной редакции «И.» с деятельностью Киевского митр. *Иосифа (Солтана; 1509–1521)*, явившегося инициатором ряда обобщающих начинаний в сфере церковно-учительной лит-ры (см.: *Мошкова Л. В.* Кормчие особого состава // Каталог слав.-рус. рукописных книг XVI в. М., 2005. Вып. 1. Прил. С. 454–455). Виленский список состоит из 7 разделов, каждый из которых имеет свой счет глав: 98 глав, написанных именем свт. Иоанна Златоуста; 22 главы, написанные именем свт. Василия Великого; 13 глав, написанных именем прп. Ефрема Сирина; 7 глав, написанных именем свт. Афанасия Александрийского; 6 глав, написанных именем свт. Кирилла Александрийского; 19 глав «святых отец и святых апостол»; 361 глава написана именами прп. Анастасия Синаита и др. отцов Церкви, но есть и анонимные. Последний раздел в списках данной редакции РГБ. Егор. № 63 и № 1818; РНБ. ОСПК. Г.1.228 значительно сокращен, а в списках РГБ. Егор. № 912; НБ НАНУ. № 492П/1651 исключен.

В юго-зап. редакцию «И.» вошла основная редакция, перегруппированные статьи которой подверглись переработке. Одним из основных источников дополнений юго-зап. редакции (главы 41–318 7-го счета)

стали учительная и отчасти житийная части особой редакции Пролога, представленной рядом списков украинско-белорус. происхождения 2-й пол. XV — XVI вв. (напр., НБ НАНУ. Собр. Софийского собора. № 273с/131; Собр. Михайло-Златоверхого мон-ря, № 529п/1643. Л. 97–270; РГАДА. Ф. 181. № 710). Тексты, в т. ч. ряд редких исторических статей, характерных для данной редакции Пролога, — «Повесть о царе-казарине и царице его» (10 сент.), «Чудо архангела Михаила, како избави Колий град от агария» (8 нояб.), краткая редакция «Чуда о кресте и болгарине» и «Чудо о жене» из болгаро-визант. сказания инока Христодула о чудесах вмч. Георгия (26 нояб.) (ср.: Каталог слав.-рус. рукописных книг XV в., хранящихся в РГАДА. М., 2000. С. 181–182. № 66; *Добрянский*. Описание рукописей Виленской публ. б-ки. 1882. С. 360, 363–364), — включены в «И.», как правило, в порядке их следования в Прологе, но без дат в заголовках. В состав данной редакции «И.» также вошли список книг истинных и ложных, апокрифические «12 патриархов завещания». В списках РГБ. Егор. № 63 и № 1818 этой редакции помещен неканонический указатель псалмов, читающихся в разных обстоятельствах (издан: *Турилов А. А.* Библейские книги в нар. культуре вост. славян: К истории Псалтыри как гадательной и магической книги // *Jews and Slavs*. 1994. Vol. 2. P. 82–83, 85–86).

К XVII в. 3-я редакция «И.» исчезла из рукописной традиции, что стало следствием кризиса церковной жизни на юго-западнорусских землях. Очевидна периферийность данной редакции в лит. истории «И.»: тексты статей не редактировались, списки ограничены территориально и хронологически.

В 1-й трети XVI в. значительное число поучений из «И.» (преимущественно составляющих основную редакцию сборника) было включено в учительную часть особой расширенной редакции Пролога, представленной западнорус. списками (БАН Литвы. Ф. 19. № 95 (сентябрь–февраль), 1512 г., Новогрудок или Вильно; № 99 (март–август), 1-я четв. XVI в.), и в созданную на ее основе (путем слияния со стишным Прологом) лужскую редакцию Пролога (Там же. № 96–98, 101 — комплект, переписанный в 1530 в Лужке). В сентябрьско-ноябрьскую четверть этих

разновидностей Пролога, по подсчетам М. В. Чистяковой, было включено 14 статей «И.» (*Чистякова М. В.* Текстология вильнюсских рукописных Прологов: сентябрь–ноябрь, Вильнюс, 2009. С. 255–258), в мартовско-майскую — не менее 50 статей. Вопрос о редакции И., использованной в данных западнорусских разновидностях Пролога, нуждается в дополнительном исследовании (*Чистякова* допускает использование юго-зап. редакции). В мартовском полугодии Пролога (где число статей из «И.» наибольшее) заимствованные тексты располагаются почти без исключения в порядке их следования в основной редакции.

Б. М. Пудалов, А. А. Турилов

Изд. отд. статей: *Петухов Е. В.* Срапион Владимирский, рус. проповедник XIII в. СПб., 1888. (ЗИФФ; 17); *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. М., 1913. (ЗМИАИ; 18); *Климент Охридский*. Собрания съчинения. София, 1970. Т. 1.

Лит.: *Лукьянов П.* Отчет о занятиях в столичных библиотеках // Протоколы заседаний Совета имп. Харьковского ун-та и приложения к ним. X., 1867. Прил. № 6. С. 557–595; № 7. С. 628–643; *Некрасов И. С.* Опыт историко-лит. исслед. о происхождении древнерус. Домостроя. М., 1873. С. 107–116, 121–123; *Петров Н. И.* О происхождении и составе славяно-рус. печатного Пролога: Иноземные источники. К., 1875. С. 297–300; *Филарет (Гумилевский)*. Обзор. 1884. Кн. 1. С. 76–82; *Архангельский А. С.* Творения отцов Церкви в древнерус. письменности. Каз., 1889. Вып. 1/2. С. 46–27, 61–74; 1890. Вып. 3. С. 88–116; Вып. 4. *Карнеев А.* Вероятный источник «Слова о среде и пятке» // ЖМНП. 1891. Сент. С. 160–175; *Яковлев В. А.* Опыт исследования «Измарагда»: К лит. истории древнерус. сборников. Од., 1893. (ЗИНУ; 60) (реп.: *Соболевский А. И.* // ЖМНП. 1894. Янв. Отд. 2. С. 233–238; *Jagic V.* «Ismaragd» ein altrussisches Literaturdenkmal // ASPH. 1894. Bd. 16. S. 240–242; *Сумцов Н. Ф.* // Зап. имп. Харьковского ун-та. 1894. Кн. 1. [Отд.] Критика и библиогр. С. 1–12); *Владимиров П. В.* Из истории древнерус. письменности: Переводные творения отцов Церкви, вопросы и ответ, Измарагды // ЧИОНЛ. 1895. Кн. 9. Отд. 4. С. 28–44; *Извергин В.* Мат-лы для лит. истории древнерус. сборников. СПб., 1905. С. 16–78. (СБОРЯС; Т. 81. № 1); История рус. лит-ры. М.; Л., 1946. Т. 2. Ч. 1. С. 155–162; *Адрианова-Перетц В. П.* К вопросу об изображении «внутреннего человека» в рус. лит-ре XI–XIV вв. // Вопросы изучения рус. лит-ры XI–XX вв. М.; Л., 1958. С. 15–24; *она же.* Человек в учительной литературе Др. Руси // ТОДРЛ. 1972. Т. 27. С. 3–68; *она же.* К вопросу о круге чтения древнерус. писателя // Там же. 1974. Т. 28. С. 3–29; *Fedorov G. P.* The Russian Religious Camb. (Mass.), 1966. Vol. 2. P. 37–112 (то же: *Федотов Г. П.* Собр. соч. М., 2004. Т. 11. С. 43–107); *Творогов О. В.* «Измарагд» особого состава из собрания Удольского // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 151–154; *он же.* Измарагд // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 397–401 [Библиогр.]; *Пудалов Б. М.* Версия о нижегородском происхождении сборника

И. также совершался в гробнице прп. Саввы (см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 222–223, во втором случае И. обозначены как *προλειτούργια*). Как сокращенное описание И. можно толковать рассказ о причащении прп. Марии Египетской в пустыне из Жития преподобной, согласно к-рому до причащения прп. Зосима прочитал Символ веры и «Отче наш», а после прп. Мария прочла «Ныне отпускаеши».

Древнейший сохранившийся полный текст чина И. содержится в палестинском Часослове Sinait. gr. 863, VIII в. (см.: *Дмитриевский*. 1889; *Matteos*. 1964), где этот чин назван *εις την μετάληψιν* (на причащение). Он состоит из следующих частей: исповедание благоразумного разбойника (Лк 23. 42b) и заповеди блаженств (Мф 5. 3–12; исповедание, очевидно, служило припевом к заповедям; см. ст. *Блаженны*); тропарь с троичным славословием (нач.: *Χορὸς ὁ ἐπουράνιος — Ликъ небный*); Символ веры; «Отче наш»; «Господи, помилуй» трижды; песнопение *Εἰς ἄγιος* («*Единъ сѣъ*»); 3 перефразированных строки из Пс 33 с припевом «Аллилуия», выполняющие роль причастного стиха; благодарственные молитвы по причащении.

В VIII–IX вв. чин И., как и палестинский Часослов в целом, был принят в качестве основы для совершения служб суточного круга в мон-рях К-польского Патриархата, а с течением времени — и повсеместно в правосл. Церкви. Однако практическая нужда в этом чине отпала как в связи с распространением киновиальных мон-рей, где монахи посещали церковную службу ежедневно, так и в связи с почти полным прекращением практики келейного самопричащения (тем не менее основу чина самопричащения, иногда встречающихся, образуют именно песнопения И. — см.: *Диаковский*. 1913. С. 295). Поэтому И. либо начали включать в состав к-польских чинов литургий святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого, где И. образовали начальную (Пс 102 и 145, блаженны — т. н. изобразительные антифоны (Типикон обозначает их просто как «изобразительны»); эти тексты в значительной мере вытеснили собственно к-польские антифоны литургии, см. ст. *Вседневные антифоны*), а также заключительную (Пс 33 после заамвонной молитвы и совершаемое в этот момент

раздаяние *антидора* — ср. с самопричащением во время того же псалма) части чина литургии; либо стали совершать в качестве отдельной службы в конце 6-го или 9-го часа. В этом отношении в разных редакциях Студийского и Иерусалимского уставов наблюдаются несколько различающиеся практики, причем отдельное совершение И. далеко не всегда означало отказ от пения «изобразительных антифонов» на литургии того же дня.

Название «И.» (Τοπικὰ τῆς ἀγιωτάτης καθολικῆς ἐκκλησίας) в древнейших визант. Псалтирях X–XI вв. стоит также перед собранием песнопений литургии — «*Единородный Сыне*», херувимская песнь, Символ веры, «Ныне силы» на литургии Преждеосвященных Даров, молитвы после причащения и др. молитвы и песнопения, связанные с литургией (*Диаковский*. 1913. С. 278–279; *Papoulou G. R. Toward a History of Byzantine Psalters*: Diss. Chicago, 2004. Vol. 2. P. 400. Append. C1).

И. в Студийском уставе. В различных редакциях Студийского устава И. как самостоятельное последование полагается исполнять после литургии и 9-го часа — об этом говорится и в к-польском *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (*Пентковский*. Типикон. С. 276), и в зап. (афоно-южноитал.) версиях Студийского устава (напр., в *Мессинском Типиконе* 1131 г.; см.: *Arranz*. Турисон. P. 6). Эта же студийская практика засвидетельствована и в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., следующем традиции малоазийских монастырей, однако здесь указано петь И. в келлиях (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 603). После 9-го часа И. совершались и в тех случаях, когда не было литургии (только в этом случае Евергетидский Типикон предписывает петь их в храме). Когда И. совершаются в храме, они начинаются с заповедей блаженств (*Пентковский*. Типикон. С. 237, 240, 249, 251, 276; *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 514; *Arranz*. Турисон. P. 80, 96, 192).

В нек-рых случаях И. исполнялись перед литургией: согласно Студийско-Алексиевскому Типикону, такой порядок соблюдался в день Пасхи (*Пентковский*. Типикон. С. 257). Пение И. перед литургией в день Пасхи упоминается в серб. Служебнике 2-й пол. XIV в. РНБ. Погод. 37 (см.: *Диаковский*. 1913. С. 271) и в послании митр. Московского свт.

Киприана к игум. Афанасию, 1390–1405 гг. (РИБ. Т. 6. Стб. 253).

В Часословах, связанных с богослужением по Студийскому уставу (см.: *Слива Е. Э.* Часословы студийской традиции в слав. списках XIII–XV вв. // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 91–106), И. включены в общее последование «обедницы», куда входят также часы 3-й, 6-й и 9-й; от 9-го часа И. не отделяются. Последование И. здесь состоит из Пс 102 и 145, тропаря «Единородный Сыне» (после «Слава, и ныне»), заповедей блаженств (здесь могут петься тропари на блаженных из Октоиха и др. книг, после них — могут читаться Апостол и Евангелие; в нек-рых рукописях тропари и чтения помещаются прямо в И.), далее последование сходно с чином, помещенным в Часослове Sinait. gr. 863: тропарь «Лик небесный», Пс 33. 6, вариант того же тропаря: «Собор святых ангел и архангел», Символ веры, «Отче наш», молитва «Господи Боже наш, Иже преславную Матерь Свою» (присутствует не во всех Часословах), «Господи, помилуй» 12, 30 или 50 раз, «Един свят», троекратное «Буди имя Господне» и Пс 33, после к-рого «Честнейшую херувим» и отпуст. Пс 102 и 145 предваряются указаниями на припевы («отпелы») «Благословен еси, Господи» и «Славлю Отца и Сына и Святаго Духа» (для Пс 102 и 145 соответственно; см. также: *Kanter A. A.* Об исполнении псалмов 102 и 145, «блаженн» и тропарей на «блаженных» в чине литургии // Гимнология. М., 2000. Вып. 1. Кн. 1. С. 199–200). После Пс 102 и тропаря «Единородный Сыне» может быть указано пение «Господи, помилуй» трижды и «Слава, и ныне» (вместо малой ектении). Припевы к псалмам и указание на ектению, вероятно, означает, что начальная часть И. в Часословах излагается применительно к использованию ее на литургии. В полном виде последование И. по Часослову исполнялось в келейной практике, в церкви же, как показывают данные студийских Типиконов, И. начинались с заповедей блаженств. Подобное разделение подтверждается указанием Студийско-Алексиевского Типикона на Пасху (см.: *Пентковский*. Типикон. С. 257), где различаются келейное и церковное совершение И. (в этом случае И. предшествуют литургии).

Чинопоследование И. в разных редакциях Студийского устава имеет



некоторые различия. Так, согласно слав. Часословам студийской традиции и Студийско-Алексиевскому Типикону, последование И. не имеет изменяемых песнопений, кроме тропарей на блаженных и чтений из Свящ. Писания. Согласно Мессинскому Типикону, после «Отче наш» читается отпустительный тропарь, в конце И. исполняется не только Пс 33, но и 144 (*Arranz*. Турисон. Р. XLI, 96, 444; см. также эфиоп. перевод палестинского Часослова, где последование И. обозначено как «служба 7-го часа» — *Тураев*. 1904). В Студийско-Алексиевском Типиконе как особенность совершения И. в рамках церковного богослужения отмечена возможность возглашения ектении в конце последования с прибавлением заключительных возгласов диакона и священника (*Пентковский*. Типикон. С. 251).

И. в Иерусалимском уставе. В греч. Часословах XII в. (напр., греч. Часослов XII в. *Lesb. Leim.* 295. Fol. 158–161; сир. перевод греч. Часослова XII в. — *Black*. 1954. Р. 81–82) в последование И. впервые включается молитва «Ослаби, остави...», характерная и для более поздних Часословов, составленных в соответствии с Иерусалимским уставом. В этих памятниках еще сохраняется стих «Един свят...», а после «Отче наш» нет тропарей или кондаков. Каким-либо песнопением после «Отче наш» на И. не упомянуты и в древнейших иерусалимских Типиконах (см.: *Los-sky*. Турисон. Р. 248). В сир. Часослове XII в. указано чтение тропарей после Пс 33; возможно, это один из ранних вариантов добавления тропарей в последование И.

Но не позже чем к XIV в. последование И. получило вид, практически идентичный сохраняющемуся до наст. времени: Пс 102; «Слава» и Пс 145; «И ныне» и «Единородный Сыне»; блаженны с припевом или с тропарями; тропарь **Ликъ нбный**; стих Пс 33.6 и тот же тропарь, «Слава» — тропарь **Соборъ стѣхъ аггелъ**; «И ныне» — Символ веры; молитва **Вслави, встави**; «Отче наш»; кондаки (устав кондаков сходен с уставом тропарей и кондаков по малом входе на литургии: кондаки дня седмицы, храма, святого, **Во стѣми оупокѣи**; богородичен **Предстательство хртїанъ**); «Господи, помилуй» 12 раз; молитва **Всесѣла трѣ** (заключительная строка молитвы тождественна литургийной аккламации **Единъ стѣ**); **Бѣди**

йма гдѣне; трижды и Пс 33; «Достойно есть» и отпуст.

В различных рукописях и печатных изданиях Часословов и Псалтирей с воследованием можно заметить лишь небольшие расхождения в последовании И. Служба помещается иногда после 6-го часа (или после междочасия 6-го часа), иногда же — после 9-го часа, это характерно и для слав., и для греч. списков (см., напр., И. по 6-м часу в РГБ. Троиц. 310, по 9-м часу в Троиц. 16, 17 и проч.; см. также греч. Часословы XV в. из 6-ки К-польского Патриархата: *Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Œcuménique*. Turnhout, 2008. Т. 1. Р. 344, 353; И. после междочасия 6-го часа в сир. Часослове XI в. — *Black*. 1954. Р. 81). И. может предваряться особым заглавием «обедница» (ср.: в Часослове. Краков, в 1492: «Начало типиком, еже есть обедница») или же присоединяется к 9-му часу без к.-л. рубрики, что, видимо, является пережитком структуры студийских Часословов.

В нек-рых списках и изданиях Часослова сохраняется припев к Пс 102 «Благословен еси, Господи», в греч. же изданиях помещается 1-й стих Пс 102 с этим припевом, затем излагается весь псалом с начала, эта форма изложения становится нормой и в рус. изданиях после патриарха Никона. Перед тропарем «Единородный Сыне» может стоять «И ныне» («Слава» перед Пс 145) или же вместе «Слава, и ныне».

Устав кондаков после «Отче наш» различается. Так, в рукописи РГБ. Троиц. 16 указан только кондак храма (Успения), в других списках указывается кондак дня, «Слава» — **Во стѣми оупокѣи**; «И ныне» — **Предстательство**; в иных добавляются указания о кондаке храма и Минеи (Краков, 1491), серб. Типикон 1319 г. (*Миркович*. Типикон. С. 1336) указывает кондак храма, «Славу» и далее, как везде. В рукописи РГБ. Троиц. 17 богородичен **Предстательство**: назначается только в среду и пятницу, в др. же будние дни (понедельник, вторник и четверг) — богородичен **Молѣніе теплѣе**. В рукописях РГБ. Троиц. 309 и некоторых др. назначается тропарь **Бже отѣцъ нашихъ**; затем «Слава» — **Во стѣми оупокѣи**; и богородичен **Предстательство**.

В нек-рых изданиях, основанных на сербских рукописях Часословов и Псалтирей (Часослов. Вильно, ок.

1522. Псалтырь с воследованием: Венеция, 1520, 1546, Милешев, 1544, Цетинье, 1495), а также в ряде греч. изданий (см., напр., Часослов. Венеция. 1832) в чине опущена молитва **Всесѣла трѣ**; что ослабляет историческую связь И. с литургией (в поздних греческих изданиях кон. XIX в. молитва присутствует). Напротив, в московских изданиях Часослова XVII в. к чину добавляется тропарь литургии **Да исполняется оустѣ наша**; и заменявшая его в дониконовской рус. практике на литургии Преждеосвященных Даров молитва **Благодаримъ тѣ хрѣе бже наша**; (см. изд. 1632 г. и др.; в более ранних изданиях (М., 1565; Заблудово, 1570) этой молитвы нет).

Перед Пс 33 может произноситься «Слава, и ныне», что фиксируется не во всех списках и изданиях с И. Последовательность возгласов при отпусте может сильно различаться в разных рукописях, от самых простых вариантов («Слава, и ныне», «Господи, помилуй» дважды, «Господи, благослови» и отпуст — напр., в ркн. РГБ. Троиц. 314) до более сложных (с возгласом священника «Боже, ущедри» и следующим после этого отпустом, что характерно для большинства рукописей XV–XVI вв.).

В греч. Типиконах и Триодях, начиная с печатных изданий XVI в. и вплоть до современных, приводится указание (вряд ли оправданное с т. зр. истории и содержания чина) о чтении молитвы часов **О ѣн παντї κωρѣ**: (**Иже на всѣкое время**); на И., совершаемых в будние дни Великого поста.

Согласно греч. и южнослав. редакциям Иерусалимского устава, если в церковной службе И. присутствуют, чин может начинаться с Пс 102 и 145 — см. указание под 24 дек. в царских часах в слав. Часослове 1491 г. (Краков), греч. венецианских Типиконах 1545 г., 1577 г. и др.; изредка подобные указания встречаются и в дониконовских рус. Минеях (напр., в ркн. РГБ. Троиц. 508. XVI в., говорится о чтении Пс 102 и 145 в составе И. на царских часах). Но в рус. «Оке церковном» (так в период с нач. XV в. и до сер. XVII в. назывались рус. редакции Иерусалимского устава) начало И. с Пс 102 и 145 полностью исключается, и во всех случаях (в Великий пост и др. посты, в конце царских часов перед Рождеством Христовым, Богоявлением и в Великую пятницу) И. начинаются





с блаженн — вероятно, это можно объяснить сохранением студийской практики. В рус. печатных изданиях XVII в. наблюдается постепенное проникновение более поздней греч. практики, что видно из рубрик царских часов и др. мест богослужебных книг. Так, Пс 102 и 145 на И. 24 дек. указываются уже в московских изданиях Устава 1641 г. и декабрьской Минеи 1645 г. (но в январской Минеи 1644 г. И. 5 янв. начинаются с блаженн). В Уставе 1641 г. появляется указание об исполнении И. с Пс 102 и 145 в случае отмены литургии Преждеосвященных Даров (Маркова глава о службе 24 февр. в будний день Великого поста). В аллилуйные дни Рождественского поста указание на Пс 102 и 145 в начале И. появляется лишь в послениконовском Типиконе 1682 г. Однако в будние дни Великого поста и в греч., и в рус. традициях доньше сохраняется практика начинать И. с блаженн (согласно греч. практике, Пс 102 и 145 начинают И. только вне поста, а в Рождественский и Петров пост И. начинаются с блаженн, как и в Великий,— см.: *Рήγας Γ. Τολκόν. Θεσσαλονίκη*, 1994. Σ. 113, 249).

В первый день Пасхи и на Светлой седмице последование И. имеет особый порядок: почти все его части заменяются пасхальными песнопениями. Известны 2 чина пасхальных И. 1-й излагается в рукописях рус. «Ока церковного» XV–XVI вв., 2-й впервые фиксируется в первопечатном «Оке церковном» 1610 г. 1-й чин говорит, что в случае, если на Пасху почему-либо нет литургии, после 6-го часа при пении троекратного «Господи, помилуй» братия входит из притвора в церковь, затем читаются Апостол и Евангелие, поются тропарь Пасхи «и прочее единою»; по-видимому, предполагается исполнение пасхального часа. 2-й чин входит в рус. печатные издания XVII в. и позже, вплоть до современных; согласно этому чину, в начале И. поется тропарь Пасхи трижды, затем **Воскресение хр҃тово видевше**., ипакои, «Слава» — кондак Пасхи, «И ныне» — «Единородный Сыне», после «Отче наш» поются тропари пасхальных часов **Вышнѣгѡ Осѣненое**., молитва **Всестѣа трѣце** не читается, только возглашается **Единъ сѣъ**:(ср. со студийскими Часословами), вместо **Бди йма гдне**: поется тропарь Пасхи, Пс 33 исполняется до середины (как на венощном бдении).

Соотношение И. и литургии. Т. о., совершение И. в Иерусалимском уставе приходится на те дни, когда литургии нет (как в нек-рые будние дни Великого поста и др.) или когда она случится после вечерни, т. е. в дни особого поста. В дни, когда пост не положен и когда литургия совершается после 6-го часа, И. в практике XV–XVII вв. не совершались. На это указывают уставные рубрики Часословов и Псалтирей с воследованием этого времени, напр., согласно рукописям РГБ. Троиц. 17 и 342, псалмы И. поются на литургии, а полное последование И. может совершаться или вместо литургии, или после 9-го часа в постные дни, или же на келейной молитве. 9-й час в непостные дни в этот период в практике Русской Церкви совершался или перед вечерней, или сразу же после литургии (см. Обиходник Сийского монастыря — ГИМ. Син. 814. Л. 334 об., 360, в будние дни Рождественского поста — л. 31 об.; Обиходник Кириллова Белозерского мон-ря: *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. СПб., 2006. Т. 2. С. 340). Аналогичная практика сохраняется в правосл. Церкви до наст. времени — как у греков (см.: *Рήγας Γ. Τολκόν. Σ. 113*), так и у славян.

В Часословах, изданных в Москве в 1652 и 1653 гг., в последование И. вставляются рубрики об исполнении тех или иных песнопений И. на литургии. В этих же изданиях приведены указания о разделении «Достойно есть» на 2 части возгласом священника **Престѣа вѣце, спасѣ насѣ** (этот обычай удерживается как в старообрядческой, так и в новообрядческой практиках: см.: *Розанов. Устав. 1998. С. 438; Арсеній (Швецов), еп. Уральский. Устав. М.; СПб., 2001^р. Л. 98 об.*). После исправления книг в сер. XVII в. рубрики о песнопениях на литургии были большей частью удалены из последования, но в него была заново включена песнь **Да исполнатса уста нѣша**: (отсутствующая в изданиях 1652 и 1653 гг.).

С XVII в. в чине И. нередко начинают опускать те или иные песнопения, к-рые прозвучат на Божественной литургии, если после И. следуют вечерня и литургия. До кон. XVII в. в первую очередь это коснулось исполнения Пс 33; в Типиконе 1695 г. и в следующем за ним издании Минеи 1705 г. в последовании царских часов указано, что Сим-

вол веры опускается, если И. предшествуют литургии (см. то же в Обиходнике Кириллова Белозерского монастыря — *Никольский*. Кирилло-Белозерский мон-рь. С. 312).

В XIX в. в старообрядческих и единоверческих книгах фиксируется совершение И. сразу после 9-го часа перед литургией (*Арсеній (Швецов), еп. Уральский. Устав. Л. 110 об.— 111 об.*). Эта практика вызвала появление уставных рубрик в нек-рых единоверческих переизданиях Часовников XIX в. Части И., вычитываемые перед литургией (исполняются только те песнопения, к-рые не будут спеты на литургии), обозначаются рубрикой на полях: «По часе девятом» (см., напр., Часовник. М., 1864, Л. 37–38).

Особенности уставной регламентации. Одной из новых черт послениконовских рус. Часословов (как и греч. печатных Орологиев) стало включение в ряд кондаков на И. после «Отче наш» кондака праздника Преображения Господня. Появление этого кондака в рядовом чине И. одни толкователи Устава объясняют тем, что во время Преображения Господь беседовал с Моисеем и Илией о Своих крестных страданиях (см.: *Никольский. Устав. С. 354*); др. связывают с тем, что издание, ставшее основой последующих, опиралось в свою очередь на некий Часослов из церкви или мон-ря, посвященных Преображению Господню. Ни общепринятый в РПЦ Типикон, ни укр. издания Часословов и др. книг (см., напр.: Часослов. К., 1711; Правило к Божественному причащению. К., 1863) не указывают чтения на И. кондака Преображения. Исследователи богослужебного Устава по-разному подходят к этому вопросу, одни следуют только указаниям Типикона и поэтому не упоминают кондак Преображения (*Розанов. Устав. 1998. С. 269–273; 437–443; Неополитанский А., прот.* Церковный устав в таблицах. М., 1894, 1992^р. С. 58; *Рήγας. Τολκόν. Σ. 113, 249, 761*), др. же учитывают указания Часослова (*Никольский. Устав. С. 354; Николаjevич В., прот.* Велики Типик. Београд, 1984. С. 29).

Еще одно расхождение между Часословом и Типиконом касается количества повторов «Господи, помилуй» после кондаков (кроме будних дней Великого поста, когда положено 40-кратное «Господи, помилуй»): Часослов указывает 12 раз, Типикон —





40 раз и лишь в последовании Великой субботы — 12 раз (см. также: *Розанов. Устав. 1998. С. 442–443*); 12-кратное произнесение «Господи, помилуй» указывается также в греч. печатных Минеях на царские часы 24 дек. и 5 янв.

В греч. пособиях по Уставу отмечен обычай оканчивать И. исполнением не только Пс 33, но и Пс 144 (*Ῥήγας. Τυπικόν. Σ. 113, 249*; ср. с практикой, зафиксированной в Мессинском Типиконе), не соответствующий указаниям Часослова.

Лит.: *Дмитриевский А. А.* Что такое καὶὼν τῆς ψαλμοδίας, так нередко упоминаемый в жизнеописании прп. Саввы Освященного? // *РусСП. 1889. № 38. С. 69–73*; *Тураев Б. А.* Греческий Часослов в эфиопской транскрипции // *ВВ. 1904. Т. 11. С. 385–389*; *Диаковский Е. П.* Последование часов и изобразительных. К., 1913. С. 269–300; *Black M., ed.* A Christian Palestinian Syriac Horologion. Camb., 1954; *Mateos J.* Un horologion inédit de St. Sabas: Le Codex sinaïtique grec 863 (IX^e siècle) // *Mélanges E. Tisserant. Vat., 1964. Vol. 3. P. 47–77.* (ST, 233).

А. А. Лукашевич

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫЕ АНТИФОНЫ, термин, употребляемый в лит-ре XIX–XX вв., посвященной толкованию богослужебного устава, для обозначения Пс 102, 45 и *блаженн* (Мф 5. 3–12), исполняемых в начале полной литургии (свт. Иоанна Златоуста и свт. Василия Великого) вместо *антифонов* (вседневных или праздничных). В богослужебных книгах термин «И. а.» не употребляется, псалмы и блаженны в начале литургии называются «изобразительная», что противопоставляется «антифонам» (ср. в Служебнике: «*Пѣваемъ же третїемъ антифѳнѳ ѿ пѣвецѳвъ, или блженнамъ...*»).

Происхождение. Первоначально И. а. входили в последование *изобразительных* — древний палестинский чин келейного самопричащения запасными Св. Дарами. И. а. становятся начальной частью визант. чина литургии в результате студийского синтеза VIII–IX вв., в ходе которого произошло объединение элементов палестинской и визант. богослужебных традиций. Суточные службы палестинского Часослова заменили собой службы визант. «песенного последования». Поскольку келлиотский чин самопричащения (т. е. «изобразительны») из палестинского Часослова в практике киновиального к-польского монашества не был востребован, он был включен в чин Божественной литургии. Так в визант. богослужении в начале литур-

гии наряду с использованием традиц. к-польских антифонов (см. ст. *Вседневные антифоны, Праздничные антифоны*) стали употребляться И. а. Тогда же произошло оформление заключительной части чина литургии.

В разных редакциях Студийского и Иерусалимского уставов И. а. являются элементами как будничного, так и праздничного богослужения: в *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., предполагающем вседневное использование И. а., византийские повседневные антифоны **Благо есть** (из Пс 91, 92, 94) могут выступать в роли праздничных, напр. в неделю *Антитасхи*. В южно-италийских редакциях Студийского устава И. а. используются в будние дни, а антифоны из Пс 91, 92, 94 — в воскресные. Иерусалимский устав предполагает ежедневное употребление И. а., однако в богослужебной практике Православных Церквей, использующих Иерусалимский устав, повседневные антифоны (Пс 91, 92, 94) получили значительное распространение — в совр. греч. практике (после 1838 г.) повседневные антифоны употребляют практически каждый день (*Василий (Кривошеин), архиеп.* Некоторые богослужебные особенности у греков и русских и их значение // *ВРЗЕПЭ. 1975. № 89/90. С. 71–88*), в Русской Церкви до раскола сер. XVII в. И. а. употреблялись в монастырях, а повседневные антифоны — в приходских и соборных храмах: о существовании подобной практики упоминают рукописи XVI–XVII в., включая певческие Обиходы.

Современная практика. В совр. Типиконе Русской Церкви распределение И. а. и повседневных антифонов регулируется главой 21-й «*Ѡ еже когда глаголются изобразительныя, и когда антифѳны*», впервые помещенной в московском издании 1682 г. Данная глава предполагает исполнение И. а. в воскресные и праздничные дни (кроме тех праздников, когда положено пение праздничных антифонов), в остальные дни — повседневные антифоны. То же предполагает и Служебник в описании 3-го антифона: «*Пѣваемъ же третїемъ антифѳнѳ ѿ пѣвецѳвъ, или блженнамъ, аще есть недѣла*». В проч. главах Типикона и гимнографических богослужебных книгах предполагается ежедневное использование И. а. (см. главы 12–13 о субботнем богослужении, уставную главу Октоиха о будничном богослужении, указания о литургии

2 сент.). С др. стороны, изложение повседневных антифонов в приложении к богослужебному Апостолу предполагает их употребление даже в воскресные дни. Противоречия в указаниях богослужебных книг объясняются тем, что они излагают различные литургические традиции: 2-я гл. Типикона — палестинскую, Апостол — к-польскую, для их примирения, во-видимому, и была создана 21-я гл. Типикона. Разногласия между книгами зачастую приводят к туманному изложению вопроса об антифонах в лит-ре, посвященной изъяснению Устава богослужения (см.: *Розанов. Устав. С. 252*; *Никольский. Устав. С. 374–375*). В частности, недоумение вызывает вопрос о пении И. а. или повседневных антифонов в субботу, если нет праздника: дореволюционные авторы назначают в субботу повседневные антифоны, что соответствует 21-й гл. Типикона (*Свирилин А., прот.* Церковный устав. М., 1910. С. 66; *Неаполитанский А., прот.* Церковный устав в таблицах. С. 15; см. также: *НКС. 1992. Т. 1. С. 61, 63*); но указания на И. а. в субботних главах Типикона (12–13) сформировало мнение о том, что И. а. являются отличительным признаком субботнего богослужения (*Красовицкая М. С.* Литургика. М., 2008. С. 133; *Ванюков С., свящ.* О субботнем богослужении в период пения Октоиха // *Богослужебные указания на 2009 г. М., 2008. С. 821*).

В приходской богослужебной практике И. а. нередко вытесняют повседневные антифоны; данная практика получает распространение в Русской Церкви уже в XVIII в. Есть свидетельства о том, что в XIX в. на ранней литургии (к-рая воспринималась как менее праздничная по сравнению с поздней) могли исполняться повседневные антифоны, а на поздней — И. а. (см., напр.: *Обиход одногласный церк.-богослужебного пения по паневу Валаамского монастыря / Валаамский мон-рь. СПб., 1912. С. 231–232*; *Обиход нотного пения по древнему росневу, употребляемому в 1-классном ставропигиальном Соловецком мон-ре / Соловецкий мон-рь. М., 1912. С. 86*).

В богослужебной практике XVIII–XIX вв. старообрядцев, принимающих священство, также происходит переход к ежедневному употреблению И. а., как и в Русской Православной Церкви. Пс 102 и 145 читались (см.: *Арсений (Швецов), еп. Уральский.*



Устав. М., 2001^р. Л. 112 об.), вполн, уже в XX в., в нек-рых общинах стали исполняться на глас. При этом вседневные антифоны играют роль «полупраздничных» — они исполняются вместо И. а. в Богородичные и престольные праздники, не имеющие своих праздничных антифонов. Совр. греч. практика в отношении использования И. а. не является однородной (Печатнов В. В. Божественная литургия в России и Греции. М., 2008. С. 101–113).

А. А. Лукашевич

Певческая традиция. В древнерус. традиции И. а. не нотировались, вероятнее всего, вплоть до кон. XVII в. Первые 2 антифона, возможно, произносились читком. Во многих дореформенных рукописях XVII в. встречаются указания на чтение И. а.: «псаломщик говорит» (РГБ. Ф. 354. № 144. Л. 352, 1648–1652 гг.). Можно предположить, что И. а. могли также исполняться простым напевом (силлабического стиля). По рукописи кон. XVII в. (ГИМ. Син. певч. № 152. Л. 160–165) известен монодийный распев 102-го и 145-го псалмов, записанный казанской нотацией, с ремаркой «путь против демества».

С XVIII в. использовались 102-й и 145-й псалмы киевского распева (РНБ. Q. I. 537. Л. 72–93, 1-я четв. XVIII в.) и сокращенного греческого распева 1-го гласа (М., 1772. Л. 132–138).

В старообрядческих общинах поповского согласия сложилась традиция исполнять 102-й и 145-й псалмы на напев самогласна или подобна гласа недели (1-й глас — «Небесным чином», 2-й глас — «Егда от древа», 4-й глас — «Иже званый свыше быв», 5-й глас — «Радуися, Живоносный Крест», 6-й глас — «Тридневен»). В некоторых общинах первые 2 антифона независимо от рядового гласа поют на 7-й глас, вероятнее всего по причине неграмотности. В общинах южных областей России, в Молдавии, Румынии И. а. обычно читаются.

Стихи 3-го антифона до XVIII в. не фиксировались в певч. книгах. В одной из рукописей нач. XVIII в. обнаружены нотированные запевы с ремаркой «ино и вси блаженны пои в той же голос», «вси запевы пой с тех последи помяни нас» (РНБ. Ф. 536. Q. 650. Обиход. Л. 75 об.; Захарыина. С. 106). О способе исполнения в древнерус. традиции можно

судить по старообрядческой практике. В общинах стихи 3-го антифона читаются на погласицу, а вторые полустушия стиха, с к-рого припевают соответствующие тропари, поются на модель запева к стихирам. Воскресные блаженны фиксировались со 2-й пол. XVI в. в Октоихе или в Обиходе в составе песнопений литургии (см. ст. Блаженны).

В XIX–XX вв. было создано множество авторских гармонизаций И. а., напр. 1-й антифон греческого распева — А. Ф. Львова (На Божественной литургии / Ред.: Л. Лобыкин. М., 1992. № 3), знаменного и греческого распевов — А. Д. Кастальского (Сб. дух.-муз. сочинений. М., [1897–1904]. № 24, 25) и др. Авторские композиции И. а. принадлежат композиторам разных стилевых направлений, из них следует указать сочинения А. В. Никольского (Литургия св. Иоанна Златоуста. М., 1992^р. С. 4–12), М. М. Ипполитова-Иванова (1-й антифон — Нотный сборник православного русского церковного пения. Лондон, 1962. Т. 1: Божественная литургия. С. 13–14), А. И. Красностовского (Там же. С. 16–17), П. Г. Чеснокова (1-й антифон — Переложения со смешанного на однородный хор духовно-муз. произведений разл. авторов. М., 1998^р), А. Т. Гречанинова (Там же. С. 5–14), С. В. Рахманинова (1-й и 3-й антифоны — Литургия. Соч. 31. М., 1911. № 2, 4а, 4б) и др.

Существовали монастырские варианты распева И. а. (напр., Соловецкий обиход. СПб., 1912. Л. 86 об.).

В многоголосной совр. певч. практике И. а. чаще всего исполняются на 1-й глас сокращенного греческого распева. Используются также авторские композиции, гармонизации и переложения И. а. (см.: Свод напевов. С. 26–30, 96–99, 370–371); существует практика исполнения И. а. на подобен 6-го гласа «Тридневен».

В совр. греч. традиции 1-й антифон, как правило, поется на особый напев ирмологического мелоса 4-го плагального гласа, 2-й антифон — на 2-й глас; оба приписываются *Петру Пелопоннесскому* (Μουσικὸς ἠσαυρὸς τῆς λειτουργίας. Ἅγιον Ὄρος, 1931. Σ. 14–25). В печатных изданиях также приводятся напевы 1-го антифона на 4-й глас и 2-го на глас βαρύς хартофилакса *Хурмузия* (Ibid. Σ. 26–38). 3-й антифон исполняется на модель запева к тропарям канона, на соответствующий глас недели, ирмологического мелоса (Νέον Ἀνα-

στασιματάριον Πέτρου Πελοποννησίου. Βουκουρέστι, 1820).

Лит.: Кантер А. А. Об исполнении псалмов 102 и 145, «блаженн» и тропарей на «блаженных» в чине литургии // Гимнология. Вып. 1. С. 199–217; Макаровская М. В. Особенности богослужебного пения в липованской старообрядческой традиции // Еж БК, 2002. С. 427–432; Захарыина Н. Б. Рус. богослужебные певч. книги XVIII–XIX вв.: Синод. традиция. СПб., 2003; Литургия знаменного распева / Ред.: М. А. Макаровская, Г. Б. Печенкин. М., 2005. С. 4; Денисов Н. Г. Стрельниковский хор Костромской земли: Традиции старообрядческого церк. пения. М., 2005. С. 155–156, 188.

Э. П. М.

ИЗРАЗЦОВ Константин Гаврилович (24.02.1865, с. Задолье Кашинского у. Тверской губ.— 6.01.1953, Буэнос-Айрес), митрофорный прот.



Прот. Константин Изразцов.
Фотография. 30-е гг. XX в.

РПЦ, бывш. протопр. РПЦЗ, глава Русского Православного общества (ассоциации) в Аргентине. Из семьи священника. Окончил Краснохолмское ДУ (1878), Тверскую ДС (1884). В 1884 г. направлен в СПбДА, где учился вместе с буд. Патриархом св. Тихоном. В 1884 г. окончил академию со званием кандидата богословия за соч. «Обзор богослужебных книг, изданных при патриархе Никоне» и правом получения степени магистра без особых устных испытаний. Решением Комиссии СПбДА его канд. сочинение было отмечено премией в размере 50 р. 22 окт. 1888 г. И. был назначен законоучителем в воскресную школу при Андреевском соборе на Васильевском о-ве в С.-Петербурге.

19 янв. 1889 г., согласно прошению И., назначен псаломщиком к надгробной ц. при российской миссии в Гааге (Нидерланды). 16 марта 1891 г. определен к диаконской хиротонии за

усердное служение с оставлением на прежней вакансии псаломщика. 24 марта 1891 г. был рукоположен Выборгским еп. *Антонием* (*Вадковским*; вюсл. митрополит) во диакона. 16 апр. 1891 г. определен настоятелем храма при российской миссии в Аргентине. Одновременно назначен секретарем (атташе) дипломатического отдела миссии (состоял в должности до апр. 1917). 20 апр. 1891 г. был рукоположен еп. Антонием во иерея. 4 мая награжден золотым наперсным крестом из Кабинета Его Имп. Величества.

30 авг. 1891 г. И. прибыл в Аргентину. Служил в Буэнос-Айресе в деревянной пристройке во внутреннем дворе жилого дома (№ 1246 на ул. Дефенса). Убранство для храма было передано из закрытой посольской рус. церкви в Мадриде. 18 июня 1895 г. была учреждена церковно-приходская школа, где обучалось на испан. языке ок. 20 детей различных национальностей (русские, сербы, греки, правосл. арабы и др.). В 1905 г. школа была перенесена в «арабский» квартал. В 1933 г. И. открыл субботнюю школу для рус. детей на 40 чел., к-рая просуществовала до 1942 г.

В 1895 г. приход посетил рус. посол М. Н. Гирс, к-рый представил обер-прокурору Святейшего Синода К. П. Победоносцеву благоприятный отзыв о работе И. 14 мая 1896 г. И. был возведен в сан протоиерея.

Храмовое строительство. В 1896 г. по поручению посла М. Н. Гирса И. купил в Буэнос-Айресе участок земли напротив парка Лесама на ул. Брасиль под строительство правосл. храма. В кон. 1897 — нач. 1898 г. с разрешения Святейшего Синода И. собирал пожертвования на строительство в России. Имп. фамилия внесла 10 тыс. р., частные жертвователи — 50 тыс. р., Святейший Синод — 18 тыс. 100 р. (эти деньги были конфискованы у мещанина Курдиновского, к-рые жертвовали на «несуществующие монастыри на востоке»). И. собрал большую сумму в храмах России, выступал в прессе с призывом о пожертвовании и организовал прием средств в конторах «*Московских ведомостей*», «*Московский листок*», «*Нового времени*». По делам прихода и строительства храма И. неоднократно был на аудиенции у имп. *Николая II* (24 янв. 1898, 30 сент. 1904) и вдовствующей имп. Марии Феодоровны (31 янв. 1898, 26 мая 1904).

В янв. 1898 г. митр. *Палладий* (*Раев*) утвердил эскиз-проект акад. М. Т. Преображенского 2-ярусного храма с 5 главами в стиле московских церквей XVI–XVII вв. 6 дек. 1898 г. в Буэнос-Айресе был заложен храм в честь Св. Троицы. Внутренним убранством храма занимались благотворители. 15 авг. 1899 г. И. совершил 1-ю литургию в нижнем этаже строящегося храма. 8 окт. того же года на главы храма подняли 5 металлических крестов, изготовленных в Москве. 10 авг. 1901 г. И. был награжден правом ношения золотого наперсного креста с бриллиантами за труды по строительству храма. 23 сент. 1901 г. Свято-Троицкий храм был освящен и приписан к российской миссии в Аргентине, а И. назначен его настоятелем. Позади храма был построен 3-этажный дом причта. 15 февр. 1904 г. в Свято-Троицком храме были освящены приделы во имя свт. Николая Чудотворца и св. Марии Магдалины, покровителей рус. имп. Николая II и вдовствующей имп. Марии Феодоровны. В 1904 г. И. выступил в С.-Петербурге в Об-ве архитекторов и художников с докладом о построении храма, его росписях и декоративном украшении, стремясь привлечь художников к участию в работе. Художники В. Беляев, Кошелев, Г. Нестеров, А. П. Рябушкин безвозмездно выполнили для храма живописные работы (после пожара 1927 г. церковь была вновь отремонтирована и заново расписана). На основе своего книжного собрания И. создал при храме рус. б-ку. Для нее выписывались рус. издания, ходившие в эмиграции, в т. ч. периодика.

В 1911 г. И. приобрел участок на ул. Карлос-Кальво, где построил 4 доходных дома (№ 456, 540, 542, 550). Впосл. наличие этих домов в собственности рус. правосл. общины дало ей экономическую самостоятельность. При участии и материальной помощи И. было построено 16 храмов в Аргентине, Бразилии, Парагвае, Уругвае, Чили; в т. ч. в Бразилии — кафедральный собор во имя свт. Николая Чудотворца в Сан-Паулу (6 авг. 1939), ц. в Рио-де-Жанейро (1911), ц. в мест. Пратус, шт. Риу-Гранди-ду-Сул; в Уругвае — церкви в Алпине и Монтевидео (1926); в Парагвае — в Асунсьоне (1929, в честь Покрова Пресв. Богородицы), в Энкарнасьоне и в колонии Урусупукай;

в Чили — в Сантьяго. Были организованы приходы и построены церкви в аргентинских провинциях Мисьонес и Чако (в Мачагае).

Миссионерская деятельность. И. регулярно посещал отдаленные провинции Аргентины и обращал в Православие местное население. 24 июня 1899 г. И. вместе с диак. И. А. Миленко совершил 6-недельную поездку в Центр. Аргентину в ответ на просьбы о присоединении к Православию русинов-переселенцев. За время поездки ими к Православию были присоединены 173 чел., крещено 29 чел., совершено 11 венчаний. По поручению Миссии И. в ходе поездки собрал сведения о славянах, проживавших в Аргентине; выяснилось, что для окормления православных в стране необходимо было не менее 5 священников. В 1899 г. И. провел неск. месяцев среди правосл. сирийцев в Сан-Паулу, где организовал правосл. об-во.

В 1905 г. И. посетил греч. и араб. колонии в Баия-Бланка (Аргентина). В 1907 г. им было присоединено к Православию 350 русинов-униатов из колонии Асара пров. Мисьонес, т. о. был образован новый самостоятельный приход в одной из провинций республики. И. удалось, несмотря на противодействие инославной администрации, открыть и освятить отдельное правосл. кладбище в этой провинции, члены новой общины впосл. построили там часовню. В 1908 г. И. организовал в сел. Трес-Капонес (пров. Мисьонес) приход для колонистов-галичан, купив общине 12 га земли. Население этой провинции было бедным и занималось выращиванием чая. Для них И. устроил при правосл. общине комнату скорой помощи, школу для детей и кооператив для помощи нуждающимся. Он нашел для прихода постоянного священника — иером. Тихона (Гнатюка) из *Киево-Печерской лавры*, в 1914 г. его сменил насельник *Почаевской в честь Успения Пресв. Богородицы муж. лавры* иером. Феодосий, а затем служил свящ. Евтихий Гаврилюк.

Церковноприходская и общественная деятельность. В 1903 г. в помощь И. был назначен сирийский свящ. Нифонт, после его кончины — священники Павел Хури, Григорий Абу Хаттаб, архим. Игнатий (Абуррус). В 10-х гг. XX в. национальный состав аргентинской паствы существенно изменился. К лету 1904 г.

в Аргентине проживало ок. 8–9 тыс. православных, из них 7–8 тыс. сиро-арабы, ок. 150 чел.— греки, менее 100 чел.— славяне. После 1905 г. в Аргентину прибыли новые потоки эмигрантов: русские, сирийцы, австрийцы, черногорцы, румыны и др. В 1906 г. число православных в Буэнос-Айресе возросло до 1,5 тыс. чел., а во всей Аргентине — до 15 тыс. чел. К 1913 г. численность рус. эмиграции составила 120 тыс. чел. и заняла 3-е место по стране после итальянцев и испанцев. Приход И. по национальному составу стал преимущественно русским. При содействии И. был заложен церковный дом для араб. общины. В 1907 г. по просьбе И. сир. митр. Герман Селевкийский прислал в Аргентину иером. Василия (Шагина), который поселился в Кордове и окормлял сев.-зап. провинции Аргентины. В окт. 1907 г. греки отделились и организовали собственные приход и храм.

В 1910 г., после выступлений «русских анархистов» в Аргентине, перестали принимать на работу рус. колонистов, многие были вынуждены вернуться в Россию. И. создал при храме в Буэнос-Айресе приют для ожидавших отправки на родину. К началу первой мировой войны ц. Св. Троицы перешла в подчинение открытого в Буэнос-Айресе рус. посольства. И. утратил функции дипломатического атташе. С началом войны экономическая ситуация в Аргентине ухудшилась и началась массовая безработица. И. учредил при церкви почлежный дом для безработных славян с выдачей по фунту белого хлеба и кружке горячего чая раз в день. Средства на эту помощь собрал И. В 1914 г. с разрешения имп. Николая II он разослал по России подписные листы с воззванием «о пожертвованиях на устройство при... церкви в Буэнос-Айресе почлежного дома и бесплатного покоя для нуждающихся и болеющих русских». С авг. до кон. нояб. 1914 г. приют принял 12 036 чел., в 1915 г.— 12 тыс., и в 1916 г.— 8 тыс. В годы войны в Троицкой ц. предоставлялся кров тысячам бездомных всех национальностей. И. проводил среди соотечественников беседы, сообщал о ходе военных действий. В это время И. неоднократно выступал перед послами и торговыми представителями Франции и Великобритании в качестве защитника сербов австр. подданства, сирийцев и ливанцев

тур. подданства, к-рые считались неприятелями союзных держав и терпели значительные притеснения на службе и в коммерческой деятельности. После 1920 г. И. создал «Общество взаимопомощи для русских эмигрантов». На собственные средства он распространял религиозно-нравственные листки и рус. газеты. В 1915 г. И. основал в г. Росарио часовню для правосл. верующих различных национальностей.

После 1917 г., когда в России власть захватили большевики, весь состав рус. миссии в Аргентине был лишен финансирования. И. взял на себя расходы на содержание сотрудников. 27 февр. 1918 г. И., согласно представлению Петроградского митр. сщмч. *Вениамина (Казанского)*, указом Святейшего Патриарха свт. Тихона и Свящ. Синода был награжден митрой. В 1921 г. он перешел в ведение *Высшего церковного управления за границей (ВЦУЗ)* в лице митр. *Антония (Храповицкого)*. Затем, стремясь повлиять на аргентинское правительство с целью урегулирования юридического положения Свято-Троицкой ц., подчинился управляющему рус. приходами в Зап. Европе митр. *Евлогию (Георгиевскому)*. Митр. Евлогий был лично знаком с бывш. аргентинским посланником в Париже М. Т. де Альвеаром (с 1922 президент Аргентины), но переговоры о статусе общины И. не дали результата. Тогда И. перешел в непосредственное подчинение Временному Архиерейскому Синоду РПЦЗ, несмотря на протест митр. Евлогия.

В 1921–1923 гг. И. собирал средства в помощь голодающим в России и послал через благотворительную организацию Г. К. Гувера пайки и денежные пособия в Россию на сумму 10 тыс. песо. Также он участвовал в сборе средств в пользу инвалидов и детей рус. беженцев в Европе, Красного Креста, *Православного богословского ин-та прп. Сергия Радонежского* в Париже, Св. Горы Афон. И. принимал участие в организации вызовов в Юж. Америку перемещенных лиц по линии амер. Красного Креста. 5 окт. 1923 г. по просьбе Главного управления Российского об-ва Красного Креста И. принял звание уполномоченного этой орг-ции в Аргентине.

В 1923 г. от Троицкого прихода отделились сирийцы, образовав «греко-православную антиохийскую сироливано-аргентинскую церковь».

Сняв помещение, они устроили собственную церковь, в к-рую перешел служить клирик Троицкой ц. архим. Игнатий (Абуррус). 6 сент. 1923 г. определением Архисерейского Синода РПЦЗ И. был возведен в сан протопресвитера «за выдающуюся пастырскую деятельность». 23 июля 1926 г. он был назначен Архиерейским Синодом управляющим рус. приходами в Юж. Америке. В 1926 г. И. учредил «Русское православное общество в Аргентине», 23 сент. того же года гос. властями был утвержден устав об-ва (декрет 167/26), к-рое получило статус юридического лица и добровольно вошло в подчинение Архиерейскому Синоду РПЦЗ. В дек. 1926 г. в дополнение к декрету президента Аргентинской Республики о юридическом представительстве Церкви И. было выдано удостоверение, согласно к-рому он являлся легальным представителем и начальником рус. правосл. Церкви в Буэнос-Айресе по решению Генерального прокурора нации на основе непрерывной 35-летней службы И. в Аргентине.

В окт. 1934 г. была учреждена Сан-Паульская и Бразильская епархия РПЦЗ, на к-рую был назначен еп. Феодосий (Самойлович; впосл. архиепископ) с управлением правосл. приходами в Юж. Америке; аргентинскими приходами продолжал управлять И. (отказался принять сан епископа и управление епархией как человек семейный). 19 июня 1937 г. Экзарх Московского Патриархата в Америке Алеутский и Североамериканский архиеп. *Вениамин (Федченков)* обратился к И. с письменным предложением согласовать вопрос о его сотрудничестве с РПЦ. И. послал отказ, объяснив нежеланием «входить в сношения с представителями Москвы, подчиненными коммунистическому советскому интернационалу».

31 июля 1938 г. совместно с празднованием 950-летия Крещения Руси отмечалось 50-летие основания Русской Церкви в Аргентине. Представители различных церквей (сир., греч. и рус. священники, члены англикан. и дат. церквей) отметили главное достижение пастырской работы И.— умение создать атмосферу взаимопонимания и единения проживающих в стране православных 6 национальностей.

В авг. 1938 г. И. был делегатом на Втором Всезарубежном церковном

соборе. 24 авг. на 7-м отд-нии был докладчиком на тему «О заключении финансово-хозяйственного отдела Собора по вопросу о материальном положении Архиерейского Синода».

И. оказывал помощь рус. церковным организациям в Европе. С началом второй мировой войны он переписывался с церковными орг-циями и духовенством на занятых нем. армией областях России. Он доводил полученные сведения до епископата и правительств союзных Германии правостр. стран, чем в значительной степени способствовал получению церковными орг-циями на этих территориях материальной помощи для восстановления церковной жизни. И. не изменил монархических убеждений и чтит память имп. св. Николая II. С началом военных действий между Германией и СССР он отслужил молебен «об избавлении России от безбожного состояния и низвержении сатанинской большевистской власти» и панихиду по погибшим рус. правосл. воинам Красной Армии. И. отказал возглавлявшему просоветскую часть рус. колонии ген. А. В. Шварцу в служении молебна о даровании победы СССР, заявив о «невозможности молиться за победу Советов — разрушителей храмов». В знак протеста ген. Шварц и несколько прихожан вышли из общины.

В июле 1944 г. в письме Видинскому митр. *Неофиту (Карабову)* И. определил юридическое положение своей общины в Аргентине как самостоятельной под его управлением «на правах епископа без права хиротонии на основании существовавших ранее в России — управлений протопресвитерских — придворного, военного и морского с подчинением Заграничному Архиерейскому Синоду». На этот момент под начальством И. в епархии было 4 прихода с самостоятельными храмами, 5 священников служили в различных провинциях Аргентины.

И. способствовал послевоенному переселению в Юж. Америку соотечественников из числа «перемещенных лиц». 25 июня 1946 г. он возглавил делегацию от правосл. Церкви в Аргентине и вместе с протопресв. А. Шабашевым и игум. Аверкием (Восходовым) был принят Президентом республики Х. Д. Пероном. Итогом встречи стал президентский указ о приеме на территории страны для постоянного прожива-

ния 10 тыс. бывш. советских граждан, к-рым угрожала выдача СССР как сотрудничавшим с герм. оккупационной администрацией или служившим в частях, подчиненных вермахту, в т. ч. военнослужащих формирования ген. Б. А. Хольмстона-Смысловского, интернированных в Лихтенштейне. Архиерейским Синодом РПЦЗ И. был назначен офиц. представителем по делам переселения, а для подготовки приема беженцев в Аргентину был направлен священ. Г. Романов. Для приема прибывающих из Европы рус. беженцев в 35 км от столицы на ст. Госляр было создано об-во «Русский очаг», включавшее храм (освящен 18 июня 1947), общежитие, школу для детей и место для духовных беседований. Активное участие в подготовке «очага» принимал сын И. Гавриил (1894–1972). И. занимался приемом и размещением переселенцев, встречал их в порту, что в значительной мере облегчало формальности при пересечении ими границы, находил рабочие места и выдавал поручительства для найма комнат и квартир.

В 1947 г. здоровье И. ухудшилось. В сент. того же года правление рус. православной общины в Буэнос-Айресе уведомило Архиерейский Синод РПЦЗ о планируемом внесении изменений в Устав общины и обратилось к нему с просьбой из-за болезни И. «воздержаться от назначения членов правления, ссылаясь на ст. 15 постановления, принятого на Соборе 1918 г. Митр. *Анастасий (Грибановский)* предложил И. не изменять юридический статус общины. 30 окт. 1947 г. И. уведомил митр. Анастасия о выходе его общины из юрисдикции РПЦЗ. 5 нояб. общее собрание Русской православной общины (ассоциации) постановило превратить приходскую организацию в гражданскую применительно к нормам аргентинских законов и внести в устав общины изменения порядка назначения священнослужителей. Все имущество общины юридически перешло в распоряжение И. 10 нояб. Архиерейский Синод РПЦЗ вынес решение о возможном запрещении И. в священнослужении в случае его отказа возвратиться в юрисдикцию РПЦЗ. В письме от 27 дек. митр. Анастасию И. подтвердил свое решение о выходе его общины из юрисдикции РПЦЗ, несмотря на многочисленные обращения архиеписко-

пов Феодосия (Самойловича) и *Виталия (Максименко)*.

15 янв. 1948 г. И. обратился к митр. *Феофилу (Пашковскому)* с прошением о принятии в юрисдикцию Митрополичьего округа РПЦ в Сев. Америке, 27 янв. он был принят вместе с общиной. 25 марта 1948 г. Архиерейский Синод РПЦЗ выразил готовность восстановить И. во всех его правах с сохранением за общиной имущества, за исключением храмовых построек. И. отклонил это предложение, Архиерейский Синод запретил И. в служении и уволил от должности настоятеля Свято-Троицкого храма. В мае 1948 г. протопресв. А. Шабашев вышел из подчинения И., принес покаяние Синоду и был переведен в церковь в Монтевидео. В сент. 1948 г. при посредничестве И. из РПЦЗ в Митрополичий округ в Сев. Америке перешел викарный Парагвайский еп. *Леонтий (Филиппович)*, принятый с титулом еп. Аргентинско-Парагвайского, 7 сент. 1949 г. он вернулся в РПЦЗ.

29 июня 1946 г. была создана Аргентинская епархия РПЦ, которую 7 апр. 1947 г. возглавил еп. *Феодор (Текучев)*. Он оспаривал права И. на рус. церковное имущество в Аргентине, прежде всего на Свято-Троицкий храм как построенный в основном на средства, собранные в России. В июле 1952 г. еп. Феодор был выслан из страны, а деятельность РПЦ в Аргентине запрещена (следующий архиерей РПЦ был назначен в Аргентину в 1964). И. отрицательно оценивал появление в Аргентине представителя Московского Патриархата, он видел в нем «агента большевиков». И. считал, что церковная организация в СССР не имеет ничего общего с Русской Церковью, направившей его в Аргентину. После выхода И. из юрисдикции РПЦЗ Духовная миссия в Аргентине была преобразована Архиерейским Синодом РПЦЗ в Аргентинскую епархию, на кафедру в 1948 г. был назначен бывш. наместник Почаевской лавры еп. *Пантелеимон (Рудык)*. Он также оспаривал права И. на имущество Свято-Троицкого прихода и в апреле 1951 г. был выслан властями Аргентины.

И. способствовал сохранению Православия среди неск. поколений переселенцев разных национальностей, участвовал в спасении жизней тысяч соотечественников, укреплял и проповедовал Православие на континенте

и при жизни приобрел репутацию «просветителя и апостола Южной Америки». По выражению президента Х. Д. Перона, он стал «живым олицетворением неведомой прежде Православной Церкви как для коренного населения, так и для институтов государственной власти Аргентины». И., будучи частным лицом, имел исключительный статус «верховно-управителя Русской Православной Церкви в Аргентине», его подписи легализовались Министерством иностранных дел наравне с подписями посланников и консулов иностранных гос-в. После кончины, согласно распоряжению президента Х. Д. Перона, И. был похоронен на 1-м этаже Свято-Троицкой ц.

И. был награжден орденом св. Владимира 4-й (5 мая 1904) и 3-й (6 мая 1908) степеней, св. Анны 2-й (6 мая 1902) и 1-й степеней (15 февр. 1940, вел. кн. Владимиром Кирилловичем); орденами Поместных Церквей: Спасителя Кавалерского креста (26 февр. 1906, греч. королем), св. Саввы 3-й степени (28 авг. 1927, серб., хорват. и словен. кор. Александром I), орденом Командора Румынской Короны (17 мая 1929), Командорским крестом ордена св. Александра Невского за общественные заслуги (14 мая 1935, болг. царем Борисом III). Согласно указу имп. Николая II и определению Святейшего Синода от 6 сент. 1912 г., И. с сыновьями получил потомственное дворянство.

В 1961 г. Свято-Троицкий приход в Буэнос-Айресе вернулся в РПЦЗ. В 2008 г. община Свято-Троицкого храма и др. основанные И. рус. правосл. общины в Аргентине не признали Акта о каноническом общении между РПЦ МП и РПЦЗ и вышли из состава РПЦЗ. В наст. время существуют как самоуправляющаяся Русская православная ассоциация в Аргентине на основании гос. декрета Аргентинской Республики 1926 г. Арх.: ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 80; Д. 365. Л. 1. 9; Д. 366. Л. 1. 20; Ф. 6991. Оп. 1. Д. 25. Л. 10, 15, 19, 53–55, 68–70, 73–75, 79–81, 91 об., 96–97, 99; Д. 131. Л. 46; Оп. 2. Д. 76. Л. 30; ЦГИА СПб. Ф. 707. Оп. 74. Ед. хр. 166; Ф. 797. Оп. 72. Ед. хр. 122; Центр. Державный архив (София). Ф. 792. Оп. 2. Ед. хр. 31. Л. 2–2 об.; Архив б-ки фонда «Русское Зарубежье». Альбомы Калугина А. И. Альб. 1. Л. 22, 27; Альб. 1 б. Л. 90, 94; Архив семьи Изразцовых. Соч.: РПЦ в Буэнос-Айресе, в Аргентинской республике, в Юж. Америке // ПрибЦВед. 1894. № 2. С. 47–48; Из Буэнос-Айреса // Там же. № 36. С. 1261; № 42. С. 1517–1519; № 49. С. 1769; № 52. С. 1889–1891; 1895. № 28. С. 971–974; № 36. С. 1247; Православная церковь в Буэнос-Айресе за 1895 г. // Там же.

1896. № 7. С. 261–263; Из Буэнос-Айреса // Там же. 1897. № 9. С. 334–340; Православная церковь в Юж. Америке // Там же. № 42. С. 1535–1536; Из Буэнос-Айреса // Там же. 1899. № 6. С. 255–258; № 16/17. С. 697; № 43. С. 1776–1780; № 45. С. 1869–1870; № 47. С. 1949–1955; Освящение правосл. храма в Аргентине // Там же. 1901. № 44. С. 1627–1630; Из Буэнос-Айреса // Там же. 1902. № 14. С. 510–512; 1903. № 16. С. 630–634; 1904. № 10. С. 373–375; № 21. С. 775–785; Православная Церковь в Буэнос-Айресе при Имп. Российской миссии в Юж. Америке. СПб., 1904; Из письма прот. К. Изразцова // Там же. 1906. № 13/14. С. 740–742; Из Буэнос-Айреса // ПрибЦВед. 1906. № 46. С. 2992–2993; Из жизни Правосл. Церкви в Аргентине в 1906 г. // ПрибЦВед. 1907. № 30. С. 1247–1248; Ответ... протопресв. К. Изразцова Епархиальному Совету Западноевропейского митрополичьего округа от 12/25 янв. 1927 г. за № 1214 // ЦВед. 1927. № 5/6(120/121). С. 13–14; Состояние Правосл. Церкви в Юж. Америке: Доклад... Рус. Заграничному Синоду. Владимирова, 1929; Доклад на годичном собрании Рус. правосл. ассоциации 20 мая 1949. Буэнос-Айрес, 1949.

Лит.: Разрядный список... воспитанников Тверской ДС // Тверские Ев. 1884. № 14. С. 188; № 15. С. 181; Журналы заседаний Совета СПбДА за 1884/5 уч. г. СПб., 1886. С. 20, 55, 57, 154; Ежегодник Мин-ва иностр. дел: 1888–1916. Пг., 1888–1916; Журналы заседаний Совета СПбДА за 1887/8 и 1888/9 уч. г. СПб., 1894. С. 269, 309–311; *Передовский В.* Празднование 73-й годовщины независимости Греции // ПрибЦВед. 1894. № 18. С. 582–584; Из Буэнос-Айреса // Там же. 1896. № 34. С. 1250; № 44. С. 1627–1629; 1898. № 35. С. 340; № 41. С. 1545–1546; 1899. № 42. С. 1733; *Миленко И., диак.* Из Буэнос-Айреса // ПрибЦВед. 1904. № 29. С. 1085–1087; № 48. С. 1977–1979; 1905. № 7. С. 311–313; Новый правосл. храм в Буэнос-Айресе // Всеподданнейший отчет обер-прокурора Свят. Синода К. Победоносцева по ведомству Правосл. исповедания за 1901 г. СПб., 1905. С. 218; *П. Т-ий.* О состоянии рус. правосл. прихода в Аргентине в 1910 г. // ПрибЦВед. 1911. № 23. С. 988–990; [Разрешение на сбор средств в пользу ночлежного дома] // ЦВед. 1914. № 20. С. 244; Из жизни Правосл. Церкви в Аргентине: [Составлено на основании отчета о. К. Изразцова за 1914 г.] // ПрибЦВед. 1916. № 17. С. 461–463; Русская и Сирийская Правосл. Церкви в Буэнос-Айресе // Там же. 1923. № 23/24. С. 13; Аргентинское Правительство и Представитель РПЦ // Там же. С. 14; Награды // ЦВед. 1927. № 5/6. С. 5; *Верин С.* Протопресв. о. К. Изразцов: К 40-летию священнического служения // Правосл. рус. календарь на 1930 г. Ладоморова, 1929. С. 64–70; В Юж. Америке // Церк. вестн. Зап.-Европ. епархии. П., 1929. № 3. С. 23; В Буэнос-Айресе // Церк. жизнь. Сремски Карловцы, 1934. № 11. С. 177; Награждение протопресв. К. Изразцова // Там же. 1936. № 4/5. С. 78; Определения Архиерейского Синода РПЦЗ // Там же. 1937. № 3. С. 1; Хроника // Там же. № 4/5. С. 73–74; Церковная жизнь в Бразилии // Там же. С. 75; *К. И.* Юбилейные торжества в Буэнос-Айресе // Церк. обзор. Белград, 1938. № 11/12. С. 9–10; 50-летний юбилей священнослужения о. протопресв. К. Изразцова // Церк. жизнь. 1938. № 11/12. С. 187–189; *Е. М[ахарабидзе]* Достойное достойному: К двойному юбилею в Буэнос-Айресской церк. общине // Церк. обзор. 1938. № 4. С. 4–5; Церковная жизнь в Аргентине // Церк. жизнь. 1939. № 6. С. 93–

94; Бразильская епархия // Там же. № 8. С. 123–124; Собор РПЦЗ с участием клира и мирян // Хлеб небесный. Харбин, 1939. № 12. С. 37–38; К юбилею о. протопресв. К. Изразцова // Церковная жизнь. 1940. № 11. С. 165–166; Первая добрая лента // Правосл. Русь. 1940. № 17(297). С. 5; В Аргентине // Церк. летопись. Лондон; П., 1946. № 3; Аргентина // Воздвижение креста: Сб. Лондон, 1947. С. 21; Аргентина // Великой Пост: Сб. Лондон, 1947. С. 15; *Спаский Ф. Г.* Церковный Собор в Америке // Церк. вестн. Зап.-Европ. епархии. 1947. № 4. С. 4–12; [Акт о принятии о. К. Изразцова в юрисдикцию Митрополичьего округа в Сев. Америке] // Рус.-Амер. Правосл. вестн. 1948. № 2. С. 18–19; Дело Протопресв. К. Изразцова // Правосл. Русь. 1948. № 14(418). С. 2–6; Жизнь в Аргентине // Сб. церковно-обществ. мысли. Лондон, 1948. С. 19–20; Ответ протопресв. Изразцову. Буэнос-Айрес, 1949; *Ставровский А.* Доклад протопресв. К. Изразцова в свете св. правил Правосл. Церкви // Правосл. Русь. 1949. № 15/16(443/444). С. 26–28; № 17(445). С. 11–12; Отъезд архиеп. Пантелеимона к месту нового назначения: Новые приходы в Юж. Америке: Новый приход в Бразилии, Буэнос-Айрес // Правосл. Русь. 1951. № 13(488). С. 15; К чествованию протопр. о. К. Изразцова // Там же. № 21(495). С. 15; [Некролог] // Рус.-Амер. Правосл. вестн. 1953. № 2; [Некролог] // Церк. вестн. Правосл. Рус. Экзархата. 1953. № 2(41). С. 17; *Пален И.* [Некролог] // Часовой. П.; Брюссель, 1953. № 328. С. 21; РПЦ в Сев. Америке: Ист. справка. Джорл., 1954. С. 158–159, 172, 175, 187; *Соллогуб А. А.* // РПЦЗ (1918–1968). Н.-Й., 1968. Т. 2. Стб. 1180–1245; *Дик Е. П.* Установление и развитие Православия на Ла-Плате (кон. XIX – 1-я пол. XX вв.) // Церк. жизнь. Н.-Й., 1990. № 3/4. С. 116–128; *Борбон Дорадо д'Антиер М.* «Вратарница» // Правосл. Русь. 1992. № 7(1460). С. 6–8, 15; № 8(1461). С. 9–10; *Псарев А. В.* Архиеп. Леонтий Чилийский // Правосл. жизнь. 1996. № 3. С. 1–25; № 4. С. 1–24; № 5. С. 1–26; *Августин (Никитин), архим.* Русский храм в Буэнос-Айресе: К столетию рус. времени освящения // Посев. Франкфурт-на-Майне, 2001. № 10. С. 32–36; 50-летие со дня кончины «Апостола Южной Америки» – протопресв. Константина Изразцова // Южно-Американская епархия РПЦЗ: Газ. 2003. 27 янв.; *Полов А. В.* Российские правосл. зарубежье: История и источники. М., 2005. С. 527, 598, 612; *Косик В. И.* Рус. церк. зарубежье: XX в. в биографиях духовенства от Америки до Японии. М., 2008. С. 164–168.

А. К. Клементьев

ИЗРАИЛЕВ [Налётов] Аристарх Александрович (10.04.1817, с. Петровское Романово-Борисоглебского у. Ярославской губ. – 9.07.1901, Ярославль), прот., историк, исследователь церковных колоколов, педагог и акустик-любитель. Род. в семье сельского диака. Александра Осиповича Налётова. В 1826 г. И. переехал в Ярославль, где учился в ДУ и жил в помещении под северной папертью ц. прор. Илии. И. был звонарем на колокольне Ильинской ц. Обладая хорошим голосом и прекрасным муз. слухом, он пел в хоре, учился игре на муз. инструментах

(фортепиано, гусли). Уже учась в семинарии, И. заинтересовался вопросами муз. акустики. 25 июля 1840 г. закончил Ярославскую ДС. В июле 1841 г. И. венчался с дочерью сельского священника Александрой Спасской и был рукоположен во диакона Петропавловской ц. в г. Петровске Ростовского у. Летом 1841 г. пе-



Прот. Аристарх Израилев.
Фотография. 1892 г.

реведен в Богородице-Рождественский жен. мон-рь (г. Ростов), 10 мая 1842 г. рукоположен во иерея, служил в монастыре до 14 янв. 1886 г. (в 1868–1872 был духовником этой обители). С 1855 г. занимал должность законоучителя ростовских уч-щ (в жен. Марининской прогимназии и во 2-м приходском уч-ще; с 1862 — в уездном училище). В 70–80-х гг. в течение 17 лет преподавал пение в Ростовском уездном уч-ще и в Ростовском городском уч-ще. За усердную священническую службу И. получил награды: бронзовый наперсный крест на Владимирской ленте (1858), набедренник от Ярославского архиеп. *Нила (Исаковича)* (1859), бархатную фиолетовую скуфью от Святейшего Синода (1863), бархатную фиолетовую камилавку (1867), ордена св. Анны 3-й (1876) и 2-й степени (1880) и орден св. Владимира 4-й степени (1892).

В 1869 г., после 28 лет супружества, И. овдовел, оставшись с 4 малолетними детьми (всего у супругов было 8 детей).

В Ростове И. продолжил изучение музыкальной акустики. В 1870 г. он выписал из С.-Петербурга эталонный камертон (принят в России в 1862, спустя 4 года после утверждения Парижской национальной ака-

демией). На основе эталонного камертона и с помощью изобретенного им «акустического прибора для определения числа колебаний звучащих тел» (сонометра) И. изготовил десятки камертонов, многие из которых были представлены научному сообществу и широкой публике на выставках в России и за рубежом. В 1872 г. в отделе прикладной физики Московской политехнической выставки И. экспонировал 56 камертонов диапазоном от 435 до 870 колебаний в секунду (от 217,5 до 435 Гц) с разностью колебаний в 7–8 единиц, за что получил Почетный адрес. В 1873 г. И. принял участие в Венской выставке, где представил 13 камертонов, «составляющих уравнинную, темперированную хроматическую гамму с октавой основного тона»; за что была присуждена Медаль заслуги (*Лествицын*. 1875. С. 4). В 1876 г. И. получил медаль и диплом на выставке в Филадельфии (США); в 1879 г. — медаль Парижской национальной академии на выставке в Париже. В 1882 г. на международной выставке в Москве И. стал обладателем серебряной медали за коллекцию камертонов, после чего хранитель Московского политехнического музея член имп. Московского археологического общества А. И. Кельсиев ходатайствовал о представлении изобретений И. крупнейшему физико-технику того времени проф. А. Г. Столетову. 9 окт. 1882 г. И. был избран действительным членом Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии (билет № 64); описание акустического прибора, изобретенного И., было опубликовано в Журнале физико-химического об-ва, а сам прибор в 1889 г. куплен Столетовым для физического кабинета Московского ун-та.

В 1883 г. Кельсиев предложил И. написать историческую записку о колоколах Ростова, и с этого времени И. приступает к главной работе своей жизни, к монографии «Ростовские колокола и звоны» (СПб., 1884). Книга содержит размеры 13 колоколов Большой звонницы Успенского собора Ростова, а также его ясака (*кандий*); описание каждого колокола с приведением полной надписи на нем; указаны названия, носимые некоторыми колоколами; определено посредством сонометра число колебаний в секунду, производимое основным тоном каждого колокола; указан тон, к-рому бли-

же всего соответствует звук каждого колокола; положены на ноты основные праздничные ростовские звоны XVII–XVIII вв. (Ионинский, Акимовский, Егорьевский) и 2 будничных звона; обозначены схемами развеска колоколов и приспособления для указанных звонов; описаны расположение звонарей и техника исполнения каждого звона; «предложен проект исправления ростовских звонов». Рукопись через Кельсиева была передана в С.-Петербург В. В. *Стасову*, который представил работу И. со своим предуведомлением 11 мая 1884 г. на заседании Об-ва любителей древней письменности и искусства и высоко оценил его в предисловии к 1-му изданию в «Памятниках древней письменности».

И. был представлен обер-прокурору Святейшего Синода К. П. *Победоносцеву*, а 20 февр. 1884 г. удостоен Высочайшей аудиенции в Аничковом дворце. Он показал имп. чете 4 церковных колокола, пожертвованных им к храму Воскресения Христова (Спаса на Крови) в С.-Петербурге, настроенные в минорный аккорд, коллекцию настроенных часовых колокольчиков, на которых он сыграл гимны: «Боже, царя храни» и «Коль славен...»; 18 камертонов на резонансных ящиках, предназначенных для настройки колоколов, и сонометр — акустический прибор собственного изобретения. По заказу Александра III И. настроил колокола церкви Аничкова дворца (9 колоколов) и Казанского собора в С.-Петербурге (8 колоколов), подтачивая каждый колокол до соответствия основного тона звучанию камертона, о чем делается представление в АН. 14 июля 1884 г. И. был пожалован золотой наперсный крест, украшенный драгоценными камнями.

К осени того же года, по возвращении в Ростов, И. изготовил 13 камертонов, соответствующих основным тонам ростовских колоколов, поместил их на резонансные ящики для усиления звука и 28 окт. 1884 г. 10 камертонов передал в дар Ростовскому музею церковных древностей. Камертоны были выставлены для обозрения в Белой палате Ростовского кремля (хранятся в музее по сей день); И. иногда «давал концерты», исполняя на камертонах праздничные ростовские звоны (напр., 31 мая 1885 г. для митр. Московского и Коломенского Иоанникия).

31 марта 1885 г. И. был возведен в сан протоиерея. 14 янв. следующего года закончилось 45-летнее служение И. в ростовском Рождественском мон-ре (уволен за штат согласно собственному прошению «по трудности находиться в крестных ходах»). Он переехал в Москву, с 30 сент. 1887 по 1892 г. служил в церкви при 1-й московской муж. гимназии. В 1892 г. поселился в Ярославле. И. продолжал заниматься настройкой колоколов для храмов Москвы, С.-Петербурга, Киева, Н. Новгорода, Крыма, Варшавы, Иерусалима и др. Подробное описание его работ по настройке церковных колоколов содержится в брошюре «Ко дню 50-летия служения во священном сане...». Последняя крупная работа И. по настройке колоколов — «устройство гармоничного звона» 14 колоколов для ц. Александра Свирского с. Ваулово Романово-Борисоглебского у. Ярославской губ. летом 1893 г. — описана в местной прессе. 11 нояб. 1886 г. И. был пожалован золотым наперсным крестом, украшенным драгоценными камнями, за настройку 6 колоколов для ц. св. равноап. Марии Магдалины в Гефсимании. Колокола были отлиты на Ярославском заводе Оловянишниковых, на их представлении, состоявшемся 7 нояб. 1886 г. на Красном дворе АХ, присутствовали вел. кн. Сергей Александрович, управляющий Придворной певческой капеллой М. А. Балакирев (в качестве муз. эксперта), конференц-секретарь АХ П. П. Исаев, заводчик И. П. Оловянишников и др. Гармоничный звон колоколов произвел «весьма приятное впечатление».

С 1884 г. И. был членом ЯГУАК, много работал в архивах, публиковался в местной прессе на свои личные средства. В частности, в 1889–1890 гг. И. сделал переложение псалмов и духовных кантов свт. *Димитрия* Ростовского для 4 голосов, издал их со своим предисловием. В мае 1891 г. это издание было преподнесено вел. кн. Дмитрию Константиновичу, в ответ И. получил теплое благодарственное письмо. Издание духовных кантов свт. Димитрия было одобрено Синодом для внеклассного пения учащих духовных учебных заведений.

В 1892 г., ко дню 50-летия служения в священном сане, в С.-Петербурге была издана книга, содержащая подробную биографию И., его фотопортрет с именными награда-

ми и перечисление основных трудов по колокольной акустике и церковной музыке.

В 1893 г. И. сочинил, следуя традиции, новый праздничный звон для Большой звонницы Ростова, посвященный 50-летию служения архиеп. Ярославского и Ростовского *Ионафана (Руднева)*. Для нового звона потребовалось дополнительно разместить на звоннице соборный ясак и новый колокол, специально для нового звона отлитый и настроенный И. на ярославском заводе Оловянишниковых (пожертвован для звонницы И.). И. обучил звонарей новому звону и 22 апр. 1894 г. «Ионафановский» звон был впервые исполнен по окончании поздней литургии.

В 1898 г. И. вернулся в Ростов, поселился в семье зятя, свящ. Рождественского мон-ря К. Л. Спасского. Жил на скромную пенсию в 200 р. в год (пенсия была назначена за службу при Ростовском городском уч-ще) в постоянных трудах и молитвах. 20 мая 1901 г. И. переехал к дочери в Ярославль и планировал заняться определением тонов колоколов ц. Николая Надеина, но вскоре скончался. Отпевали И. в его любимой ц. Николая Надеина; службу совершал кафедральный протоиерей с 17 священниками. Поступили сообщения о царской семье, мн. иерархов правосл. Церкви, от папы Римского, от ученых и от научных об-в, из мн. стран. В день погребения И. звонили все колокола Ярославля и Ростова. Согласно воле покойного, он был погребен в ростовском Богоявленском Авраамиевом мон-ре, на его могиле был поставлен памятник из белого мрамора с вырезанной сценой моления о чаше и финифтяной вставкой. В наст. время могила И. утеряна. В 2000 г. захоронение условно обозначено с юго-вост. фасада Богоявленского собора на территории восстанавливаемого мон-ря.

И. сделал много для устройства на Руси «колокольного звона благозвучного, на основе требований гармонии», он первым показал рус. мастерам-литейщикам способ создания колокола как муз. инструмента (т. н. гармонически подобранные колокола) и предложил исполнять на церковных колоколах мелодические звоны («Боже, царя храни», «Коль славен наш Господь в Сионе» и «Вечная память») — нововведения, не имевшие примера в рус. церковной практике. Деятельность И. в этом на-

правлении всегда оценивалась неоднозначно. Музыканты и исследователи западноевроп. ориентации либо люди, далекие от традиций русского церковного искусства, приветствовали достижения «гармонического звона»: напр., Стасов характеризовал деятельность И. как «блестящую» (см. изд.: *Израилев А.* Ростовские колокола и звоны. СПб., 1884. С. VI). Однако знаток древнерус. муз. искусства С. Г. *Рыбаков* не считал верным путь настраивания колоколов для церковного звона «на немецкий образец» в простых мажорных и минорных трезвучиях, полагая, что характеру рус. звона «весьма подходит кажущаяся ненастроенность колоколов» (цит. по изд.: *Музыка колоколов: Сб. исслед. и мат-лов.* СПб., 1999. Вып. 2. С. 179). Рус. философ В. Н. *Ильин* в ст. «Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона», писал, что всерьез исполняемая на колоколах мелодия «производит впечатление чего-то крайне неуместного, мертвого, фальшивого, искусственного и надуманного» (Путь. П., 1931. № 26. С. 115). Важное замечание о подточке колоколов сделал Н. И. Оловянишников: «Хотя таким способом возможно исправить ошибку главного тона [колокола], но при этом невозможно исправить добавочные тона [обертонны]» (*Оловянишников.* 2003. С. 406). Ни один из «гармонически подобранных» наборов колоколов, выполненных И., не сохранился, споры по поводу пути «гармонизации» церковного звона продолжаются до наст. времени. Труд И. «Ростовские колокола и звоны» — первое в России акустическое и музыкально-историческое исследование колоколов. Соч.: О колоколах // *Новое время: Газ.* СПб. 1881. № 2051. С. 2; Должен ли колокольный звон быть благозвучным? Должны ли колокола быть в согласии между собою? // *Ярославские ЕВ.* 1882. № 2. Ч. неофиц. С. 12–13; Акустический прибор для точного определения числа колебаний звучащих тел // *Журнал Рус. физико-химического об-ва.* Ч. физич. 1884. Т. 16. Отд. 1. Вып. 2. С. 1–7; Музыкально-акустические работы А. А. Израилева // *Тр. отд. физич. наук Об-ва любителей естествознания.* М., 1884. Т. 2. Вып. 2. С. 58–72 Табл. I–V. (Изв. Имп. об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии; Т. 41 вып. 2); [Речь, сказанная в публичном заседании в Белой палате Ростовского кремля по случаю освящения книгохранилища] // *Ярославские ЕВ.* 1884. № 94. С. 5; Ростовские колокола и звоны: Чт. в ОЛДП 11 мая 1884 г. / Предисл.: В. В. Стасов. СПб., 1884. (ЦДП; 51) то же // *Музыка колоколов: Сб. исслед. и мат-лов.* СПб., 1999. Вып. 2. С. 152–175; Начало возобновления Ростовского Кремля

История десяти камертонов, пожертвованных в возобновленную Белую палату и подробное описание их // Ярославские ГВ. 1885. № 42. С. 3; № 43. С. 3; Речь, сказанная... при первом служении в домовой ц. Московской 1-й гимназии. М., 1887; Речь, сказанная... при посл. его служении в ц. Ростовского, Ярославской губ., Рождественского жен. мон-ря. М., 1887; Древний исторический колокол в Москве // ПрибЦВед. 1889. № 34. С. 1020–1021; Описание Казанского Головинского общежит. жен. мон-ря, находящегося в Московском уезде. М., 1889; Псалмы и духовные канты свт. Димитрия, митр. Ростовского, на 4 голоса. М., 1891; Поучение, сказанное... в Казанском Головинском жен. мон-ре, находящемся в Моск. уезде, при отпевании тела моск. кушца Н. И. Сидорова, к-рым основан и устроен этот мон-рь. М., 1892; Ионафановский музыкально-правильный звон на колокольне Ростовского Успенского собора // Ярославские ЕВ. 1894. № 22. Ч. неофиц. Стб. 345–350; Усыпальница при ярославской градской Ильинской каменной ц., построенной в 1647 г. Ярославль, 1894; Чудотворная Печерская икона Божией Матери, в Ярославском Спасо-Преображенском мон-ре, ныне Архирейском доме. М., 1896. Ярославль, 1901²; Замечательный большой (в 2 тыс. пудов весу) колокол на колокольне Ростовского Успенского собора в г. Ростове Ярославской губ. // Ярославские ЕВ. 1899. Ч. неофиц. № 15/16. С. 251–253; Ростовский Ярославской губ. Рождественский 3-кл. жен. мон-рь. СПб., 1899; Протоиерей Аристарх Израилев (1817–1901): Тр., публ., исслед. М., 2001;

Изд.: *Димитрий Ростовский, свт.* Псалмы или духовные канты. М., 1889.

Лит.: *Лествицы В. И.* О камертонах свящ. Израилева // Моск. ведомости. 1875. 26 июля. С. 4; Настроенные колокола [свящ. А. Израилева] // Ярославские ЕВ. 1883. № 13. Ч. неофиц. С. 103–104; *Кельсиев А.* Музыкальный колокольный звон и труды свящ. Израилева // Вологодские ЕВ. 1884. № 12. Ч. неофиц. С. 251–257; то же // Звонница: Альм. Школы звонарей Минского ЕУ. Минск, 2001. Вып. 4. С. 23–25; Гармонически настроенные колокола // Ярославские ЕВ. 1886. № 48. Ч. неофиц. С. 771–772; Отец прот. А. А. Израилев А. А. Израилев // Рус. паломник. 1887. № 17 (26. IV). С. 207–208; Прот. А. А. Израилев: (К 50-летию служения в священном сане): 1841 – 18 июля 1891. СПб., 1891, 1892²; Гармонически настроенные колокола в с. Ваулове Романовского у. Ярославской губ. // Ярославские ЕВ. 1893. № 35. Ч. неофиц. С. 559; Музыкально настроенный колокольный звон // Там же. № 38. Ч. офиц. С. 302–304; то же // ПрибЦВед. 1893. № 34. С. 1245; № 40. С. 1457; Сооружение и освящение в 1892 и 1893 гг. 14 колоколов, музыкально настроенных прот. А. А. Израилевым на звоннице при ц. во имя при. Александра Свирского в усадьбе В. П. Мордвинова, с. Ваулове Романов-Борисоглебского у. Ярославской губ. СПб., 1893; Ионафановский муз. звон на колокольне ростовского Успенского собора // ПрибЦВед. 1894. № 29. С. 994; *Рыбаков С. Г.* Церковный звон в России. СПб., 1896; то же // Извест. 1896. Февр./март (прил. к «Рус. беседе»); Колокола и колокольный звон // Петербургский листок. 1897. № 103; *Преображенский Г.* К воспоминаниям об о. прот. А. А. Израилеве // Ярославские ЕВ. 1902. Ч. неофиц. № 27. С. 414–420; № 28. С. 431–436; № 29. С. 446–454; то же // Звонница. 2001. Вып. 4. С. 58–78; *Овсянников Н. И.* История колоколов

и колоколотейное искусство. М., 1912², 2003⁴; *Стасов В. В.* Предисловие к соч. свящ. А. Израилева «Ростовские колокола и звоны» // Он же. Статьи о музыке: В 5 вып. М., 1977. Вып. 3. С. 198–200, 331; *Бутир Л. М.* Сборник кантов А. Израилева и нек-рые вопросы изучения рус. кантовой культуры // Невские хоровые ассамблеи: Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. «Прошлое и настоящее рус. хоровой культуры». М., 1984. С. 18–121; он же. Авторский рукописный сб. кантов XVIII в. // Исслед. памятников письменной культуры в собраниях и архивах отдела рукописей и редких книг / ГИИ. Л., 1985. С. 34–45; Колокольные звоны России / Сост.: В. С. Мартышин. М., 1990. С. 10–75; *Плешанов Е. В.* А. А. Израилев // Сборная звонница Ростова Великого. Ростов, 1993. С. 72–80. (СРМ; 4); он же. Аристарх Израилев и его камертоны // Звонница. 2001. Вып. 4. С. 54–57; *Старостенков С. А., Локотникова И. Г.* Колокола церкви Аничкова дворца // Аничков дворец – памятник рос. истории: Мат-лы конф. СПб., 1997. С. 20–25; то же // Звонница. 2001. Вып. 4. С. 28–37; *Рыбаков С. Г.* А. А. Израилев: (фрагмент из кн. «Церковный звон в России» (СПб., 1896)) // Музыка колоколов: Сб. исслед. и мат-лов. СПб., 1999. С. 176–180.

Н. С. Каровская

ИЗРАИЛЬ (Андреев Иван; 1793 (1792), с. Путилово Шлиссельбургского у. С.-Петербургской губ. – 27.01.1884, Коневский мон-рь), архим. Род. в семье дьячка путиловской ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери; получил домашнее образование. С отрочества стремился к монашеской жизни, 3 сент. 1829 г. стал послушником *Спасо-Преображенского Валаамского монастыря*, 5 дек. 1830 г. по прошению переведен в *с.-петербургскую Троице-Сергиеву пуст.*, где 31 марта 1834 г. принял монашеский постриг. 13 мая 1834 г. рукоположен во диакона, через 2 дня – во иерея. Служил, трудился в трапезной пустыни, по характеристике архим. св. *Игнатия (Брянчанинова)*, учеником которого стал И., «поведения весьма скромного и трезвого, к послушаниям, требующим особой бережливости, весьма способен». В мае–июле 1838 г. направлен священником на корабль «Нарва», в том же году стал экономом Троице-Сергиевой пуст.

14 февр. 1839 г. И. определен строителем Введено-Островской обители (ныне *Оятский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-рь*). В 1840 г. расширил настоятельский корпус, в 1851 г. возвел каменный южный трапезно-келийный корпус, в 1852 г. – продлил ограду. В 1853 г. были построены каменные 2-этажный юго-вост. корпус, 2-этажные гостиные кельи за оградой и 2-этажный флигель, в 1857–1859 гг. – коло-

кольня (с 11 колоколами), хозяйственные службы. Свт. Игнатий (Брянчанинов) отмечал, правда, что И. «не очень расположен к проектам, составляемым архитекторами, по сей причине возведенные им здания недостаточны в искусственном отношении и, главное, непрочны, хотя и многоценны» (*Игнатий (Брянчанинов), еп.* Полное собр. творений: В 8 т. М., 2006. Т. 3. С. 382). И. возобновил почитание схим. *Сергия* и схим. *Варвары* – родителей прип. *Aлександра Свирского*. По инициативе И. в 1854 г. была изготовлена рака над их мощами; установлена в 1865 г. При нем в 1847 г. в мон-рь поступило самое значительное за всю его историю денежное пожертвование – 5715 р. от гр. А. А. *Орловой-Чесменской*, а также крест с частями древа Креста Господня, ризы Спасителя, крови Господней и с власами Богородицы, с 9 частицами мощей, пожертвованный купцом Д. Кротовым лично И. в 1843 г., кипарисовый крест с 18 частицами мощей (1851), крест с 14 частицами мощей, пожертвованный купцом Ф. А. Ассысальвым в 1853 г. Монастырский лесопильный завод на р. Чегле И. в 1842 г. отдал в аренду известному с.-петербургскому кушцу Федуду Грому, с 1852 г. – его сыну Василию. В 1850 г. привел в порядок монастырский архив, возобновил ризницу. В 1860 г., уже покинув мон-рь, И. передал в него 3 тыс. р.

24 авг. 1859 г. перевыден настоятелем *Коневского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря*. Одним из первых дел И. стало восстановление после пожара, случившегося 28 мая 1862 г., С.-Петербургского подворья Коневской обители на Загородном проспекте, 7. Новая часовня в рус. стиле была построена по проекту акад. архитектуры И. Б. Слупского и 15 дек. 1866 г. освящена С.-Петербургским митр. *Исидором (Никольским)* в сослужении И. Часовня стала главным источником доходов островного Коневского мон-ря. С именами И. и архит. Слупского связано окончательное формирование монастырского ансамбля сер. 60-х – сер. 70-х гг. XIX в.: построены странноприимный дом, гостиница, скит в честь Коневской иконы Божией Матери, расширен собор и др. Пополнилась б-ка, образцовыми стали коневодство и скотоводство, появился фруктовый сад. Во время голода вслед. неурожая в Финляндии

в 1867–1868 гг. И. распорядился безвозмездно предоставить продовольствие бедным финнам, прибывавшим на Коневец. «За оказанную христианскую любовь бедному населению» получил высочайшую благодарность. Был награжден также 2 наперсными крестами. В апр. 1868 г. по представлению С.-Петербургского митр. Исидора был удостоен сана архимандрита — первым за более чем 475 лет существования монастыря. «По доброту агнцу подобен», — отзывался о нем В. И. *Немирович-Данченко*. Побывавший у него «на чае» писатель Н. С. *Лесков* отметил чистоту, опрятность и патриархальную простоту обстановки игуменских покоев и душевные качества настоятеля: «...В его ласковых, веселых глазах светится лик особенной юношеской доброты, которую очень немногие умеют сберечь до старости, лишь люди добрые и чистые сердцем». Он «умел благовременным словом и делом дать отеческий совет на пользу каждого», отличался молитвенным настроением.

Практическая деятельность И. была направлена прежде всего на улучшение экономического положения обитателей. Свт. Игнатий (Брянчанинов) как благочинный мон-рей, указывал, что И. «к прохождению настоятельской должности, преимущественно по хозяйственной части, весьма способен, трудолюбив и полезен для обители». В архиве *Ново-валаамского мон-ря* (Финляндия) частично сохранились документы переписки свт. Игнатия и И., длившейся не менее четверти века (1840–1865). В посланиях святитель преимущественно утешал И. в постигших того скорбях: «Примите победу над скорбями — веру. Она вас научит, что все, как скорбное, так и приятное, скоро мимо идет, что скорби необходимы для нас, как для пашни соха, дабы мы возмogli принести плод спасения, что все случающееся с нами, случается не без Мановения и Воли Вышняго». И. сообщил свт. Игнатию о крестьянине с. Тосно, видевшем бесов, что послужило дополнением к его статье о духах.

И. скончался после почти 25-летнего управления мон-рем — самого длительного настоятельства после прп. *Арсения* Коневского за всю историю обители. Похоронен у алтаря Богородице-Рождественского собора. Сохранился цоколь надгробия

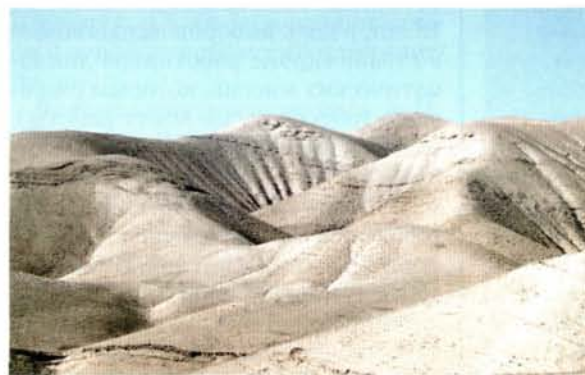
с надписью: «Доброму пастырю благодарное братство».

Арх.: РГИА. Ф. 1883. Оп. 53. Д. 206.

Лит.: Ист.-стат. описание Рождественского Коневского мон-ря. СПб., 1869; Введенский-Островский заштатный мон-рь в Новоладожском у. СПб., 1873; *Лесков Н. С.* Монашеские острова на Ладожском оз. СПб., 1874. С. 220. (Б-ка совр. писателей; Т. 20); *Немирович-Данченко В. И.* Крестьянское царство. СПб., 1882. С. 169–181; *Пимен (Гаврилов), архим.* Рождество-Богородицкий Коневский мон-рь. СПб., 1896; *Берташ А. В., Арсений (Хейкисен), иером.* Шесть столетий Рождество-Богородицкого Коневского мон-ря. СПб., 1993. С. 24–26.

Свящ. Александр Берташ

ИЗРАИЛЬ [Государство Израиль; ивр. מְדִינַת יִשְׂרָאֵל; араб. دَوْلَة إِسْرَائِيل], гос-во в Зап. Азии. На севере граничит с Ливаном, на северо-востоке — с Сирией, на востоке — с Иорданией (часть границы проходит по акватории Мёртвого м.), на юго-западе — с Египтом; с запада омывается водами Средиземного м. (протяженность береговой линии 188 км), на крайнем юге имеет выход к зал. Эйлат (Акаба) Красного м. (береговая линия 10 км). Западный берег р. *Иордан* и сектор Газа в соответствии с соглашениями в Осло в сер. 90-х гг. XX в. частично переданы под контроль Палестинской администрации. Территория (вместе с частью территории, предназначавшейся для создания араб. палестинского гос-ва и присоединенной в период арабо-израильской войны 1948–1949) — 20,7 тыс. кв. км; с оккупированными в 1967 г. территориями (часть Западного берега р. Иордан, включая Вост. Иерусалим, а также часть сир. Голанских высот) — 21,6 тыс. кв. км. И. в одностороннем порядке провозгласил своей столицей Иерусалим



(761 тыс. чел.), являющийся местопребыванием правительства и парламента, однако международное сообщество не признает этот факт. Дипломатические миссии большинства гос-в расположены в Тель-Ави-

ве. Крупнейшие города: Тель-Авив (393 тыс. чел.), Хайфа (265 тыс.), Ришон-ле-Цион (226 тыс.), Ашдод (210 тыс.) (все данные на 2008). Офиц. языки: иврит и арабский. И.—член ООН (с 1949), МВФ (с 1954), ВТО (с 1995). **География.** И. разделен горными цепями на 3 разные по рельефу области: приморскую равнину, горную область и тектонические впадины Эль-Гор и ее юж. продолжение Арава (Вади-эль-Араба). Приморская равнина, к-рая тянется вдоль побережья Средиземного м., начинается узкой полосой от ливанской границы на севере и через пустыню Неgev на юге достигает Египта. Горная область начинается от хребта Ливан на севере и заканчивается у зал. Эйлат на юге. Крупнейшая река страны Иордан течет с севера на юг по тектонической впадине Эль-Гор. Др. реки, за исключением рек Кишон и Яркон, впадающих в Средиземное м., имеют малую протяженность и обычно пересыхают летом. Мёртвое м., вода к-рого насыщена ионами калия, магния и брома, является самым плотным и соленным водоемом мира. На его побережье находится самая низкая точка страны (408 м ниже уровня мирового океана), одновременно являющаяся самой низкой точкой суши на Земле.

Климат И. субтропический средиземноморский, для него характерны жаркое сухое лето и теплая влажная зима. Особенности И. определяются близостью моря на западе, пустыней и сложным рельефом — на востоке, на севере и западе климат умеренно жаркий и полувлажный, на юге и востоке — засушливый и пустынный. Количество осадков уменьшается с севера на юг на приморской равнине от 900 до 30 мм в год; с запада на восток — от 400–800 мм до 100–200 мм в год во

Пустыня Неgev

впадине Эль-Гор и в пустыне Неgev. На наветренных склонах плато центральной части И. выпадает 600–800 мм осадков в год. Дожди начинаются

в окт., прекращаются в апр., наибольшее количество осадков приходится на дек.—март. Средние температуры июля от 22 до 34°С; янв.—от 6 до 15°С, на юго-зап. побережье Мёртвого м.— до 18°С. В горах на



севере Галилеи, где бывают снегопады, зимой температура может снижаться до 0°C. Весной нередки горячие вост. ветры из пустыни, к-рые часто сопровождаются песчаными бурями.

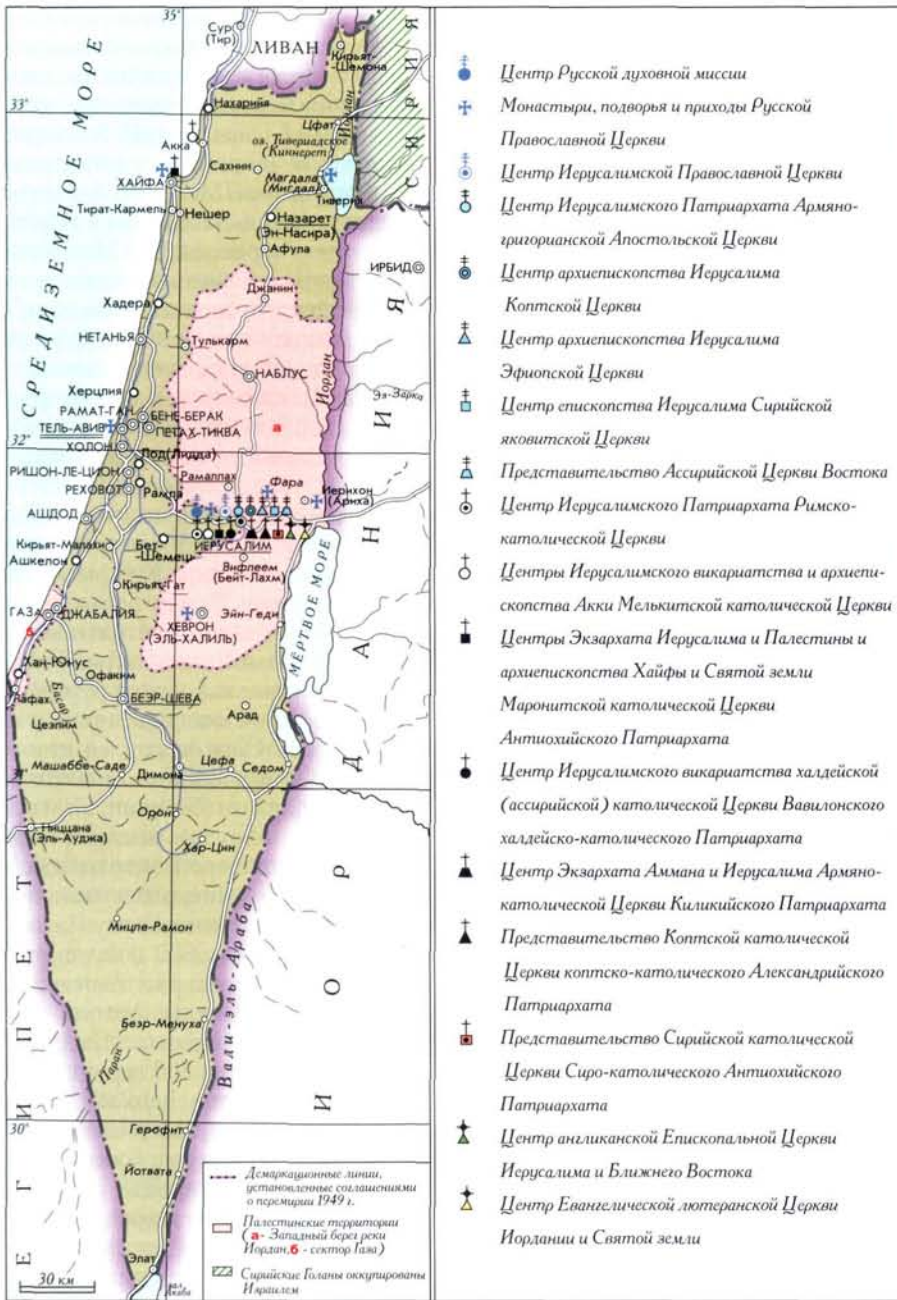
Население. По данным Центрального статистического бюро И., население страны составляет 7,401 млн чел. (март 2009), евреев — свыше 76% (в т. ч. *караимы* — в районах Рамлы, Беэр-Шевы и Ашдода, самаритяне — в городах Холон и Наблус), арабов — ок. 20%. Проч. этнические и этноконфессиональные группы (друзы, армяне, адыги) составляют 3,7%. За счет неск. волн иммиграционного притока высокий коэффициент прироста населения до кон. XX в. был обусловлен значительной долей миграционной составляющей: наибольшее количество иммигрантов в И. прибыли из стран бывш. СССР, Марокко, Ирака, Румынии, Польши, Йемена, Ирана и др. Незначительный отток населения, характерный для 50–80-х гг. XX в., происходил в основном из И. в США. В первые годы XXI в. наблюдалось снижение активности миграции, при этом темпы естественного прироста населения также имеют тенденцию к снижению: прирост населения в янв. 2009 г. составил 1,7%, в т. ч. 86,5% за счет естественного прироста, 13,5% за счет иммиграции. В 2008 г. уровень рождаемости составил 20,02 на 1000 жителей. Доля детей до 15 лет составляет 27,9%, лиц трудоспособного возраста (15–64 лет) — 62,3%, пожилого возраста (65 лет и старше) — 10%. Средняя продолжительность жизни 80,7 года (мужчины — 78,6, женщины — 82,8). Средняя плотность населения — ок. 327 чел. на кв. км., наиболее густонаселенный район — приморская равнина, где проживает не менее 70% населения страны.

Государственное устройство. И. — парламентская республика, реализующая принцип разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную. Единой конституции в И. не существует. Корпус конституционного законодательства состоит из Декларации независимости (1948) и 11 Основных законов: о кнессете (однопалатном парламенте) (1958), о землях И. (1960), о Президенте гос-ва И. (1964), о правительстве (1968, новая версия — 2001), о гос. хозяйстве (1975), о вооруженных силах (1976), об Иерусалиме как о столице И. (1980), о по-

рядке судопроизводства (1984), о Гос. контролере (1988), о достоинстве и свободе человека (1992), о свободе деятельности (1992, новая версия — 1994). Номинальным главой гос-ва является президент. Он избирается парламентом И. путем тайного голосования. Кандидатом на пост президента может стать любой гражданин страны, постоянно в ней проживающий, к-рого выдвинула группа депутатов, состоящая не менее чем из 10 чел. Для избрания необходимо абсолютное большинство голосов членов кнессета. До 1999 г. срок полномочий президента составлял 5 лет при возможности переизбрания на 2-й срок. С 1999 г. срок полномочий президента увеличен до 7 лет без права переизбрания. Полномочия президента носят преимущественно представительский характер. Он открывает 1-ю сессию парламента И.; до 1996 г. и начиная с 2003 г. одной из основных функций президента являлось и является возложение ответственности по формированию правительства на одного из членов кнессета, как правило (но не обязательно) — лидера крупнейшей парламентской фракции; он принимает верительные грамоты иностранных послов; подписывает принятые кнессетом законодательные акты; назначает глав зарубежных миссий И., судей, управляющего Банком И.; обладает правом помилования по рекомендации министра юстиции. Высший законодательный орган И. — кнессет, избираемый сроком на 4 года на основе всеобщего, прямого и равного избирательного права при тайном голосовании по единому избирательному округу. Правом голоса обладают все граждане И. старше 18 лет, в день выборов находящиеся в стране (кроме работников дипломатических миссий, которым разрешено голосовать по месту работы). Голосование происходит по партийным спискам, официально публикуемым политическими партиями. Электоральный барьер составляет 2% действительных бюллетеней. В кнессете 120 депутатов. Мандаты распределяются пропорционально по правилу наибольшего среднего. Работа парламента осуществляется на пленарных сессиях и в постоянно действующих комитетах. Основной рабочий язык иврит, но депутаты имеют право пользоваться араб. языком как 2-м государственным. Высшим исполнительным органом И. является

правительство, возглавляемое премьер-министром. Глава правительства обязан быть членом парламента; министры с 2001 г. не обязаны быть таковыми, хотя на практике все министры являются депутатами кнессета. Правительство формируется лидером победившей на парламентских выборах партии в течение 28 дней с момента офиц. поручения президента. В случае невозможности сформировать правительство в установленный срок президент имеет право поручить этот процесс лидеру др. партии. За историю И. ни одна партия не набрала абсолютного большинства голосов избирателей, что давало бы ей возможность сформировать однопартийное правительство. Т. о., кабинет министров формируется на основании коалиционного соглашения партий, имеющих достаточное количество мандатов, чтобы вместе получить большинство голосов депутатов. Установленный срок работы правительства 4 года. В случае невозможности главой правительства исполнять свои обязанности (из-за признания недееспособности премьер-министра, при наступлении смерти премьер-министра, в случае предъявления импичмента премьер-министру) назначается и. о. премьер-министра. Глава правительства имеет право распустить кнессет и назначить досрочные выборы, если большинство депутатов не поддерживают политический курс правительства. В случае досрочной отставки правительства кнессет в установленный срок может выбрать нового премьер-министра и сформировать новый состав кабинета министров без объявления досрочных парламентских выборов. Высший судебный орган — Верховный суд справедливости И. — является как высшей инстанцией по апелляции, так и Конституционным судом в отсутствие конституции. Судьи избираются специальной комиссией, состоящей из 9 членов, в к-рую входят: министр юстиции (председатель), один из министров правительства, председатель Верховного суда, 2 депутата кнессета и 2 адвоката. Судьи не сменяемы, если они не совершили дисциплинарных проступков. Они должны уходить в отставку по достижении 70-летнего возраста. Председателем Верховного суда становится судья, проработавший в нем к моменту отставки предыдущего председателя наибольшее количество лет.





Религия. Согласно офиц. отчету Центрального статистического бюро И. за 2008 г., большинство населения И. (76,2%) исповедует иудаизм. Ислам суннитского толка — религия подавляющего большинства арабского населения страны (15,9%). Христианами являются ок. 2,1% населения, преимущественно палестинские арабы; из них: 1,2% — католики как лат., так и вост. обрядов; 0,6% — православные, остальные 0,3% христиан принадлежат к нехалкидонским восточным церквам или к различным протестант. организациям. Ок. 1,6% населения И. составляют друзы. Новые религ. движения представлены последователями бахаизма (не превышает 0,2%).

Примерно 4% не причисляют себя ни к одной из конфессий или религ. групп.

Православие представлено в И. общинами *Иерусалимской Православной Церкви* (ИПЦ), в юрисдикцию к-рой входят территории И., палестинские территории и территории Иордании. ИПЦ состоит из 2 митрополий (Птолемаидской и Назаретской) и Синайской архиепископии на территории Египта, имеющей автономный статус. В юрисдикции Иерусалимского Патриархата находятся 17 храмов на территории И., 11 — на палестинской территории, а также 24 монастыря, 19 из них — в Иерусалиме. Паства на территории собственно И. насчитывает

от 40 до 50 тыс. чел. (более подробно см. ст. *Иерусалимская Православная Церковь*).

Русская Православная Церковь является 2-й по величине правосл. Церковью в И. и насчитывает ок. 2 тыс. прихожан. Включает храмы, монастыри и структуры *Русской духовной миссии* (РДМ) и *Русской Православной Церкви за границей* (РПЦЗ). В И. РДМ принадлежат (на нач. 2009) здания в Иерусалиме, включая Троицкий собор и храм в честь царицы св. мц. Александры; Горненский жен. мон-рь в пригороде Иерусалима Айн-Кареме; подворье РДМ в Яффе с храмом ап. Петра и прав. Тавифы; храм прор. Илии в Хайфе; участок в Магдале с храмом равноап. Марии Магдалины; подворье РДМ в честь св. Праротцов и м-рь Св. Троицы в Хевроне (Эль-Халиле); участок с подворьем св. Иоанна Предтечи в Иерихоне (Арихе). РПЦЗ принадлежат: Елеонский Спасо-Вознесенский жен. мон-рь на вершине Елеонской горы; Гефсиманская жен. обитель с храмом св. Марии Магдалины; скит на мес-



Церковь равноап. Марии Магдалины в Иерусалиме. 1885–1888 гг. (РПЦЗ)

те лавры прп. Харитона в Фаре. Активную роль в укреплении Православия в И. играет Имп. *Палестинское православное общество* (ИППО), учрежденное в России в 1882 г.

Представительство *Румынской Православной Церкви* в Иерусалиме открыто в 1935 г. Комплекс зданий, в который входят храм, гостиница и др. постройки в Иерусалиме, расположен в сев.-зап. части Старого города, при храме существует

монашеская община, открыто по двору с храмом, часовней и гостиницей для паломников в Иерихоне. С 1997 г. представительство возглавляет архим. Иероним (Крецу).

Нехалкидонские восточные церкви. *Армянская Апостольская Церковь* (ААЦ) представлена в И. Иерусалимским Патриархатом, в юрисдикцию к-рого входят арм. приходы на территории И., Палестинской автономии и Иордании. Численность местной арм. общины существенно возросла в кон. XIX в., а также после первой мировой войны в результате прибытия значительного числа беженцев, спасавшихся от геноцида 1915 г. в Анатолии. В последние десятилетия количество верующих постоянно уменьшается. По данным на 2007 г., ААЦ имеет 100 верующих в 3 общинах. В храме Гроба Господня во владении Армянской Церкви находятся 8 юж. из 16 колонн ротонды, юж. половина 2-го яруса ротонды (с храмом Второй Голгофы), место Трех Марий у входа на галерею и престол св. Жен-мироносиц в юго-вост. части ротонды, придел святых Никодима и Иосифа Аримафейского к западу от Кувуклии и придел Разделения риз в амбулатории, подземные ц. свт. Григория Просветителя (греч. название ц. св. Елены) и часовня св. Вардана в вост. части комплекса.

Коптская Церковь насчитывает ок. тысячи верующих, проживающих как в И., так и на территории Палестинской автономии. В храме Гроба Господня копты владеют небольшой часовней, пристроенной к зап. части Кувуклии. С XIII в. постоянным представителем копт. Александрийского патриарха на Св. земле является архиепископ Иерусалима.

Эфиопская Церковь в И. представлена 2 монашескими общинами, насчитывающими ок. 80 монахов и монахинь, а также немногочисленной эфиоп. общиной в зап. части Иерусалима, во главе к-рых стоит архиепископ Иерусалима. В храме Гроба Господня эфиопам принадлежит ц. Четырех живых существ (Тетраморфа) (за Голгофой). После восстановления дипломатических отношений между И. и Эфиопией в 1989 г. возросло число паломников из Эфиопии, в основном прибывающих в период православных Рождества и Пасхи.

Сирийская яковитская Церковь, возглавляемая епископом Иерусалима с резиденцией в мон-ре св.

Марка, насчитывает в И. ок. 70 чел. в 1 общине. В храме Гроба Господня сиро-яковиты имеют право служить по воскресным и праздничным дням в приделе св. Никодима, принадлежащем в наст. время ААЦ.

Ассирийская Церковь Востока (см. ст. *Церковь Востока*) насчитывает ок. 800 чел. в 5 общинах.

Римско-католическая Церковь в И. представлена общинами, находящимися в подчинении Иерусалимского патриарха латинского обряда, в юрисдикции к-рого находятся все приходы на территории И., Палестинской автономии, Иордании и Кипра. Воссоздание римско-католической иерархии на Св. земле стало результатом дипломатичес-



Обряд покаянного шествия по *Via Dolorosa* в Страстную пятницу

ких контактов между Османской империей и Францией, благодаря которым 23 июля 1847 г. было создано архиеп-ство Иерусалима. Непосредственно в И. в ведении территориального викария (епископа-помощника) с резиденцией в Назарете (Эн-Насире) находится община арабов-католиков; 2-й викарий (персональный) является настоятелем бенедиктинского мон-ря в Абу-Гоше, и ему подчиняется община евреев-католиков. Общее количество римо-католиков, проживающих на территории И., ок. 10 тыс., а также ок. 20 тыс. верующих на территории Палестинской автономии. В храме Гроба Господня католич. Церкви (в лице кустодии Св. земли ордена *францисканцев*) принадлежат сев. половина 2-го яруса ротонды, ц. Явления Воскресшего

Господа Пресв. Деве Марии, престол св. Марии Магдалины, сев. галерея (Аркады Девы), подземная часовня Обретения Креста (совместно с православными) и юж. придел Голгофы.

Униатские церкви представлены в И. 6 орг-циями. Мелькитская католическая церковь, созданная в 1724 г., относится к юрисдикции Мелькитского греко-католического патриарха Антиохийского, представлена Иерусалимским викариатом (9 общин, 6,5 тыс. верующих), а также архиепископством Акко с кафедрой в Хайфе (ок. 45 тыс. верующих в 32 приходах).

Маронитская католическая Церковь в И. представлена Патриаршам Экзархатом Иерусалима и Палестины (2 общины, 504 верующих), а также архиеп-ством Хайфы и Св. земли (6 общин, 7 тыс. верующих) в составе Маронитской католической Церкви Антиохийского Патриархата.

В Иерусалиме находятся резиденции патриаршего викария Сирийской католической Церкви под юрисдикцией Сиро-католического Антиохийского Патриархата (5 общин, 1700 верующих), патриаршего викария Халдейской (Ассирийской) католической Церкви, подчиненного Вавилонскому халдейско-католическому Патриархату (2 общины, 600 верующих), и патриаршего экзарха Аммана и Иерусалима в составе Армяно-католического Киликийского Патриархата (2 общины, ок. 500 верующих).

Протестантские церкви, деноминации и секты. Появление протестантских общин на Ближ. Востоке относится к нач. XIX в., когда в Иерусалиме были аккредитованы дипломатические представительства европ. стран. Стремление миссионеров обратить в свою веру местных мусульман и евреев не увенчалось успехом, их единственным достижением оказалось привлечение к протестантизму нек-рого числа арабов-христиан, до этого состоявших прихожанами правосл. церквей. В 1841 г. королева Великобритании и король Пруссии договорились о создании в Иерусалиме совместной англиканско-лютеранской протестант. епархии. В 1886 г. она разделилась на 2 диоцеза, управление к-рыми продолжала осуществлять *Англиканская Церковь*, в 1957 г. повысившая ранг своего представительства в Иерусалиме до архиеп-ства. В 1976 г. была создана Епископальная Церковь Иерусалима и Ближ. Востока — церковная провинция, состоящая

из 4 епархий и являющаяся членом *Англиканского содружества*. Англикан. община является самым большим протестантским сообществом на Ближ. Востоке (ок. 45 тыс. верующих); на территории И. насчитывается 3 тыс. чел. Резиденцией англикан. архиепископа в Иерусалиме является кафедральный собор вмч. Георгия в араб. секторе Иерусалима. Духовенство епархии представлено преимущественно арабами.

Лютеранство, независимо существующее в Иерусалиме с 1886 г., после прекращения англо-прусского единения, распространялось в И. усилиями германских миссий. Постоянный рост общин происходил за счет притока местных арабов, многие из к-рых в прошлом были воспитанниками учебных заведений, содержащихся нем. лютеран. церковью. В 1979 г. была создана самостоятельная структура, — Евангелическая лютеранская церковь Иордании и Св. земли, в состав к-рой вошли все араб. общины (ок. 500 верующих), управляемые независимо от небольшой нем. общины (ок. 200 верующих), возглавляемой пресвитером Евангелическо-лютеранской церкви Германии (см. ст. *Союз евангелических церквей в ГДР*). Иерархи этих церквей размещаются в одном и том же здании лютеран. прихода в Старом городе Иерусалима. Имеются также небольшие дат. и швед. лютеран. общины. В 1982 г. Норвежская духовная миссия в И., окормляющая преимущественно евреев-христиан из Румынии и Венгрии, передала все полномочия по управлению 2 принадлежащими ей церквями в Хайфе и Яффе местным христ. общинам.

Баптисты представлены в И. 2 орг-циями: Ассоциацией баптистских церквей Израиля, насчитывающей 1200 верующих в 12 общинах, и Баптистской конвенцией Израиля, объединяющей 3 тыс. чел. в 17 общинах.

Пресвитерианство представлено *Церковью Шотландии* в И., открывшей миссию в Галилее в 40-х гг. XIX в. В течение следующего столетия эта церковь содействовала развитию просвещения и здравоохранения в И. Пресвитерианская община (3 орг-ции, 200 верующих), объединяющая преимущественно выходцев из Шотландии, обслуживает паломников и туристов, окормляет странноприимные дома в Иерусалиме и Тиверии, в сотрудничестве с Независимым Эдинбургским медицинским миссионерским об-вом содержит школу медсестер с больницей в Назарете.

Плимутские братья насчитывают в И. 6 общин, 600 верующих.

Движение святости учредило 2 орг-ции: *Церковь Назарянина* (2 общины, 100 верующих) и *Христианский миссионерский альянс* (1 община, 50 верующих).

Пятидесятники представлены такими орг-циями, как *Ассамблеи Бога* (15 общин, ок. 2 тыс. верующих), *Церковь Бога пророчеств* (5 общин, ок. 600 верующих) и т. н. Библейская евангелическая миссия (2 общины, ок. 200 верующих).

Адвентисты седьмого дня (АСД, см. ст. *Адвентисты*) имеют в И. 18 общин, составляющих т. н. Израильское отделение в составе Трансевропейского дивизиона АСД. Общее количество adeptов 833 чел. (2007).

Новоапостольская церковь, подчиняющаяся центру в Цюрихе (Швейцария), насчитывает 10 общин, объединяющих 1 тыс. верующих.

Церкви Христа, основанные миссионерами из США, имеют 4 общины, насчитывающие ок. 600 верующих.

Свидетели Иеговы в И. создали 11 общин для 1 тыс. adeptов.

Мормоны (Церковь Иисуса Христа святых последних дней) насчитывают в И. ок. 200 верующих, не считая 170 студентов Иерусалимского центра ближневосточных исследований, являющегося филиалом мормонского Ун-та Бригэма Янга (шт. Юта, США).

Мессиянские евреи являются самым быстро растущим христ. сообществом в И. Их общины, состоящие из этнических евреев, стремятся сохранить еврейскую этническую и культурную самобытность, в первую очередь особенности традиц. евр. религии, совмещая их с верой во Христа и христ. обрядами. Большинство верующих были обращены амер. миссионерами в И., к-рые активизировались в 70-х гг. XX в., поэтому среди мессиянских евреев много эмигрантов из США. С кон. XX в. наблюдается значительный интерес к этой деноминации в среде эмигрантов из бывш. СССР. Многие общины мессиянских евреев имеют ярко выраженные харизматические черты. Для всех групп характерна активная миссионерская деятельность, некоторые братства проводят свои службы в помещениях сектант-

ских конгрегаций (напр., Церкви Христа), др. имеют собственные помещения и помимо богослужения предлагают собравшимся образовательные программы на разных языках, включая иврит, русский, английский и амхарский. Ввиду полулегального положения мн. групп мессиянских евреев трудно определить их численность, однако к 2005 г. в И. насчитывалось предположительно ок. 100 общин мессиянских евреев, от 9 до 12 тыс. верующих.

В стране (преимущественно в Иерусалиме) также действует ряд более мелких протестант. групп, общая численность к-рых составляет по разным подсчетам от 2 до 3 тыс. чел.

В 1957 г. большинство протестант. орг-ций страны создали Объединенный совет христианских Церквей И.

Иудаизм исповедует подавляющее большинство евр. населения И. — 5,521 млн чел., в т. ч. самая представительная группа — ортодоксальные евреи, считающие себя продолжателями классической формы евр. религии (часть из них являются т. н. харедим — буквально соблюдающими все религ. постановления, др. часть — приверженцами т. н. современного ортодоксального иудаизма, в основе к-рого лежит попытка сохранить верность принципам ортодоксального иудаизма, сочетая их с достижениями совр. культуры и цивилизации, а также с религ. пониманием сионизма). Меньшая часть евр. населения И. принадлежит к таким течениям, как консервативный иудаизм или реформистский (прогрессивный) иудаизм, и соблюдает заповеди иудаизма лишь частично. Общее количество приверженцев различных направлений иудаизма составляет от 4 до 4,5 млн чел.

В И. насчитывается ок. 15 тыс. караимов, представителей религ. направления, отделившегося от иудаизма в VIII в. и имеющего такие специфические черты, как отрицание авторитета *Талмуда*, признание в качестве великих пророков Иисуса Христа и Мухаммада, значительная подверженность влиянию ислама в ритуальной жизни. Караимы, рассредоточившиеся по разным регионам (сначала — в Юж. Средиземноморье, на территории совр. Ирана и Турции, позднее — на территории Крыма, Литвы и Польши), жили в Палестине с IX в. После образования гос-ва И. в страну стали прибывать караимы из Египта, Ирана

и Турции. Всеизраильский религ. совет и религ. суд караимов находятся в Рамле. В Мин-ве по делам религий существует специальный отдел по делам караимов, поддер-



Вид на Храмовую гору
в Иерусалиме и зап. часть
Стены Плача

живающий тесные связи с руководством общины. Гос-во финансирует религ. обучение детей караимов в гос. школах. Члены общины несут обязательную воинскую повинность.

В И. живет ок. 700 самаритян, являющихся потомками *самарян* — евреев, жителей сев. Израильского царства со столицей в Самарии, оставшихся в Палестине во время ассирийского пленения. Они смешались с переселенными сюда жителями из различных районов Ассирийской империи (см. ст. *Израиль древний*). В отличие от основной массы иудеев самаритяне признают в качестве авторитетного Свящ. Писания только Пятикнижие Моисеево, отвергая пророческие и учительные книги. Основные места их компактного проживания — Холон, а также Наблус (в Палестинской автономии), где самаритяне живут в замкнутых кварталах. В 1983 г. в Холоне был открыт общинный центр имени И. Бен-Цви. Израильское правительство и Мин-во по делам религий участвуют в частичной поддержке общины и финансировании ее расходов. Самаритяне, граждане И., несут обязательную воинскую повинность.

Ислам. Мусульманами являются 81% арабов, граждан И. Общее количество мусульман, большинство которых принадлежит к суннитской ветви ислама, составляет 1,2 млн чел. Наиболее влиятельная мусульм. организация «Исламское движение» возникла в 1971 г., с 1996 г. она представлена в кнессете (на выборах 2009 получила 2 места). Существует ряд араб. правозащитных орг-ций, таких как «Адала» и «Моссав», созданных в 90-х гг. XX в., к-рые легальными средствами отстаивают социальные

и религ. права арабов. В сел. Раджар на ливанской границе живет ок. 1,5 тыс. представителей шиитской секты алавитов, последователи которой, известные также под названием нусайриты, проживают преимущественно в Сирии и Южной Турции. В Хайфе насчитыва-

ется ок. тысячи приверженцев секты «Ахмадия». В Акко находится духовный центр основанного в 1849 г. пиетистского суфийского ордена Шазилия с мечетью, где захоронены основатель ордена и его последователи.

Друзы, этноконфессиональная общность, сформировавшаяся в нач. XI в. в среде египетских шиитов-исмаилитов (см. ст. *Друзы*), компактно проживают в И. в горах Галилеи. В 1957 г. они были официально признаны Мин-вом по делам религий И. в качестве самостоятельной религ. общины, управляемой офиц. органом — Друзским религиозным советом. В 1962 г. была учреждена система друзского судопроизводства, частью к-рой в 1981 г., после аннексии Голанских высот, был признан и местный религ. суд друзской общины на Голанах. Друзы (за исключением проживающих на Голанских высотах и отказавшихся от принятия израильского гражданства) подлежат обязательной воинской повинности. Их общая численность на территории И. ок. 120 тыс. чел.

Новые религиозные движения представлены приверженцами бахаизма (см. *Бахаи религия*), насчитывающего в И. ок. 15 тыс. последователей. Район Хайфы — Акко в И. является всемирным центром бахаизма. На склоне горы Кармель в Хайфе расположен храм-усыпальница Баба, предтечи основоположника бахаизма Бахауллы. Здесь же находится международный адм. орган бахаи религии — т. н. Всемирный дом справедливости, в к-ром работают 600 чел. из 60 стран мира.

Э. Небольсин

От возникновения сионизма до создания государства. С 1517 г. территория И. находилась под властью Османской империи, и к нач. XIX в. население Палестины не превышало

300 тыс. чел., из к-рых только 5 тыс. составляли евреи, в основном сефарды. Большая часть евр. населения была сосредоточена в Иерусалиме, Цфате, Тиверии и Хевроне. В 1831 г. Палестина была завоевана Ибрагим-пашой, сыном вице-кор. Египта Мухаммада Али. Его резиденция располагалась в Дамаске. Палестина, сев. граница к-рой достигала Сайды (Сидона), стала единой провинцией. Египтяне, правившие страной, формально признав сюзеренитет тур. султана Махмуда II, провели нек-рые реформы по европ. образцу. Это вызвало сопротивление арабов и восстания во мн. городах, которые были жестоко подавлены. В 1838 г. егип. правительство разрешило Великобритании открыть консульство в Иерусалиме (ранее консульства европ. держав существовали в портовых городах — Акко, Хайфе и Яффе, а также в Рамле). Спустя 20 лет все крупные гос-ва Запада, включая США, имели в Иерусалиме консульские представительства. В этот период проводились широкие исследования в области библейской географии и археологии. В 1841 г. Палестина и Сирия вернулись под непосредственный контроль Турции.

В Новое время всплеск национальных движений в Европе заставил ряд политиков, общественных деятелей и мыслителей (Шарль де Линь, П. И. Пестель, И. Г. Фихте и др.) обратить внимание и на евр. вопрос. В евр. общинах также стали развиваться палестиноцентристские идеи, чему помимо внешних общевроп. процессов способствовало усиление таких противоположных тенденций, как антисемитизм и ассимиляция евреев, воспринимавшихся духовными и политическими лидерами евр. народа как угроза его выживанию. Мн. евреи видели в ассимиляции возможность не только интегрироваться в общевроп. контекст, но и избавиться от антисемитизма. Однако уже к сер. XIX в. стало очевидно, что ассимиляция евр. населения не снимает напряженности, т. к. отторжение евреев на религ. почве сменялось неприязнью на этнонациональной основе. В поисках выхода из сложившейся ситуации евр. мыслители говорили о необходимости создания евр. национального гос-ва в Палестине в Эрец-Израэль (Земле Израиля).

В 80-х гг. XIX в. население Палестины достигало 450 тыс. чел., из



к-рых евреи составляли ок. 24 тыс., в этот период появились евр. поселения в Моце (1873), Гей-Они (1878), Петах-Тикве (1878) и Ришон-ле-Ционе (1882). Создателем организованного движения по заселению Палестины евреями и созданию на ее территории независимого евр. гос-ва стал Т. Герцль (Херцль). По его инициативе 29 авг. 1897 г. в Базеле открылся 1-й сионистский конгресс, на к-ром была создана Всемирная сионистская организация (ВСО), объединившая евр. общины всего мира. По итогам конгресса была принята т. н. Базельская программа, согласно к-рой целью сионистского движения является «создание национального очага для еврейского народа» в Палестине. ВСО учредила также ряд экономических институтов для поддержки этой программы: в 1899 г. был создан Еврейский национальный банк, в 1901 г. — Еврейский фонд.

В совр. исторической науке выделяют 5 этапов заселения Палестины сионистски настроенными евреями с кон. XIX в. и до нач. второй мировой войны. Первая волна алии (иммиграции, от ивр. восхождение) состояла в основном из молодых евреев, участников различных палестинофильских групп на территории Российской империи и Румынии. Среди лидеров 1-й волны был и создатель совр. иврита Элиезер Бен-Йехуда (наст. имя Лейзер Ицхак Перельман). Единственным желанием первых переселенцев было жить в Палестине и заниматься производительным трудом, но большинство из них были не готовы к тяжелому физическому труду: из 25 тыс. чел., приехавших в 1882–1905 гг., лишь небольшая часть осталась в Палестине. Кроме демографического роста евр. населения влияние 1-й алии на уклад жизни в Палестине было невелико, т. к. новые поселенцы довольно быстро усвоили обычаи местного населения, стали пользоваться наемным трудом для обработки земли, переняли бытовые привычки и стиль одежды проживавших на этой территории араб. семей.

Начавшаяся после кишиневских погромов и революции 1905 г. 2-я волна алии продолжалась до начала первой мировой войны в 1914 г. За этот период в Палестину переселились от 35 до 40 тыс. чел. (ок. 80% затем покинули ее, не выдержав тяжелых условий жизни). Еще в ди-

аспоре мн. переселенцы были членами разного рода социалистических и марксистских партий сионистской направленности. Несмотря на ряд различий в идеологии, все они так или иначе разделяли концепцию, впервые сформулированную создателем Еврейской социал-демократической партии «Поалей Цион» Бером Бороховым, обосновавшим сионизм с сугубо марксистских позиций. Основная мысль заключалась в том, что для создания успешного социалистического об-ва евреям необходимо включиться в производительный труд, который возможен только на свободной земле. Поселенцы 2-й волны создали социалистические сельскохозяйственные поселения, позднее известные как кибуцы, а также первые силы самообороны. Именно лидеры 2-й алии, среди которых были Д. Бен-Гурион, И. Бен-Цви, Б. Каценельсон и др., заложили основы общественного устройства, во многом определяющего развитие И. и в наст. время. Социалистические убеждения поселенцев 2-й волны приводили к серьезным конфликтам с представителями 1-й волны алии, не готовыми изменить свой уклад жизни, в частности отказаться от использования наемного евр. труда.

Первая мировая война обострила соперничество великих держав за влияние на Ближ. Востоке. В 1915 и 1916 гг. англичане, нуждавшиеся в поддержке араб. вождей, пообещали им, что после войны они получат независимость от Османской империи и смогут создать единое араб. гос-во. Позднее арабы утверждали, что, согласно достигнутым договоренностям, земли Палестины должны были войти в состав араб. гос-ва. В 1916 г. было заключено секретное англо-франц. соглашение Сайкса — Пико (по имени подготовивших его англ. дипломата М. Сайкса и франц. дипломата Ф. Жорж-Пико) о разделе араб. владений Османской империи на брит., франц. и российскую зоны влияния. Соглашение предусматривало, что вся территория Палестины между Средиземным м. и Иорданом от Тивериадского оз. на севере до Хеврона и Газы на юге должна была перейти под совместное управление Великобритании, Франции и России, остальная же часть — войти в араб. гос-во под брит. протекторатом. Планы раздела Палестины вызвали недовольство в сионистских кругах; их пред-

ставители обратились к англичанам с просьбой о содействии евр. колонизации, и после долгих переговоров британское правительство поддержало эту идею. 2 нояб. 1917 г. была опубл. Декларация Бальфура (в форме письма британского министра иностранных дел лорда Артура Бальфура к председателю Сионистской федерации Великобритании лорду Л. У. Ротшильду), в к-рой содержалось обещание «правительства его Величества» способствовать «установлению в Палестине национального очага для еврейского народа». 3 янв. 1919 г. было подписано соглашение между эмиром Фейсалом и Х. Вейцманом (от имени ВСО), в к-ром одобрялась Декларация Бальфура, а стороны заверяли друг друга в дружбе, неприкосновенности св. мест мусульман и евреев в Палестине. К началу работы Парижской мирной конференции (18 янв. 1919 — 21 янв. 1920) Палестина и Сирия были разделены на 3 зоны, каждая из к-рых управлялась т. н. Временной администрацией. Палестина входила в Юж. зону и управлялась английской администрацией, Вост. зона (внутренняя Сирия до Халеба) — араб. администрацией, а Зап. (Ливан и остальная часть Сирии, не вошедшая в Вост. зону) — французской администрацией. 3 февр. 1919 г. лидеры сионистского движения направили в адрес Парижской мирной конференции меморандум, в к-ром содержалась просьба о предоставлении мандата на Палестину Великобритании. В документе подчеркивалось, что это «желание евреев всего мира, и Лига Наций в вопросе выбора страны — мандатария должна следовать чаяниям народа» (Friedman I. The Question of Palestine 1914–1918: British-Jewish-Arab Relations. L., 1973. P. 305). 25 апр. 1920 г. на конференции в Сан-Ремо Верховный совет Антанты передал мандат на управление Палестиной Великобритании. 24 июля 1922 г. его условия были одобрены.

В 1919 г. началась 3-я волна алии, продлившаяся до 1923 г. В этот период в Палестину приехали ок. 35 тыс. чел., в основном в рамках организованных молодежных групп движения «Хе Халуц», созданного в странах Вост. Европы по инициативе лидеров 2-й алии. Членов этого движения еще до приезда в Палестину готовили к работе на земле, к строительству социалистического





общества, учили основам иврита, преподавали историю евр. народа. Они осушили болота долин Изреэль и Хефер, сделав их пригодными для сельского хозяйства. Время 3-й алии стало периодом активного социалистического строительства евр. общины в Палестине: развивалось киббуцное движение, учреждался профсоюз евр. рабочих (1920), на основе организованных ранее групп самообороны формировалась организация «Хагана» (ивр.— оборона, защита), создавался 1-й выборный представительный орган евр. поселенцев (образ парламента). В Палестине активизировался процесс формирования новой евр. культуры на иврите, связанный с такими именами, как Х. Н. Бялик, Ш. Й. Агнон и др.

Волна алии 1924–1928 гг. стала результатом резкого всплеска антисемитизма в Польше и Венгрии. Дискриминационная экономическая политика польского правительства по отношению к евреям привела к тому, что евреи, представители среднего класса, были вынуждены покинуть страну. Т. к. в 1924 г. США впервые ввели квоту на иммиграцию, им пришлось ехать в Палестину. Представители 4-й волны эмиграции селились в основном в городах и занимались торговлей и ремеслами, позднее ок. 23 тыс. (из 82 тыс. приехавших) покинули страну. По мере роста числа евр. поселенцев отношения между евреями и арабами Палестины на протяжении этого периода все более обострялись. Еврей-социалисты верили в возможность создания двунационального гос-ва с евр. большинством, в к-ром абсолютно на равных будут жить представители обоих народов. Однако уже в 20-х гг. XX в. наиболее прагматичные евр. лидеры сочли подобную идею абсурдной ввиду невозможности достичь договоренности с араб. населением Палестины по ряду вопросов. Сионистское движение не оставалось монолитным в течение всего догосударственного периода. В 20-х гг. в нем произошел раскол. Часть евр. лидеров во главе с З. Жаботинским потребовали провести ревизию деятельности главного политического органа сионистского движения ВСО во главе с Вейцманом и включить в ее программу требование постепенной трансформации всей территории Палестины (включая Трансиорданию) в гос-во под эгидой евр. большинства. Отказ выполнить дан-

ное требование привел к тому, что некие наиболее радикально настроенные сторонники Жаботинского покинули вместе с ним ряды ВСО и создали свою сионистскую организацию, политической наследницей к-рой является совр. израильская партия «Ликуд». Идеологический разрыв был столь велик, что окончательная реинтеграция 2 течений сионизма произошла лишь во 2-й пол. XX в.

Недовольство арабов в авг. 1929 г. вылилось в погромы, во время которых погибли 133 еврея и 110 арабов. После подавления беспорядков англичане назначили 2 следственные комиссии для установления их причин. Был сделан вывод, что сионистская колонизация нагнетает напряженность в стране и что евр. иммиграция превышает экономические возможности региона. К весне 1936 г. численность евр. населения приблизилась к 400 тыс. (ок. 30% всего населения страны), что вызвало усиление недовольства арабов. В июле 1937 г. королевская комиссия во главе с министром по делам Индии лордом Пилем рекомендовала разделить территорию брит. подмандатной Палестины на евр. и араб. гос-ва, которые были бы связаны с Великобританией соответствующими договорными обязательствами, а также выделить отдельную зону под англ. контролем, включая Иерусалим, Байт-Лахм (Вифлеем) и коридор до порта Яффа. Предложение было принято большинством сионистов, но отвергнуто арабами, потребовавшими прекращения евр. иммиграции и создания единого гос-ва, в котором были бы гарантированы права всех национальных групп. Недовольство арабов нараставшей евр. иммиграцией и британской политикой было столь сильно, что в апр. 1936 г. началось крупное араб. восстание, охватившее всю Палестину и продлившееся до весны 1939 г. Весной 1938 г. в Палестину была направлена новая комиссия, которой было поручено выработать рекомендации в соответствии с предложениями комиссии Пила. Подготовленный ею вариант — создание евр. гос-ва, сведенного до района Тель-Авива (1275 кв. км), как и сама идея раздела, был отвергнут брит. правительством. В мае 1939 г. Великобритания выпустила очередную «Белую книгу», автором к-рой стал брит. министр по делам колоний М. Макдо-

налд (предыдущие были опубликованы: в 1922 г. У. Черчиллем, в 1930 г. С. Уэббом (лордом Пасфилдом)), в ней предполагались решительные ограничения евр. иммиграции и предусматривалось образование через 10 лет единого независимого гос-ва с евр. и араб. участием в управлении. В течение 5 лет разрешалась иммиграция 75 тыс. чел. В дальнейшем еврейская иммиграция в страну допускалась только с согласия араб. стороны. Вводились также ограничения на продажу земли евреям. Сионисты, рассматривавшие «Белую книгу» как аннулирование Декларации Бальфура и отказ Великобритании от мандатных обязательств, осудили этот документ. В день его публикации во всех евр. городах и сельскохозяйственных поселениях состоялись массовые демонстрации. Публикация «Белой книги» Макдоналда стала концом 5-й волны алии (1929–1939), возникшей в результате установления фашистских антисемитских режимов в странах Зап. и Центр. Европы. Кроме активистов сионистских орг-ций в Палестину приехало большое количество врачей, учителей, финансистов, адвокатов, инженеров, знания и квалификация к-рых способствовали прогрессу в промышленном, сельскохозяйственном развитии евр. общины, развитию сектора строительства, становлению собственной финансовой системы, образования и здравоохранения. С началом второй мировой войны легальная иммиграция евреев в Палестину прекратилась, однако была создана подпольная орг-ция «Моссад ле-Алия Бет», помогавшая евреям попасть в Палестину. В 1939–1948 гг. в Палестину были тайно перевезены ок. 85 тыс. еврсеев.

Во время второй мировой войны евр. община Палестины оказалась перед дилеммой. С одной стороны, Великобритания воевала с нацистами; с другой — к этому моменту евр. население Палестины воспринимало Великобританию как своего главного врага, к-рый препятствует созданию евр. гос-ва в Палестине. Концепция поведения в данной ситуации была сформулирована Бен-Гурионом, считавшим, что евреи должны бороться с Гитлером так, как будто не существует «Белой книги», и бороться с «Белой книгой» так, как будто не существует Гитлера. Эта политика привела к столкновениям руководства ишува с британскими властями



в Палестине, вплоть до вооруженного сопротивления со стороны евр. военных организаций. В то же время стремление евреев внести свой вклад в борьбу с фашизмом на стороне союзников приводило к координации усилий с Великобританией. После войны мир узнал о массовом уничтожении европ. еврейства в период второй мировой войны, что давало надежду на снятие всех преград для заселения евреями Палестины. Однако брит. администрация продолжила политику жесткого пресечения евр. иммиграции на подмандатную территорию. Нелегальные иммигранты выявлялись и депортировались в лагеря временного содержания. Так продолжалось до провозглашения независимого государства И. 14 мая 1948 г.

Государство И. К 1947 г. ситуация в Палестине обострилась настолько, что, ощущая безвыходность сложившегося положения, Великобритания склонялась к отказу от мандата на нее. В офиц. письме от 2 апр. 1947 г. делегация Соединённого Королевства при ООН просила Генеральную Ассамблею включить вопрос о Палестине в повестку дня следующей сессии и представить рекомендации относительно будущего страны. В авг. 1947 г. созданный ООН Специальный комитет по Палестине представил доклад по результатам проведенного им обследования. Большинство членов комитета поддержали предложение, предусматривавшее раздел Палестины на 2 самостоятельных демократических гос-ва — арабское и еврейское. Араб. гос-во предполагалось создать на площади 11,1 тыс. кв. км (42,9% территории страны), еврейское — на площади 14,1 тыс. кв. км (56,5% территории). Иерусалим предлагалось выделить в особую международную территорию (*corpus separatum*) под управлением Совета по Опеке ООН. Это предложение было утверждено Генеральной Ассамблеей в резолюции 181 (II) от 29 нояб. 1947 г., озаглавленной «Будущее правительство Палестины». Представители араб. стороны, в т. ч. Лига арабских государств и Палестинский высший арабский совет, критикуя документ с разных позиций, отвергли план ООН по разделу Палестины и заявили, что приложат все усилия, чтобы помешать его реализации. Голосование проходило в нью-йоркском пригороде Лейк-Саксес. Из 57 делегаций, представляв-

ших страны-члены ООН, 33 проголосовали за раздел Палестины (включая СССР и США), 13 были против (включая все араб. страны) и 10 воздержались (среди них Великобритания).

14 мая 1948 г. официально завершилось мандатное правление Великобритании в Палестине. В этот же день была принята «Декларация независимости государства Израиль». СССР и США первыми признали И. Свою внешнеполитическую позицию И. сформулировал как неидентификацию, что означало невхождение в к.-л. военно-политические блоки. Руководители И. считали, что такая внешнеполитическая линия наилучшим образом обеспечит интересы безопасности евр. гос-ва, завоевание международной поддержки, развитие отношений как с внешним миром, так и с мировым еврейством. Однако с первых дней существования И. развивался в контексте военно-политического и экономического противоборства с араб. странами. Сразу же после провозглашения гос-ва в 1948 г. Египет, Сирия, Трансиордания (с 1949 Иордания) при содействии др. араб. стран начали войну против И. В ходе первой арабо-израильской войны 1948–1949 гг., к-рая в посл. в израильской историографии стала называться «Война за независимость», И. увеличил свою территорию примерно на $\frac{1}{3}$ за счет земель, предназначавшихся, согласно плану ООН, для араб. гос-ва: в его состав вошли Зап. Галилея и коридор от приморской равнины до Иерусалима, к-рый был разделен по линии прекращения огня на Зап. и Вост. секторы между И. и Трансиорданией соответственно. Ок. 800 тыс. арабов были вынуждены покинуть территорию, отведенную, по решению ГА ООН, гос-ву И.; в то же время из араб. стран в И. прибыли не менее 800 тыс. евр. беженцев. Война завершилась подписанием в 1949 г. Родосских соглашений о перемирии. Они не были равнозначны мирным договорам и не устанавливали окончательные границы И. Эти временные границы получили название «Зеленая черта». Араб. гос-во так и не было создано из-за оккупации, а затем и аннексии Трансиорданией большей части территории Западного берега р. Иордан, к-рая предназначалась ООН для его создания. Египет стал контролировать сектор Газа. 11 мая 1949 г., преодолев много-

месячное противодействие группы стран во главе с Великобританией, И. стал 59-м членом ООН. Лавирование между зап. и вост. блоками позволяло в период войны 1948–1949 гг. заручиться политической поддержкой СССР и даже его военной помощью, поступавшей через третьи страны, в частности, через Чехословакию.

25 янв. 1949 г. состоялись первые выборы в кнессет. Первая сессия открылась 14 февр. того же года. В И. была установлена республиканская форма правления. Президентом страны был избран Х. Вейцман, премьер-министром стал Д. Бен-Гурион. 5 июля 1950 г. был принят Закон «О возвращении», согласно к-рому И. предоставлял право на въезд и поселение евреям всего мира, вполн. этот закон неоднократно уточнялся (в 1970, 2003). На основе боевых отрядов, связанных с различными политическими движениями, была создана армия, призыву в к-рую подлежат и мужчины, и женщины.

В первые годы существования государства в политической жизни И. доминировало движение социалистического сионизма (МАПАЙ, совр. «Авода»), возглавляемое Бен-Гурионом. Эти годы были отмечены массовой иммиграцией евреев, выживших во второй мировой войне и спасшихся от преследований в араб. странах. С 1948 по 1958 г. население И. возросло с 0,8 млн до 2 млн. Большинство иммигрантов были беженцами и практически не имели имущества. К 1952 г. количество людей, размещенных во временных палаточных лагерях, достигло почти 200 тыс. чел. Необходимость решения данного вопроса заставила Бен-Гуриона пойти на подписание договора с ФРГ о выплате компенсации за евр. собственность, захваченную нацистами в годы войны, что, однако, было неодобрительно встречено некоторыми кругами евр. иммигрантов, считавших недопустимым любое сотрудничество с Германией.

Отношения И. с СССР осложнились после начала кампании по «борьбе с безродными космополитами» (1948), кульминацией которой стало т. н. дело врачей (1952), когда группу медиков (в основном евреев) обвинили в намерении убить И. В. Сталина. В нач. 1953 г. в советской прессе появились сообщения о существовании «сионистской шпионской сети», плетущей интриги

против СССР и стран «народной демократии». 9 февр. того же года члены тайного кружка крайних националистов (т. н. Црифинского подполья) взорвали бомбу на территории советского посольства в Тель-Авиве, после чего СССР разорвал дипломатические отношения с И. В июле (после смерти Сталина и прекращения «дела врачей») дипломатические отношения были восстановлены.

С нач. 50-х гг. XX в. израильское руководство сделало выбор в пользу сотрудничества с зап. гос-вами. Оказав поддержку США в ООН в 1950 г. по вопросу войны в Корее, И. продемонстрировал намерение развивать взаимодействие с США и странами Зап. Европы. Дальнейшим шагом на этом пути стало присоединение И. к англо-франц. альянсу против Египта и участие в Синайской кампании 1956 г. После национализации Египтом Суэцкого канала в июле 1956 г. египт. власти закрыли его для прохода израильских судов. Быстрый рост военного потенциала арабских стран также вызывал беспокойство И. Политика президента Насера на Ближ. Востоке шла вразрез с интересами Великобритании и Франции. Союз с И. обеспечивал им ряд преимуществ в военной кампании против Египта, в т. ч. помогал легализовать англо-франц. вмешательство. 30 окт. 1956 г. войска И. вторглись в сектор Газа и на Синайский п-ов. Захватив эти территории, израильские части продвинулись к зоне Суэцкого канала, где между ними и египтянами оказались англ. и франц. воинские подразделения, высадившиеся между Порт-Саидом и Эль-Кантарой на 5-й день войны. Под давлением со стороны СССР и США И. и его союзники согласились на прекращение огня 6–7 нояб. 1956 г. В марте 1957 г. И. был вынужден вывести войска с территории Египта, к-рые в Газе и Шарм-эш-Шейхе были заменены силами быстрого реагирования ООН, обеспечивавшими порядок в этом районе в течение следующего десятилетия. Египетское правительство повторно открыло канал, И. получил доступ к прол. Эт-Тиран. С этого времени И. оказался в полной зависимости от противостояния военно-политических блоков НАТО и Варшавского договора. Лига араб. стран объявила бойкот И., поэтому в 50–60-х гг. особое значение для него приобрело развитие отношений

с неараб. странами региона — Турцией, Ираном и Эфиопией, получившее название «периферийного альянса». В 60-х гг. И. окончательно выбрал США как основного партнера в зап. мире и как гаранта не только своей безопасности, но и самого существования независимого гос-ва. В 1963 г. Бен-Гурион ушел в отставку, на его место был избран министр финансов Л. Эшкол. Через 2 года Бен-Гурион сформировал новую оппозиционную партию — «Рабочий список Израиля» (РАФИ), к к-рой присоединились мн. видные члены МАПАЙ, в т. ч. М. Даян и Ш. Перес.

В 1964 г. была создана Израильская национальная сеть водоснабжения и начался забор воды из р. Иордан, что привело к обострению отношений между Сирией и И. как из-за воды, так и из-за использования демилитаризованных зон. С 1965 г. усилились действия палестинских боевиков из движения ФАТХ против И., в ответ И. атаковал палестинские базы в Сирии и Иордании. 22 мая 1967 г. Египет сообщил о закрытии прол. Эт-Тиран для судов И., а также всех др. гос-в, если на их судах имеются стратегические грузы для И. В ответ на это 23 мая премьер-министр Эшкол заявил в кнессете, что закрытие прол. Эт-Тиран И. будет расценивать как повод к объявлению войны. В араб. странах усилилась антиизраильская кампания. Некоторые лидеры араб. мира делали заявления о необходимости уничтожения И. 26 мая египт. президент Насер заявил, что, если вспыхнет война, она будет тотальной и ее цель — «уничтожение государства И.». 30 мая в Каире между Египтом и Иорданией было подписано соглашение о военном союзе. 31 мая был заключен договор между Иорданией и Ираком. Воинские части Ирака вошли в Иорданию. И. обратился в ООН с просьбой обеспечить свободу прохода в Эйлат и предотвратить военные столкновения на Синайском п-ове. Премьер-министр Эшкол провел мобилизацию и сформировал правительство национального единства, в к-рое вошли МАПАЙ, Национально-религиозная партия, Независимая либеральная партия, а также представители блока Гахал и партии РАФИ. Министром обороны был назначен Даян, командовавший израильскими войсками во время Синайской кампании 1956 г. На первом заседании правительство приняло реше-

ние о нанесении удара по египт. армии на Синайском п-ове. 5 июня 1967 г. И. нанес удар по египт. аэродромам. К войне против И. присоединились Иордания, Сирия и Ирак. В течение первых неск. часов авиация И. вывела из строя египт. самолеты, находившиеся на земле, а сухопутные войска захватили сектор Газа и Синайский п-ов. И. занял иорданские Вост. Иерусалим, Западный берег р. Иордан и сир. Голанские высоты. «Зеленая черта» 1949 г. стала административной границей между И. и оккупированными территориями. Война 1967 г. повлекла за собой разрыв дипломатических отношений И. с СССР. В нояб. 1967 г. Совет безопасности ООН принял резолюцию № 242, к-рая призывала к заключению справедливого и прочного мира между араб. странами и И., к выводу последним войск с оккупированных территорий.

Победа И. создала предпосылки для экономического роста и процветания гос-ва, но стала причиной политической поляризации общества по вопросу о будущем аннексированных территорий и урегулированию отношений с араб. странами. Спустя неск. дней после окончания войны И. в законодательном порядке распространил свою юрисдикцию на Вост. Иерусалим, где находится священная для иудеев Стена Плача. Несмотря на слияние в 1968 г. МАПАЙ и др. рабочих партий в «Партию труда Израиля» («Авода»), а также избрание ее лидера Голды Меир премьер-министром (1969), сионисты-социалисты постепенно теряли свое господство среди политических партий. В 1973 г. образовалась «Ликуд» — коалиция правых партий, сглотившихся на базе ревизионистского течения в сионизме.

В 1970 г. к власти в Египте пришел А. Садат; после безуспешных попыток разрешить арабо-израильский конфликт дипломатическими средствами был взят курс на подготовку новой войны. 6 окт. 1973 г., в день праздника *Йом Киптур* (День искупления, отсюда др. название — «Война Судного дня»), египет. и сир. войска атаковали позиции израильской армии в зоне Суэцкого канала и на Голанских высотах. После первых успехов нападающей стороны и серьезных потерь в живой силе и технике израильская армия вскоре отбросила сирийцев за линию прекращения огня 1967 г. и оказалась в 32 км от



Дамаска, а на юж. фронте пересекла Суэцкий канал, заняв позиции на его зап. берегу, окружила егип. армию и остановилась всего в 70 км от егип. столицы. 26 окт. военные действия закончились. Хотя И. добился серьезных военных успехов, война 1973 г. стала для него тяжелым испытанием: потери убитыми и ранеными оказались самыми большими за всю историю страны; военные неудачи и дезорганизация на начальных этапах войны вызвали в обществе недовольство действиями руководства. Прекращение войны было достигнуто в первую очередь усилиями СССР и США, для которых новый военный конфликт на Ближ. Востоке привел к опасному обострению межгос. отношений. Стремясь разрядить обстановку, правительства СССР и США инициировали принятие Советом Безопасности ООН резолюции № 338 (22 окт. 1973) по прекращению военных действий и осуществлению практических шагов к «справедливому и прочному миру на Ближ. Востоке». В дек. 1973 г. в Женеве была созвана мирная конференция по Ближ. Востоку, после которой удалось развести войска И. и Египта (январь 1974), затем И. и Сирии (май 1974). И. отвел войска к востоку от Суэцкого канала, после чего в буферной зоне между егип. и израильскими войсками были размещены подразделения сил ООН. В 1974 г. И. также вывел войска из ряда районов Голанских высот, включая г. Эль-Кунейтра. В апр. 1974 г., после опубликования доклада комиссии Ш. Аграната о причинах неподготовленности И. к «Войне Судного дня», премьер-министр Голда Меир вынуждена была подать в отставку. В июне 1974 г. во главе правительства встал И. Рабин (также принадлежавший к партии «Авода»), занимавший в разные годы посты начальника генштаба и посла И. в США. В 1975 г. правительство Рабина подписало с Египтом соглашение по Синаю, к-рое было первым в истории И. политическим договором с араб. страной. В 1977 г. состоялся визит в И. егип. президента Салата. В результате ряда двусторонних договоренностей, большую роль в достижении к-рых сыграла международная дипломатия, в первую очередь США, 17 сент. 1978 г. И. и Египет подписали Кэмп-Дэвидские соглашения, а 26 марта 1979 г. в Вашингтоне — двусторонний мирный договор. Сто-

роны договорились, в частности, об эвакуации израильских войск и поселений с Синайского п-ва, И. обязывался начать переговоры по созданию Палестинской автономии. Через год между 2 странами были установлены дипломатические отношения. Прорыв на егип. направлении сопровождался для И. ликвидацией его особых отношений с Ираном, где в 1979 г. произошла исламская революция, и страна оказалась в авангарде антиизраильских настроений на Ближ. и Ср. Востоке. Еще в 1973 г. дружественные отношения с И. разорвала Эфиопия, следуя общафрикан. политике и сделав выбор в пользу СССР во внешнеполитической ориентации.

С созданием в 1964 г. Организации освобождения Палестины (ООП) и признанием ее международным сообществом в 1974 г. в качестве единственного законного представителя палестинского народа борьба палестинцев (особенно после «шестидневной войны» 1967 г.) приобрела черты национально-освободительного движения. В Национальной хартии ООП выдвигались требования реализации прав палестинского народа на создание собственного гос-ва на территории всей Палестины. На бескомпромиссные требования ООП, к-рая к тому же широко использовала террористические методы борьбы против евр. гос-ва и его представителей во всем мире, И. ответил отказом признать ее и вести с ее лидерами к-л. переговоры. В то же время руководство И. осуществляло политику по созданию евр. поселений на территориях, оккупированных в 1967 г., к-рая перешла в активную фазу после прихода к власти в 1977 г. правительства правых сил. Важным событием в жизни страны стали выборы в кнессет 1977 г. Впервые в политической истории И. была разрушена гегемония партии «Авода» (бывш. МАПАЙ), находившейся у власти со времени основания гос-ва. На выборах 1977 г. большинство голосов избирателей получил правый блок Ликуд под рук. М. Бегина.

В 70-х гг. И. вышел на одно из первых мест по объему получаемой амер. военной и экономической помощи, между 2 странами сложился военно-стратегический альянс. Расплатой за привилегированные отношения с США становилось втягивание И. в противоборство с СССР на глобальном уровне, а также боль-

шая его зависимость от тех или иных конъюнктурных интересов Вашингтона в деле решения ближневосточного конфликта. Само превращение конфликта между араб. миром и И. в поле битвы между советским блоком и Западом наносило непоправимый ущерб его участникам. Американо-израильский альянс рассматривался мн. странами, особенно молодыми независимыми гос-вами, как полное подчинение И. амер. внешнеполитическому курсу. Это сужало для И. поле маневрирования на международной арене.

После подписания Кэмп-Дэвидских соглашений И. постепенно отказался от выполнения договоренностей о предоставлении палестинцам автономии и активизировал строительство поселений на Западном берегу р. Иордан и в секторе Газа. 30 июля 1980 г. кнессет принял закон, по к-рому объединенный Иерусалим был объявлен «вечной и неделимой столицей» И., а в дек. 1981 г. распространил израильское законодательство на Голанские высоты.

В 70-х гг. силы ООП были вытеснены из Иордании войсками кор. Хусейна и перебазировались в Ливан. В марте 1978 г. И. нанес удары по базам ООП в Юж. Ливане, израильские войска заняли ливанскую территорию к югу от р. Эль-Литани. В соответствии с резолюцией № 425 СБ ООН от 19 марта 1978 г. часть этой территории после вывода израильских войск была передана под контроль Временных сил ООН в Ливане (UNIFIL). Полосу вдоль израильско-ливанской границы в нарушение резолюции ООН И. передал под контроль местной христ. милиции. Весной 1981 г. израильская авиация совершила ряд налетов на позиции сир. войск в Ливане, размещенных там по решению Лиги араб. гос-в в составе «межарабских сил». В июле 1981 г. ООП начала регулярные обстрелы городов и поселений Сев. И., вынудив мн. жителей покинуть дома. И. ответил массивной бомбардировкой центра Бейрута, было убито и ранено более тысячи человек. И. начал подготовку к операции по вытеснению ООП из Юж. Ливана. В планы И. входило также установление альянса с христ. силами Ливана. Однако под давлением США операция была отложена, и при посредничестве амер. посланника Ф. Хабиба было достигнуто соглашение о прекращении огня, к-рое



оставалось в силе почти год. Покушение палестинских боевиков на израильского посла в Лондоне Ш. Аргова 3 июня 1982 г. стало формальным поводом для израильского вторжения в Ливан (операция «Мир Галилее») 6 июня 1982 г. В течение недели израильские войска установили контроль над всей юж. частью Ливана, подойдя к шоссе Бейрут-Дамаск. В боевых действиях приняли участие сир. миротворческие войска, располагавшиеся в Бейруте и в долине Бекаа у сир. границы. ВВС И. полностью уничтожили системы ПВО в Сирии и Ливане, после чего израильская армия нанесла поражение сир. наземным подразделениям. 11 июня вступило в силу перемирие между Сирией и И. Израильская армия начала осаду зап. части Бейрута, поскольку там находилась штаб-квартира ООП. Осада продолжалась до середины авг. и привела к многочисленным жертвам среди мирного населения. В середине авг. боевые действия прекратились после того, как руководитель ООП Я. Арафат согласился на эвакуацию ее подразделений из Ливана; эвакуация была завершена 1 сент., и на этом операция «Мир Галилее» формально завершилась. 14 сент. был убит лидер ливанских христиан-фалангистов Б. Жмайель, избранный за месяц до этого президентом Ливана. Жмайель был союзником И., и израильское руководство надеялось, что он согласится подписать мирный договор между странами. В ответ на это убийство израильская армия вступила в Зап. Бейрут, 16 сент. христиане-фалангисты в качестве мести за гибель своего лидера устроили резню в лагерях палестинских беженцев Сабра и Шатила. Это событие вызвало волну широких протестов в мире и всплеск антивоенных настроений в И. Созданная в И. по требованиям общественности комиссия Кахана пришла к выводу, что командование израильской армии несет косвенную ответственность за происшедшее. Министр обороны, главный сторонник военной операции в Ливане, А. Шарон был отправлен в отставку. В мае 1983 г. А. Жмайель, брат убитого президента Ливана, заключил мирное соглашение с И., однако в марте 1984 г. под давлением Сирии аннулировал его. Хотя в результате израильских военных действий ООП лишилась базы в Ливане, в остальном эта военная кампа-

ния оказалась затяжной и непродуктивной. В Ливане была создана шиитская орг-ция «Хезболла», тесно связанная с Ираном и Сирией и имеющая резко антизап. и особенно антиизраильскую направленность.

Израильские войска в Ливане постоянно подвергались нападениям и несли потери. К июню 1985 г. был совершен отвод войск в район границы, после чего израильская армия продолжала удерживать на территории Ливана только небольшой участок т. н. зоны безопасности на юге страны. Окончательный уход И. с территории Ливана произошел в 2000 г.

Осенью 1983 г. премьер-министр Бегин ушел в отставку. Его преемником стал И. Шамир, до этого министр иностранных дел. На выборах в кнессет в 1984 г. распределение голосов между партиями не дало ни одной из них явного перевеса, хотя партия «Авода» несколько опережала «Ликуд». Была достигнута договоренность о формировании правительства национального единства, в к-ром были бы представлены 2 основные политические силы — «Ликуд» и «Авода». Они договорились также о том, чтобы лидеры партий (Шамир и Перес) чередовались на посту премьер-министра и министра иностранных дел через каждые 25 месяцев. Экономические меры, включая сокращение расходов правительства, а также замораживание заработной платы и курса валюты, помогли снизить темпы инфляции, размеры к-рой выросли более чем до 400% в год. Соглашение о зоне свободной торговли, подписанное с США в 1985 г., укрепило позиции И. на мировом рынке.

В дек. 1987 г. на Западном берегу р. Иордан и в секторе Газа вспыхнуло вооруженное восстание арабов (интифада), которое являлось спонтанным народным возмущением против оккупационной политики И. Попытки остановить выступления, предпринятые министром обороны И. Рабином, не принесли ожидаемого результата. На выборах в кнессет в 1988 г. ни одна из ведущих партий не завоевала большинства мандатов: «Ликуд» и «Авода» получили лишь по 1/3 голосов электората. Было создано коалиционное правительство национального единства. На этот раз на весь срок его работы обязанности премьер-министра были возложены на Шамира, которого поддерживали религ. партии, получив-

шие в кнессете 18 мест. В это же время Арафат выступил с заявлением о признании со стороны ООП права И. на существование. Он согласился с резолюцией Совета безопасности ООН № 242 (1967 г.), к-рая призывала И. освободить территории, захваченные в ходе шестидневной войны 1967 г. В нояб. 1988 г. Палестинский национальный совет проголосовал за решение конфликта, базирующееся на резолюции ООН № 181 (II) от 1947 г. о разделении Палестины на 2 гос-ва, кардинально изменив свою позицию в этом вопросе.

Очередная попытка добиться мира на Ближ. Востоке была предпринята в первые месяцы работы администрации президента США Дж. Буша. Весной 1989 г. правительство И. проявило инициативу и выдвинуло условия прекращения войны с араб. гос-вами: переговоры со свободно избранными представителями палестинских арабов, проживающих на Западном берегу р. Иордан и в секторе Газа, а также о передаче им этих территорий; заключение мира с Иорданией; решение проблемы жителей лагерей палестинских беженцев на Западном берегу р. Иордан и в секторе Газа. Расхождения во внешнеполитическом вопросе внутри правящей коалиции привели к расколу в кабинете министров. В марте 1990 г. правительство Шамира ушло в отставку по инициативе «Аводы», не получив доверия парламента. Президент Х. Герцог поручил формирование нового правительства лидеру этой партии. После неудачных попыток бывш. министра финансов Переса, возглавившего «Аводу», сформировать новый кабинет министров в июне 1990 г. Шамиру удалось создать коалицию центристских, правых и религ. партий. Однако миротворческий процесс замедлился, поскольку вторжение Ирака в Кувейт и война в Персидском зал. отодвинули на 2-й план поиск путей к решению арабо-израильского конфликта. И. был намеренно исключен из коалиции, противостоявшей Ираку, т. к. это могло бы привести к выходу из нее араб. участников. Военные действия союзников против Ирака начались в янв. 1991 г. В период военных действий по И. было выпущено 47 иракских ракет «Скад», однако под давлением США, опасавшихся развала антииракской коалиции, И. не ответил на удары. В то же время,

поступавшие от США предупреждения иракскому диктатору о возможности применения И. неконвенционального оружия в случае использования против него химического оружия оказали сдерживающее влияние на Ирак.

В 90-х гг. И. принял большие потоки репатриантов из СССР и Эфиопии. В 1989 г. советские власти сняли ограничения на выезд евреев, и в последующие 10 лет свыше 800 тыс. чел. иммигрировали в И. Большая русскоязычная община (ок. 20% населения И.) стала важным фактором в развитии отношений между СССР и И. В мае 1991 г. за одни сутки израильскими самолетами были перевезены 14 тыс. эфиоп. евреев (фалашей) из г. Аддис-Абеба. Интеграция новых репатриантов в израильское общество стала одной из главных проблем, с которыми И. столкнулся в 90-х гг. Интересы эмигрантов из СССР, а затем из России и стран СНГ во 2-й пол. 90-х гг. представляла гл. об. партия «Израэль ба-алия», а позднее партия «Наш дом—Израиль» (лидер А. Либерман), получившая на выборах 2009 г. 15 мест в кнессете.

В окт. 1991 г. делегация И. приняла участие в Мадридской мирной конференции, к-рая положила начало прямым палестино-израильским переговорам. Среди причин, побудивших израильтян в нач. 90-х гг. XX в. вступить в переговоры с ООП, было и осознание бесперспективности и опасности сохранения оккупационного режима на Западном берегу р. Иордан и в секторе Газа, особенно в связи с начавшимся в кон. 1987 г. палестинским восстанием — интифадой, и сдвиги в позиции руководства ООП, согласившегося признать И. и вступить с ним в диалог. Это дало возможность вернуться к первоначальной идее о разделе Палестины, заложенной в резолюции ООН 1947 г. Для И. это особенно важно, т. к. в обществе сложился консенсус относительно сохранения И. как мононационального гос-ва. После выборов 1992 г., на к-рых победила «Авода» во главе с Рабином, И. и ООП провели тайные переговоры в Осло. 13 сент. 1993 г. в Вашингтоне была подписана израильско-палестинская Декларация о принципах, предусматривавшая проведение выборов на Западном берегу р. Иордан и в секторе Газа, вывод израильских войск с части оккупированных тер-

риторий, проведение переговоров о постоянном статусе, в круг вопросов которых должны были войти проблема палестинских беженцев, статус Иерусалима, границы И. и т. д.

В 90-х гг. И. удалось, прежде всего благодаря мирному процессу с палестинцами, продвинуться на пути преодоления своей изолированности в ближневосточном регионе. В 1994 г. был заключен мирный договор и установлены дипломатические отношения с Иорданией. В сер. 90-х гг. И. установил офиц. отношения с Марокко, Мавританией, Тунисом. В 1996 г. были открыты торговые представительства в Катаре и Омане. Активно развивались отношения стратегического партнерства с Турцией. С 1992 г. были сделаны попытки вести мирные переговоры с Сирией, но позиции обеих сторон не удалось сблизить. Вслед за этим И. установил или возобновил дипломатические отношения с 36 странами.

В соответствии с достигнутыми договоренностями в 1994 г. на палестинских территориях была создана Палестинская администрация, а в янв. 1996 г. состоялись первые общенациональные выборы в ее представительный орган. Под ее контроль был передан ряд территорий, с которых полностью или частично выводились израильские оккупационные войска. В ходе переговоров стороны вплотную подошли к решению вопроса о границах и статусе будущего Палестинского гос-ва, рассмотрению проблемы палестинских беженцев. Было предложено неск. вариантов решения проблемы Иерусалима, к-рые могут составить основу для дальнейшего обсуждения.

Однако развитие мирного процесса тормозилось, с одной стороны, из-за сопротивления ему в израильском обществе, оказанного правыми силами и поселенцами из ультрарелиг. и ультраправых группировок. Нагнетавшая ими атмосфера нетерпимости в отношении мирных усилий правительства привела к убийству премьер-министра Рабина в нояб. 1995 г. С другой стороны, среди палестинцев зрело недовольство неэффективностью деятельности новой администрации и высоким уровнем ее коррумпированности, что в свою очередь приводило к укреплению в ООП экстремистских сил, оппозиционных ее лидеру Арафату, а также росту популярности радикальных ислам. группировок, прежде всего

ХАМАС. Затягивание израильским правительством Б. Нетаньяху (партия «Ликуд»), пришедшим к власти в 1996 г., выполнения своих обязательств обеспечивало этим силам возможность манипулировать анти-израильскими настроениями в целях срыва мирного процесса. На выборах 1999 г. последний раз одержала победу партия «Авода», премьер-министром стал Э. Барак. Его кратковременное правление ознаменовалось новым витком противостояния И. и Палестины: осенью 2000 г. началось 2-е палестинское восстание — «интифада Аль-Акса», в ходе к-рого обе стороны понесли огромные человеческие и материальные потери.

В 2002 г. по инициативе А. Шарона, избранного премьер-министром в 2001 г. от партии «Ликуд», началось сооружение «стены безопасности», отделяющей И. от палестинских территорий. В апр. 2003 г. международное сообщество в лице «квартета» (США, ЕС, Россия, ООН) предприняло попытку возобновить израильско-палестинский диалог; опубликовав документ под названием «Дорожная карта». В результате предлагавшихся в ней поэтапных мер к кон. 2005 г. должно было возникнуть Палестинское гос-во и окончательно завершиться процесс урегулирования отношений между И. и палестинцами. Однако в условиях непрекращавшихся военных действий против И. со стороны палестинцев, ответных жестких мер израильтян по их подавлению, продолжавшегося расширения евр. поселений на оккупированных территориях и отсутствия политического диалога между 2 сторонами она была обречена на провал. И. избрал политику «одностороннего отделения» для обеспечения своей безопасности. Для проведения этой политики Шарон создал в нояб. 2005 г. партию «Кадима». В том же году был осуществлен план Шарона, согласно которому израильтяне вывели свои войска из Газы, эвакуировали располагавшиеся там еврейские поселения (8,5 тыс. чел.), а также 4 небольших поселения с Западного берега р. Иордан. Были также ужесточены меры по ограничению допуска палестинцев с территорий в И., что существенно осложнило экономическую ситуацию на Западном берегу р. Иордан и в секторе Газа. Данная политика продолжалась и при следующем премьер-министре, Э. Ольмерте.

Попыткой реанимировать «Дорожную карту» стала международная конференция в Аннаполисе (США) в кон. 2007 г. Ее следствием явилось восстановление прямых контактов



*«Стена безопасности»
на границе Западного берега.
2001 г.*

между израильским руководством и представителями Палестинской администрации. Однако продвижение по пути переговоров осложнилось расколом в палестинском национальном движении вследствие захвата власти в секторе Газа летом 2007 г. радикалами из ХАМАС.

В нач. XXI в. баланс сил в Ближневосточном регионе изменился настолько, что большая война с арабскими странами больше не рассматривается И. в числе вероятных угроз. Среди своих главных внешнеполитических задач И. называет противодействие распространению ядерного оружия в регионе, и прежде всего предотвращение ядерной угрозы со стороны Ирана. Правительство отрицает также наличие у И. ядерного оружия и ядерной программы. Не менее важно эффективное сдерживание военизированных ислам. группировок, таких как ХАМАС и «Хезболла», против к-рых применяется в т. ч. и военная сила (Ливанская война 2006 г., операция «Литой свинец» в секторе Газа, проводившаяся с 27 дек. 2008 по 20 янв. 2009). С усилением глобальной террористической угрозы, особенно после 11 сент. 2001 г., у И. появилась возможность утвердить себя в глазах мирового сообщества в качестве гос-ва, находящегося на переднем фронте борьбы с международным терроризмом и странами, оказывающими ему поддержку. Заинтересованность араб. стран в сохранении политической стабильности объективно сближает их позиции с израильским видением региональной ситуации, несмотря на неурегулированность палес-

тино-израильского и сирийско-израильского конфликтов. Израильская дипломатия стремится к большей открытости в международном сотрудничестве, в т. ч. и с отдельными араб. гос-вами, включая Египет, Иорданию, малые страны Персидского зал. С учетом возрастающей роли в международ-

ных отношениях региональных и неправительственных организаций И. стремится выстраивать прочные связи с ними и подключаться к их дея-

тельности, а также демонстрирует большую активность в отношениях с гос-вами Азии и Африки, а они в свою очередь проявляют интерес к его успехам, достигнутым за короткий срок в экономической и социальной областях. Отношения И. с крупнейшими европ. странами — Великобританией, Германией, Францией — характеризуются высоким уровнем взаимопонимания. Европ. страны индивидуально, а также сообща через Европейское Сообщество неоднократно подключались к выполнению посреднических функций в ближневост. урегулировании. Отношения с США по-прежнему занимают приоритетное место в системе внешнеполитических связей И., хотя их значимость относительно др. направлений внешней политики в кон. XX — нач. XXI в. уже не так велика, как в предыдущие десятилетия. Будучи экономически развитой страной, И. остается крупнейшим получателем финансовой помощи от США (3 млрд дол. ежегодно или $\frac{1}{6}$ амер. ассигнований на эти нужды). И. рассматривается Вашингтоном как один из важнейших стратегических партнеров на Ближ. Востоке. В 2008 г. И. имел дипломатические отношения со 161 гос-вом. Дипломатические отношения СССР с И. были восстановлены в окт. 1991 г., накануне распада СССР. В янв. 2001 г. Президент И. М. Кацав впервые посетил Москву, а в апр. 2005 г. президент РФ В. В. Путин — Иерусалим.

10 февр. 2009 г. состоялись очередные парламентские выборы, на которых победила партия «Кадима», получившая в кнессете лишь на одно

место больше, чем занявшая 2-е место партия «Ликуд». Ввиду того что «Кадима» не имела необходимой поддержки большинства депутатов кнессета, президент Ш. Перес поручил сформировать новое правительство Б. Нетаньяху, возглавляющему партию «Ликуд».

Религиозное законодательство. В Декларации независимости, провозгласившей в мае 1948 г. создание гос-ва И., указывалось, что основными принципами взаимоотношений гос-ва и религ. конфессий является полное общественное и политическое равноправие граждан без различия религии, расы или пола, свобода вероисповедания и совести. Основатели И., сознавая ответственность, связанную с важностью палестинских святынь для иудеев, христиан и мусульман, подчеркивали в данном документе, что гос-во берет на себя охрану священных объектов всех религий. Свобода доступа к святыням и поклонения им гарантируется всем верующим, независимо от их религ. принадлежности. Закон «Об охране святых мест», принятый в 1976 г., гарантирует защищенность святынь от осквернения, покушения или от к.-л. действий, нарушающих доступ верующих к ним. В И. не существует разделения гос-ва и религии; с развитием гос. институтов важную роль в регулировании отношений между религией и гос-вом стали выполнять постановления Верховного суда И. Гос-во И. практически оставило без изменений практику внутренней автономии религ. общин, сложившуюся в Палестине во времена Османской империи и сохранявшуюся в период брит. мандата, когда все группы населения того или иного исповедания принадлежали к определенной общине, или миллету, за исключением мусульман, составлявших большинство жителей страны. После образования И. евр. община и ее институты были упразднены согласно постановлениям Верховного суда И., принятым в 50–60-х гг. XX в. В наст. время статусом признаваемых гос-вом общин наделены более десятка религ. деноминаций, в основном христ. Церквей, а также друзская община. Мин-во по делам религий занимается вопросами, связанными с нуждами и запросами всех религ. общин. Те из общин, которые имеют статус признанных гос-вом, пользуются правом на его финансовую поддержку

как в виде прямого финансирования, так и в виде различных налоговых льгот. Мин-во также выполняет роль нейтрального арбитра во всех вопросах, связанных с использованием св. мест, в отношении которых особые права и привилегии имеются более чем у одной христ. Церкви.

С первых дней существования государства И. иудейская религия занимала привилегированное положение как в гос. структуре, так и в общественной жизни страны. Иудаизм не имеет статуса офиц. гос. религии, однако между гос-вом и еврейской религией традиционно существуют особые отношения, ввиду того что иудаизм представляет собой базовый культурно-исторический компонент в формировании евр. национальной идентичности. Согласно договоренности о взаимоотношениях между светским и религ. секторами об-ва, вошедшей в историю под названием «статус-кво», в И. национальные праздники установлены в соответствии с религ. традицией, наряду с общепринятым в мире летоисчислением используется и традиц. иудейский календарь. Религ. традиции оказали влияние и на законодательную практику И.: так, в Законе «О возвращении» право на репатриацию определяется религ. критериями; вопросы, связанные с заключением или расторжением браков евреями-гражданами гос-ва или его резидентами, падаются в исключительном ведении раввинских судов; законодательно ограничивается миссионерская деятельность среди этнических евреев. Помимо этого, гос-во обеспечивает финансирование религ. образования. Евр. общинно-религ. учреждениями в И. руководит Верховный раввинат, к-рый был создан еще в 1921 г. по инициативе брит. мандатных властей. Его возглавляют 2 верховных раввина — ашкеназский и сефардский. Верховный раввинат является одновременно высшим апелляционным раввинским судом. В городах действуют городские раввинаты, а также религ. советы при местных органах власти.

Положение мусульман в стране имеет ряд особенностей: в И. нет мусульм. религ. органов, юрисдикция к-рых распространялась бы на всю страну, как это было в период брит. мандата, когда мандатной администрацией Палестины в 1922 г. был создан Высший мусульманский со-

вет, просуществовавший до 1937 г. В 1961 г. был принят Закон «О кади» (религ. судьях в мусульм. общинах). Он дал возможность учреждать шариатские суды, назначать в них судей, утверждаемых президентом страны. В их полномочия входят в основном вопросы личного статуса, брачно-семейные отношения. При этом председатель Верховного суда И. сохраняет право принимать решение о предоставлении полномочий религ. судам. Состав мусульм. духовенства формируется из местных жителей. Мин-во по делам религий назначает, по рекомендации кади, мусульм. кандидатов на соответствующие должности и обеспечивает выплату им жалования. Гос-во также взяло на себя обязанность финансировать реставрацию старых и строительство новых мечетей. В общем бюджете Мин-ва по делам религий ассигнования на нужды мусульман составляют ок. 2%. Стремясь обеспечить свободу вероисповедания своим гражданам-мусульманам (в частности, возможность совершать хадж в Мекку), израильские власти предоставляют им право пользоваться иорданскими документами для въезда в араб. страны, с к-рыми И. не имеет дипломатических отношений. Мусульмане в И. имеют свои общественные и политические организации, а также право создавать попечительские советы, формируемые при согласовании кандидатур с Мин-вом по делам религий, к-рые занимаются вопросами, связанными с *вакфом*.

Лит.: *Eytan W.* The First Ten Years: A Diplomatic History of Israel. N. Y., 1958; *Cohen A.* Israel and the Arab World. N. Y., 1970; *Herzl Th.* The Jewish State. N. Y., 1970; *Eban A. S.* My Country: The Story of Modern Israel. N. Y., 1972; *Harkabi Y.* Palestinians and Israel. Jerusalem, 1974; *Porath Y.* The Emergence of the Palestinian Arab National Movement. L., 1974–1977. 2 vol.; *Aumann M.* Land Ownership in Palestine: 1880–1948. Jerusalem, 1976; *Mandel N. J.* The Arabs and Zionism before World War I. Berkeley, 1976; *Avineri Sh.* The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State. N. Y., 1981; Religion and Politics in the Middle East / Ed. M. Curtis. Boulder (Colorado), 1981. P. 69–77, 163–216; *Bauer Y.* A History of the Holocaust. N. Y., 1982; *Cohen M.* Zion and State: Nation, Class and the Shaping of Modern Israel. N. Y., 1992; The Israeli-Palestinian Conflict: A Documentary Record / Ed. Y. Lukacs. N. Y., 1992; Voices from Jerusalem: Jews and Christians Reflect on the Holy Land / Ed. D. Burrell, Y. Landau. N. Y., 1992; *Sicherman H.* Palestinian Autonomy, Self-Government and Peace. Boulder, 1993; New Encyclopedia of Zionism and Israel / Ed. G. Wigger. Madison (N. J.), 1994. 2 vol.; *Tessler M. A.*

History of the Israeli-Palestinian Conflict. Bloomington (Indiana), 1994; *Нойсбергер Б.* Власть и политика в Государстве Израиль. Тель-Авив, 1995–1997. 12 ч.; *Laqueur W.* A History of Zionism. N. Y., 1996; *Parker R. B.* The Six Day War: A Retrospective. Gainesville, 1996; *Hertzberg A.* The Zionist Idea. Phil., 1997; *Milstein U.* History of Israel's War of Independence. Lanham, 1996–1997. 4 vol.; *Gilbert M.* Israel: A History. N. Y., 1998; *Sachar H.* A History of Israel: From the Rise of Zionism to Our Time. N. Y., 1998; *Карасова Т. А.* Правящая элита Израйля // Политическая элита Ближ. Востока: Сб. ст. М., 2000. С. 66–70; Миграционные процессы и их влияние на израильское об-во: Сб. ст. / Ред.: А. Д. Эшнштейн, А. В. Федорченко. Иерусалим; М., 2000; *Edelheit A. J.* History of Zionism: A Handbook and Dictionary. Boulder, 2000; *Scheidlin R. P.* A Short History of the Jewish People: From Legendary Times to Modern Statehood. Oxf.; N. Y., 2000; *Гейзель З.* Политические структуры гос-ва Израиль. М., 2001; The Complete History of the Holocaust / Ed. M. G. Bard. San Diego, 2001; *Merkley P. Ch.* Christian Attitudes Towards the State of Israel: 1948–2000. Montreal, 2001; *Morris B.* Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881–2001. N. Y., 2001; *Воробьев В. П.* Государство Израиль: Правовые основы возникновения и статус личности. М.; Иерусалим, 2002; *Дубинов С. П.* Новейшая история еврейского народа. М.; Иерусалим, 2002; *Листоподова А. В.* Арабское меньшинство в израильском обществе: прошлое и настоящее // Востоковедный сб. М., 2002. Вып. 4. С. 93–113; *Масюкова И. В.* Иммигранты из стран СНГ в Израиле и проблема ближневосточного урегулирования // Ближний Восток и современность: Сб. ст. М., 2002. Вып. 16. С. 142–149; *Морозов В. М.* Палестино-израильские мирные переговоры: 1995–2001 гг. // Востоковедный сб. М., 2002. Вып. 3. С. 76–87; Общество и политика совр. Израйля / Ред.: А. Д. Эшнштейн. М.; Иерусалим, 2002; *Чайко И. А.* К развитию палестино-израильского конфликта // Востоковедный сб. 2002. Вып. 4. С. 322–336; *Шевелев Д. Л.* Позиция Рус. Правосл. Церкви Моск. Патриархата по палестинской проблеме в период второй интифады // Ближний Восток и современность. 2002. Вып. 15. С. 229–238; *Bregman A.* A History of Israel. N. Y., 2002; *Bard M. G.* The Founding of the State of Israel. Farmington Hills (Maryland), 2003; *он же (Бард М.)* Мифы и факты: Путев. по арабо-израильскому конфликту. М., 2007; *Ашшери Ш.* Происхождение сионизма. М.; Иерусалим, 2004; *Гасратян С. М.* Христианство и Святая Земля: Ист.-филос. проблемы. М., 2005; *Зягельская И. Д., Карасова Т. А., Федорченко А. В.* Государство Израиль. М., 2005; Государство Израиль: Политика, экономика, общество: Сб. ст. / Ред.: Т. А. Карасова. М., 2006; *Носенко Т. В.* Иерусалим: Три религии, три мира. М., 2006; *EncJud.* Vol. 10. P. 98–740; Израиль глазами «русских»: Культура и идентичность: Сб. ст. / Отв. ред.: Е. Э. Носенко. М., 2008; *Лукшин С. Г.* Россия – Израиль – Палестина (Палестинская автономия): Новые измерения старых проблем // Восточная политика В. Путина: Возвращение России на «Большой Восток»: 2004–2008 гг. М., 2008. С. 104–119; *Энштейн А. Д.* Израиль и (не)контролируемые территории: Уйти нельзя остаться. М.; Иерусалим, 2008.

Т. В. Носенко, Д. А. Марьясиц



ИЗРАИЛЬ ДРЕВНИЙ, имя Израиль: 1. Одно из самонаименований древнеевр. народа, согласно библейской традиции возникшее в период его пребывания в Египте как именование потомков внука патриарха Авраама *Иакова*, к-рому Бог дал имя Израиль (Быт 32. 28); синоним выражения «народ Божий» (о религ. истории древних евреев, об исполнении смысла и цели существования Израиля в свете христ. Откровения см. в статьях *Завет, Закон Моисеев*, а также раздел о ветхозаветной Церкви в ст. *Церковь*); 2. Общее наименование государственно-политических образований древнеевр. народа на территории *Палестины* с XI в. до Р. Х. до последних попыток восстановления его политической независимости (нач. II в. по Р. Х.).

Этимология. Ветхозаветная традиция понимает имя Израиль как «боролся с Богом» и связывает его со значением глагольного корня *śry* «бороться с, против». В Быт 32. 28 Бог говорит патриарху Иакову: «Отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся (евр. *sārītā*) с Богом, и человек одолевает будешь». Схожее понимание в Ос 12. 3–4: «Еще во чреве матери запинал (*‘āqab*) он брата своего, а возмужав — боролся (*sārāh*) с Богом. Он боролся (*woyāśar*) с Ангелом — и превозмог; плакал и умолял Его».

В Септуагинте и у *Феодотиона* Быт 32. 28 переведено как ἐνίσχυσας μετὰ θεοῦ (укрепился с Богом), у *Акилы* — ἤρξας μετὰ θεοῦ (приступил к Богу), подобным образом и у *Симаха* — ἤρξω πρὸς θεόν. Возможно, эта же традиция отражена в араб. переводе Онкелоса ܩܕܡ ܪܒܪܒܗ (праведный Божий). Блж. *Иероним Стридонский*, отвергая распространенное в его время понимание имени Израиль как «муж, видящий Бога» (от אִישׁ רֹאֶה), объясняет его на основании др. варианта имени — Ишурун (Втор 32. 15; 33. 5, 26; Ис 44. 2) — как «праведный Божий» (от אִישׁ רֹאֶה) (*Hieron. Quaest. hebr. in Gen. 32. 27–28*).

Современные исследователи считают невозможным понимать элемент *‘ēl* в имени *yisrā‘ēl* в качестве прямого объекта, как того требует народная этимология (*Noth. 1928. S. 208*). Они практически единодушны в том, что это пример западносемит. имени, образованного по широко распространенному на древнем Ближ. Востоке образцу: оно представляет собой двучленное глаголь-

ное предложение с субъектом *‘ēl* (Бог) и предикатом, выраженным имперфектом глагола с корнем *śry* (с 3-м слабым согласным) (*Zobel. 1990. P. 400; Kogan. 1998. S. 180*). Т. к. *‘ēl* в данном случае — имя Бога Эл, то слово «Израиль» значит «Бог (Эл) боролся».

Такая деривация данной глагольной формы, однако, небезупречна с т. зр. древнеевр. грамматики: элемент *yisrā-* не совпадает полностью ни с одной известной глагольной формой древнеевр. языка. Др. корни — *śrr* и *św/yr* — также не подходят, поскольку наличие в имени *yisrā‘ēl* сочетания *śr* предполагает употребление глагола с 3-м слабым согласным *śry*, а глагол *sār* (или *śry* II) — деноминативный (образован от имени *sār* — правитель, князь) и возник позже имени собственного Израиль. Т. к. понимание евр. глагола *sārāh* как «бороться» встречается только в 2 местах Библии (Быт 32. 28 и Ос 12. 4), в каждом из к-рых объясняется его этимология, то единственным основанием для этимологии элемента *yisrā-* от глагола *śry* со значением «бороться» остается многовековая традиция.

С учетом этих проблем Л. Е. Коган предлагает новую интерпретацию имени *yisrā‘ēl*, понимая его как «Бог исцелил» (см.: *Kogan. 1998*). Эта этимология обосновывается примерами из др. семит. языков, на основании которых реконструируется общесемит. корень **śry* с первичным значением «лечить»: геэз *saraya* — лечить, исцелять, сабейский *s,ry* — спасать, защищать, араб. *šara(y)* — защищать. Кроме того, подчеркивается, что собственные имена типа «Бог-излечил» широко распространены как в сев.-зап. семит. языках (напр., аморрейское имя DINGIR *ra-pi-i* — «Бог-Лекарь»), так и в восточных (напр., аккад. *I-li-asi-i* — Мой Бог — Мой Лекарь — см.: *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute. Chicago, 1956. Vol. 1. Pt. 2. P. 347*). Коган этимологизирует также имя Иаков (как сокращение от *ya‘āqōb‘ēl*, к-рое переводится обычно: «Бог защитил», «Бог охранил») на основании южносемит. корней со сходным значением (напр., геэз *‘aqaba* — хранить, охранять) и приходит к выводу о том, что Иаков и Израиль — 2 аморрейских имени одного и того же человека, которые могли когда-то быть практически идентичными по смыслу (*Kogan.*

1998. С. 185; впервые идея смыслового сходства этих имен высказана в статье: *Naor. 1931*). Приведенную интерпретацию подтверждает находка южноарав. надписи, в которой обнаружено собственное имя *ys,gr‘l* (*Французов. 2005*; об этом сообщается, в частности, в: *Kogan. 2006*).

Словоупотребление. Термин «Израиль». Только в кн. Бытие имя Израиль прилагается к отдельному человеку — патриарху Иакову (49 раз), в подавляющем большинстве случаев в Библии это имя группы людей (этноса, народа Божия, гос-ва, созданного потомками патриарха Иакова; ср. также совпадающее по содержанию имя «сыны Израиля»). Так, уже в самых ранних текстах (напр., в песне Деворы: Суд 5. 2, 7–8) наименование Израиль прилагается не к племени или территории, но к союзу племен, объединенных общей верой, об установлении которого говорится в Нав 24. 1–28. В обозначении единого царства «Израиль и Иуда» (2 Цар 5. 5; др.) слово «Израиль» указывает на сев. колена, т. е. не включает колена Иуды и Симеона, которые жили на юге.

Падение Северного царства и депортация израильтян ассирийцами в 722 г. привели к изменению значения имени Израиль. Оно стало прилагаться к Южному царству и вновь приобрело религ. значение, отличаясь, т. о., от чисто политических наименований, как «дом Иудин» (3 Цар 12. 21; 4 Цар 19. 30; Ис 22. 21) или «Иудея» (провинция в составе империи — 1 Езд 2. 1; Неем 1. 2; 7. 6; 11. 3). В обозначении Иудеи именем Израиль отражается память о древней истории, когда колена Иуды было частью союза израильтянских племен. В поздний царский период пророки говорят о 2 царствах Израиля, т. е. о Северном — собственно Израиле и Южном — Иудее («И будет Он освящением и камнем преткновенения, и скалою соблазна для обоих домов Израиля...» — Ис 8. 14; ср.: Ис 5. 7; Мих 2. 12; 3. 8–9; имя Иаков также было перенесено с Северного царства на Южное — Мих 3. 1, 8–9; Наум 2. 2; Ис 2. 5–6; ср.: 29. 22). Такой религ. смысл наименования Израиль (в качестве народа Божия) остается во всех последующих поколениях, несмотря на политические изменения.

Однако память об Израильском царстве времен Давида продолжает



сохраняться. Царь Иосия предпринял последнюю (вплоть до династии Хасмонеев), неудачную попытку восстановить царство Давида в его прежних границах. Восстановление объединенного Израиля оставалось одним из главных чаяний послепленной ветхозаветной историософии. Напр., автор Книг Паралипоменон (Хроники) подчеркивает, что Божественная воля состоит в том, что именно 12 колен образуют Израиль, хотя действительная граница персид. пров. Иудея во время *Ездры* и *Неемии* едва охватывала территорию Южного царства. Автор Хроник стремится подчеркнуть преемственность между древним и послепленным Израилем, используя для обозначения народа Божия как такового фразу «весь Израиль» (1 Пар 11. 10; 12. 38; 13. 6; и др.; 2 Пар 1. 2; 6. 29; 7. 6, 8; и др.). Тождество послепленной храмовой общины с Израилем подчеркивается тем, что народ — это прежде всего «собрание» (*qāhāl*): «все собрание Израиля» (1 Пар 13. 2–5; и др.) или «весь Израиль, собрание Господа» (1 Пар 28. 8; *qāhāl* употребляется также в 2 Пар 1. 3, 5; 7. 8; 20. 5, 14; и др.).

В Книгах Ездры и Неемии возвратившиеся из плена в Иудею евреи также названы Израилем (1 Езд 2. 70) или «народом Израилевым» (1 Езд 2. 2), они происходят «от Израиля» (1 Езд 2. 59; Неем 7. 61), они «весь Израиль» (Неем 7. 73; ср.: 12. 47).

Такое понимание термина «Израиль» можно видеть и в более поздней лит.-ре. «Израиль» становится самоназванием евр. народа, тогда как язычники употребляют слово «иудеи» (ср.: 1 Макк 11. 30, 33, 49–51). Как и прежде, обнаруживаются наименования «сыны Израиля», «народ Израиля» и «весь дом Израиля» (Иф 4. 1, 8–9, 15; 5. 1; 1 Макк 13. 26, 41; и др.; Ps. Solom. 8. 26, 28), а также «Бог Израилев» (Иф 4. 12; 6. 21; 10. 1; и др.; Ps. Solom. 4. 1; 9. 8; 16. 3; и др.).

Уже в послепленный период возникает надежда на то, что воля Божия о Израиле свершится в эсхатологическом спасении, иногда это представляется как восстановление союза 12 колен Израилевых (Иез 47. 13–48. 29; Сир 48. 10; ср.: Ps. Solom. 17). Ср., напр., Ps. Solom. 17. 50: «Блаженны, кто будет жить в те дни, ибо узрят они сотворенное Богом счастье Израиля в собрании колен его».

Кумран. община также осознает себя принадлежащей к Израилю (1QS 5. 5, 22; 6. 13; 9. 16; CD 3. 19). В кумран. документах слово «Израиль» может обозначать как весь Израиль, так и собственно кумран. общину, для к-рой в целом характерна вера в то, что именно она как собрание Божие является истинным Израилем или т. н. остатком Израилевым. В CD 14. 4–6 перечисляются: «левиты, священники, Израиль и пришельцы» (ср.: CD 10. 5). Когда будет явлена слава Божия, нечестивцы исчезнут из Израиля (CD 20. 6), а с «остатком Израилевым» (CD 1. 5) «Бог установил Свой Завет для Израиля навеки, чтобы открыть им сокровенное, то, в чем заблуждался весь Израиль» (CD 3. 13–14). Они истинный Израиль, «дом совершенства и истины в Израиле» (1QS 8. 9), к-рый «вступил в новый завет в земле Дамаска» (CD 8. 21), для него Бог воздвигнет «дом в Израиле» (1QM 10. 9).

Иерим. Ветхозаветная традиция в концепции начальной истории древнеевр. народа опиралась на генеалогии и устные предания о патриархах. В Быт 11. 10–26 прослеживается генеалогическая линия потомков Сима до 10-го поколения: от родоначальника послепотопного человечества праотца *Ноя* до поколения *Авраама*, к-рый был избран первым патриархом израильского народа. Среди предков Авраама — праотец *Евер* (*'ēber*), с именем которого библейская традиция связывает и созвучный ему этноним *'ibrī* (еврей), от корня *'br* (*'ābar* — проходить, переходить через что-либо; *'ēber* — край, берег). Сам Авраам также именуется «евреем» (*'ibrī* — Быт 14. 13), которого Бог «взял... из-за реки» — Нав 24. 3.

В совр. библеистике распространена т. зр., что имя собственное *Евер* первоначально было этнонимом (*Skinner*. 1930. P. 218–220; *Malamat*. 1968. P. 166–167; *Koch*. 1969. S. 39–40, 71–78; *Loretz*. 1984. P. 183–190), а название этнической группы является производным от названия местности ее расселения, которой была, возможно, Сев. Месопотамия, находившаяся, с т. зр. жителей древнего Ханаана и Сирии, «по ту сторону» р. Евфрат (*Cazelles*. 1973. P. 22).

По мнению А. А. Немировского, термин *'ibrī* является прилагательным от имени *Евер* (*'ēber*) с соответствующими взаимосвязанными зна-

чениями: «потомок *Евера*» — понимаемого в данном случае как эпоним, житель страны по ту сторону Евфрата, человек «перехода через реку», т. е. член общности, определенной тем фактом, что она в какой-то момент переселилась за Евфрат. Само название евреев, согласно их устойчивой традиции, «непосредственно возводит их формирование как народа к некоему эберу — «переходу через Евфрат», т. е. переселению из Месопотамии» (*Немировский*. 2001. С. 156–157).

В качестве исторического контекста для такого «перехода» исследователи, не отвергающие историчности библейской традиции о патриархах, обычно предлагают одно из переселений аморрейских племен (см. *Аморреи*). Первоначально *'ibrī* могли называться все люди, принадлежавшие к числу аморрейско-судейских племен, ушедших в 1-й пол. II тыс. до Р. Х. из В. Месопотамии через Евфрат в Сирийскую степь и далее в Ханаан (*Тантлевский*. 2005. С. 20; *Bright*. 1981. P. 55–56; 85, 96; *Dever*. 1977; *Vaux*. 1978. P. 66–71, 257–266; ср.: *Немировский*. 2001 — датирует такое переселение XIV в. до Р. Х.).

Исследователи отмечают разницу в употреблении в Библии слов *'ibrī* (еврей) и *yisrā'el* (израильянин, потомок патриарха *Иакова-Израиля* и его сыновей). Уже в период гос-ва, созданного потомками ветхозаветных патриархов, этнический термин *'ibrī* использовался наряду с религиозно-политическим термином *yisrā'el*, причем термин *'ibrī* — преимущественно в контекстах, когда израильяне хотели указать на свое этническое отличие от неизраильянин. Этнический аспект термина *'ibrī* утратил значение и был инкорпорирован в термин *yisrā'el* (или оставлен).

И. М. Дьяконов пишет, что термином *'ibrī* «обозначается такое лицо из числа племен 'ибрим, которое либо не входит (вообще или в данное время) в состав членов израильского племенного союза [утратило племенные связи], а позже в состав подданных Израильского или Иудейского царства, либо же изображено в разговоре с собеседником [чужеземцем], который не может быть в курсе [тонкостей] данной племенной структуры [племенных родословий]; таким образом, всякий член израильского племенного союза —

ибри, но не всякий ибри — израильянин; первый термин — общеэтнический, второй обозначает племенную, а позже государственную принадлежность» (Дьяконов. 1988. С. 273–274; Он же. 1991. С. 122–123). Т. о., имело место терминологическое развитие в описании потомков патриарха Израиля — от *'ibrî* (этническое обозначение) к *yisrā'el* (этнополитическое обозначение в период монархии) и к *ʾəḥūddāḥ* (после падения единого царства) (Freedman, Willoughby. 1999. P. 431–432).

Некоторые исследователи отождествляют *'ibrî* с т. н. *hapiru*, о к-рых начиная со 2 пол. II тыс. до Р. Х. сообщают мн. источники (первое упоминание — текст от эпохи Третьей династии Ура (ок. 2050 г. до Р. Х.); в течение последующих 700–800 лет — в ассир., вавилонских, егип. (как *apiru*), угаритских, хеттских текстах; в т. н. *амарнских письмах* (XIV в. до Р. Х.)). К. Кеньон подчеркивала наличие семит. имен в этой группе хапиру, понимала ее название как этноним и допускала сопоставление этого названия с названиями «евреи» и егип. «апиру». По мнению Кеньон, повествования об Аврааме в общем соответствуют ситуации, связанной с вторжениями гиксосов, в состав к-рых могли входить и хапиру. Однако хапиру изображаются в источниках в основном как воины-наемники, мародеры, торговцы и т. д., орудовавшие на территории всего древнего Ближ. Востока, что не соответствует описанию евреев в Свящ. Писании (LaSor e. a. 1982. P. 207).

В наст. время ряд специалистов считают, что древние евреи выделились из среды хапиру, воспринимая тех и других либо как особые этносы (Р. де Во), либо как социальные группы. На фоне этого признания делаются новые попытки лингвистических сближений терминов «хапиру» и «ибри». Однако происхождение от одного корня слов *'ibrî* и *'ēber*, систематическое переплетение их семантики (ибри—Евер—переход через Евфрат) и устойчивое соотношение друг с другом в традиции едва ли допускают поиск иного толкования (Немировский. 2001. С. 157. Примеч. 26). Отечественные востоковеды считают, что словами «евреи» и «хапиру» обозначаются различные группы людей (Там же. С. 68–69; Тамтлевский. 2005. С. 47–49). Согласно Дьяконову, «хапиру не были

кочевниками, кем несомненно являлись ибрим, и их этнический состав был не только и не столько аморейско-сутийским, сколько ханаанейским, аккадским и, возможно, хурритским и т. п.» (Дьяконов. 1988. С. 275; ср.: Ahlström. 1993. P. 234–235).

Ветхозаветные патриархи. Библейские предания о патриархах — Аврааме, Исааке и Иакове — образуют в совокупности рассказ о происхождении и начальном периоде истории Израиля. Основное содержание преданий — рассказ о Божием откровении и обетовании патриархам, о Его договоре и завете с ними. Повествование о патриархах как бы подготавливает основное событие израильской истории — обретение закона Божиим. Оно сообщает о том, что Бог повелел Аврааму покинуть родной г. Ур в Месопотамии и отправиться в землю Ханаан, где по обетованию Божию он должен стать родоначальником многочисленного народа, к-рому Господь отдаст землю Ханаан (Быт 12. 1–9). Авраам пускается в странствование с домочадцами и стадами скота и на пути задерживается в окрестностях ханаанских городов Хеврона и Гера. В Ханаане Господь подтверждает Свое обетование и заключает с уже престарелым и бездетным Авраамом завет, обещая ему потомство, к-рое наследует землю «от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата» (Быт 15. 18); позднее завет подтверждается: Бог заключает с Авраамом «завет вечный», наследниками к-рого будут его потомки (Быт 17. 7). За повествованием об Аврааме следуют истории рождения его сыновей — *Измаила* (Быт 16; с кратким родословием — Быт 16. 15) и *Исаака*, к-рый родился от престарелой жены Авраама Сарры (Быт 21. 1–8; краткое родословие — Быт 25. 19). В Быт 26. 2–5 содержится обетование Господа Исааку: Бог обещает дать Исааку и его потомкам землю, сделать его потомство многочисленным и исполнить обетование Аврааму (см. ст. *Земля обетованная*). В историю Исаака включен рассказ о соперничестве его сыновей, близнецов Иакова и *Исава* (предка идумеев), начавшемся еще в утробе матери (Быт 25. 22 сл.).

От 2 дочерей Лавана и 2 его служанок у Иакова рождаются 12 сыновей (родоначальники колен Израиля; имена перечисляются в Быт 35. 22–26) и дочь. Быт 32 содержит рас-

сказ о даровании Иакову нового имени: на обратном пути в Ханаан, во время одной из ночевков (в месте, позднее названном *Пенуэл*), с Иаковом борется Бог (*'is* — Некто), Который не смог его одолеть. Борющийся даст Иакову новое имя Израиль и благословляет его (Быт 32. 24–32). Позднее Бог утверждает Иакову это новое имя и обетование о многочисленном потомстве и земле (Быт 35. 9–12).

Наряду с повествованием о происхождении Израиля предание о патриархах включает рассказ о происхождении и об образе жизни арабов (*измаильтян*, потомков Измаила, сына Авраама и рабыни *Агарь*, Быт 16), Эдома (Исава, Быт 36), Аммона и Моава (происшедших от греховной кровосмесительной связи племянника Авраама Лота с дочерьми — Быт 19. 30–38).

Особое место в преданиях о патриархах занимает рассказ об Иосифе, объясняющий, почему предки израильтян оказались в Египте. Братья, побуждаемые чувством зависти, продали Иосифа в рабство измаильтянам. Иосиф попал в Египет, где по стечению обстоятельств достиг высокого сана наместника фараона. Это повествование, по всей вероятности, восходит к племенным преданиям потомков Иосифа — Ефрема и Манассии (ср.: Быт 48. 5–6). Во время голода Иаков и его сыновья, предки 12 племен Израиля, оставляют Ханаан и поселяются в Египте, в обл. Гесем, в дельте Нила, где их потомки становятся рабами.

(Об истории патриархов см. также статьи *Бытие* (первая книга Пятикнижия), *Патриархи ветхозаветные*, *Авраам*, *Исаак*, *Иаков*, *Завет*, *Земля обетованная*, *Колена израильские*; рассказ об Иосифе см. в ст. *Иосиф*, ветхозаветный патриарх.)

Проблемы датировки патриархальной истории. Исследователи, рассматривающие библейскую хронологию не как сугубо богословское построение, создатели к-рого оперировали символическими числами, но как отражающую реальные события, убеждены, что время патриархов — между 2100 и 1700 гг. до Р. Х. (Bimson. 1980. P. 65–66) (см. ст. *Хронология библейская*). Время патриарха Авраама при таком подходе предполагается между 2100 и 1900 гг. Вывод основывается на внутрибиблейской хронологии, в частности на указании 3 Цар 6. 1, согласно к-рому

строительство храма Соломоном началось в 4-й год его правления, в 480 г. после исхода. С учетом этих данных время ухода Авраама из Харрана в Ханаан — приблизительно 2092/1 г., а переселение Иакова с семейством в Египет — 1877/6 г. Большинство исследователей, однако, не принимают эту традиц. т. зр. и считают число лет 480 символическим — это время жизни 12 поколений, каждое из к-рых длится 40 лет. Такая датировка не подтверждается и археологически, ибо в этот период культура Сиро-Ханаанского региона была неурбанизированной, в то время как в библейском повествовании об Аврааме города упоминаются (Быт 14. 2; 20. 1; 23. 2; *Bright*. 1981. P. 67–102; *Тамлевский*. 2005. С. 21; *Vaux*. 1978. P. 161–287). В археологических памятниках, отождествляемых с библейскими городами, известными из кн. Бытие, заметных ос-

родской цивилизации (период реурбанизации).

У. Ф. *Олбрайт* и Н. *Глок* интерпретировали археологические данные в пользу того, что время Авраама относится к 1-й фазе среднего бронзового века (2100–1900; ср.: *Снигурев*. 2007. С. 167–168). Описанное в Быт 12 событие (переселение Авраама), по мнению Олбрайта, отражает движение семитоязычных племенных групп во главе с их вождем Авраамом из южномесопотамского Ура на запад в Харран и далее на юг, вплоть до Негева. Кроме того, он предложил более точное время миграций патриархов: Авраама в Сиро-Ханаанский регион — XIX в. и Иакова в Египет — XVIII–XVII вв., связывая последнюю с гиксосским вторжением в Египет (*Albright*. 1961. P. 83).

В дальнейшем мн. исследователи, в т. ч. нек-рые ученики Олбрайта, ограничивались более общей датировкой (не выделяя вре-



Западносемитский караван.
Реконструкция росписи
гробницы Химхотепа II
в Бени-Хасане. Египет.
Ок. 1890 г. до Р. Х.

мени Авраама и времени Иакова) и относили события патриархальной истории к нач. II тыс. до Р. Х. (*Wright*. 1962. P. 50. Not. 5), решая тем самым один из основных вопросов концепции Олбрайта — вопрос о существовании городов.

Мн. исследователи считают, что соответствующий исторический контекст, в к-ром патриархальная история получает свое место, — 1-я пол. II тыс. до Р. Х., период среднего бронзового века (*Kitchen*. 1966. P. 56; *Mazar* A. 1990. 225–226; *Vaux*. 1978. P. 265 (Авраам — XIX–XVIII вв.); *Wright*. 1962. P. 50 (Авраам — ок. 2000–1700)) — время интенсивной иммиграции групп зап. семитов, называвшихся аморреями (или сутьями). С иммиграцией аморреев обычно связывают изменения в материальной культуре Сиро-Ханаанского региона. Согласно археологическим данным, городская культура этого региона в эпоху ранней бронзы, в посл. четв. III тыс. до Р. Х., приходит в упадок и сменяется по преимуществу культурой кочевников (процесс приходится на 4-ю фазу раннебронзового века, 2300–2100). Переход же от 1-й фазы среднебронзового века (2100–1900) ко 2-й его фазе, подпериоду А (1900–1750), в Сирии и Палестине характеризуется значительными изменениями в материальной культуре и активным развитием го-

татков этого периода пока не обнаружено (*Dever*. 1977. P. 99–101).

В пользу датировки периода патриархов нач. II тыс. до Р. Х. приводятся 2 основных аргумента. Типично аморрейскими являются имена патриархов: Аврам (соответственно Авраам), Исаак (Ицхак, сокращенное от Ицхак-Эл, Эл означает Бог), Иаков (сокращенное от Йаков-Эл), Иосиф (Йосеф, сокращенное от Йосеф-Эл) и др., к-рые встречаются в источниках 1-й пол. II тыс. до Р. Х. (*Huffman*. 1965. P. 63–86; *Hess*. 1993; *Knudsen*. 1999). В более поздний период имена такого типа встречаются редко (Олбрайт считал, что вообще отсутствуют). Кроме того, в качестве параллелей обычаям патриархальной истории Олбрайт, Э. А. Спайзер и др. рассматривали известные из древневост. источников II тыс. до Р. Х. обычаи и юридические нормы. В документах из Нузи зафиксированы: практика усыновления главой семьи наследника, в т. ч. из рожденных от рабыни (ср. историю Елизе-

ра, Быт 15. 2–3); возможность выбора бесплодной женой наложницы для мужа, чтобы она родила ему наследника (ср.: Быт 16. 3); право продажи первородства (ср. историю Исава и Иакова, Быт 25. 31–34) только членам своей семьи. В этих документах могут найти объяснения отношения между Иаковом и Лаваном, к-рый, по мнению Олбрайта, не имея прямого наследника по муж. линии, усыновил Иакова; присвоение Рахилью терафимов отца (Быт 31. 19) соответствовало обычаю, по к-рому зять, обладавший терафимом тестя, пользовался одинаковым правом с его сыновьями на наследство. В документах Нузи, как и в Библии, умирающий патриарх благословлял свою семью (ср.: Быт 27. 27–29; 49. 3–28).

В ряде работ 60–70-х гг. XX в. выводы Олбрайта и его сторонников были оспорены. Исследователи пришли к выводу, что кочевые народы жили рядом с городами в этом регионе и в более раннее время и оставались здесь и позднее; а засвидетельствованные археологией изменения культуры предлагали объяснять внутренними процессами, а не вторжениями или миграцией др., кочевых народов (*Dever*. 1976; *Idem*. 1970; *Idem*. 1980). Гиперкритическая концепция понимания патриархальной истории и начала евр. этногенеза связана прежде всего с именами Т. Л. Томпсона и Дж. ван Сетерса, к-рые подвергли критике указанные параллели между повествованием кн. Бытие и источниками 1-й пол. II тыс. до Р. Х. (*Thompson*. 1974; *Van Seters*. 1975). Критики отмечали, что имена (Абрам, Абирам), близкие структурно к упомянутым в патриархальной истории, не уникальны для II тыс., встречаются в более поздних документах (ср.: Числ 16. 1; 3 Цар 16. 34; Числ 26. 38; 2 Цар 5. 11; 3 Цар 5; 3 Цар 7. 13) и в ряде случаев либо вообще говорят о др. социальных практиках, либо могут быть истолкованы двояко (*Thompson*. 1974. P. 22–36, 252–269; *Van Seters*. 1975. P. 40–42, 68–71).

Еще в 20–40-х гг. XX в., почти одновременно с Олбрайтом, нем. библеисты М. *Нот* и А. *Альт* предприняли собственные (гиперкритические) попытки реконструкции долит. истории патриархальной традиции на основе критики библейского текста. Согласно Ноту, единый Израиль возник в результате постепенного объединения различных израильских племен и кланов в период



заселения Ханаана (Noth. 1960. P. 53–84). Эти племена и кланы сохраняли лишь отдельные предания о патриархах; предания были объединены только после образования союза племен в X в. до Р. Х. Исходя из очевидной, по мнению Нота, связи отдельных преданий о патриархах с различными районами Ханаана, он соответственно их локализовал: предание об Аврааме существовало в Юж. Ханаане, на Иудейском нагорье (дубрава Мамре близ Хеврона — Быт 13. 18; 14. 13; 18. 1); об Исааке — в центральной части Ефремова нагорья (Вирсавия (Беэр-Шева) — Быт 26. 32–33; Беэр-лахай-рои — Быт 24. 62; 25. 11); об Иакове — в центральных районах Ханаана (Сихем — Быт 33. 18–19; Вефиль — Быт 28. 18–19; 35. 1–8; занорданский Галаад — Быт 31. 45–49; 32. 2–3, 30; 33. 17). Предание об Иакове Нот считает самым ранним; другие были присоединены к нему (еще на этапе устной передачи предания) только с расширением территории Израиля на юг, на Иудейское нагорье и в Сев. Неgev. С этой целью, как он полагал, были созданы генеалогические тексты, объясняющие родственные связи между патриархами. Т. к. предание о самом авторитетном патриархе связано с Иудой, то, по мнению Нота, это указывает на время объединения преданий — установление монархии Давида (распространившего свою власть с колена Иуды на весь Израиль).

Дальнейшие исследования показали ошибочность главной предпосылки концепции Нота, согласно которой фольклорная традиция должна развиваться от кратких «малых единств» к большим, объединенным сложной композицией повествованиям. Следствием ее было убеждение Нота, что более простые рассказы должны быть более ранними (Klein. 1973; Polzin. 1976; Warner. 1979). Реконструкция истории гомеровского эпоса и анализ угаритских мифов, однако, показали, что на долит. стадии передачи предания вполне могут возникать и повествования со сложной композицией (Cross. 1983. P. 24–25). Поэтому мн. специалисты считают, что развернутая генеалогическая структура Быт 12–50 возникла уже в устном предании. В пользу этого вывода говорят также данные совр. антропологических исследований, к-рые показывают, что установленные родственные связи часто являются центральными в социальной



Кладбище в Хевроне.
Кон. III — нач. II тыс. до Р. Х.

структуре и самоопределению общины (Oden. 1983; Steinberg. 1991; Wilson. 1977).

Большинство исследователей по-прежнему рассматривают кн. Бытие как ценный источник по истории догос. Израиля, признавая, что повествование о патриархах имеет историческое ядро, при этом воздерживаются от вывода о достоверности отдельных деталей повествования Быт 12–50 ввиду сложности истории его развития. Данные археологических раскопок позволяют ученым рассматривать повествования гипотетических источников Пятикнижия, выделяемых в рамках документальной гипотезы, как вполне историчные. (О лит. истории кн. Бытие и датировке источников см. в ст. *Пятикнижие*.)

Новые данные позволяют иначе, чем прежде, смотреть на т. н. анахронизмы в повествовании о патриархах, к-рые воспринимались как указания на позднюю дату возникновения текста или самого предания (Millard. 1980. P. 49). Напр., анахронизмами считались упоминания верблюда (Быт 12. 16; 30. 43; 31. 17, 34; 32. 7, 15; 37. 25; и др.), который был окончательно одомашнен лишь в I тыс. до Р. Х. (Van Seters. 1975. P. 17 — автор полагает, что этим временем нужно датировать и предание; ср.: Bright. 1980. P. 81–82; Yamauchi. 1973. P. 35; Vaux. 1978. P. 224–225). Обнаружены источники, упоминающие одомашненных верблюдов уже

в старовавилонский период (1950–1600) (Davis J. J. The Camel in Biblical Narratives // Tribute to Gleason Archer / Ed. W. Kaiser et. al. Chicago, 1986. P. 145; ср.: Camel // NIDBA. P. 115–116; см.: Harrison R. K. An Introduction to the Old Testament. L., 1970. P. 311; Kitchen. 1966. P. 79–80; Yamauchi. 1973. P. 37; примечание издателей в кн.: Райт Дж. Э. Библейская археология. СПб., 2003. С. 48–49).

Др. пример анахронизмов — упоминание филистимлян (Быт 21. 32, 34; 26. 1, 8; и др.), которые поселились в прибрежных районах Ханаана только в XII в. до Р. Х. (Kitchen. 1973. P. 56). Р. Китчен считает, что упомянутые в кн. Бытие «филистимляне» могли быть более ранними поселенцами с Кафтора (Кипра?), к-рые отличались от филистимлян XII в. тем, что жили под властью своего царя (*melek*) в окрестностях Гевара, а не в 5 городах, в к-рых власть принадлежала «правителям» (Ibidem) (см. *Филистимляне*).

На раннее происхождение (до возникновения единого Израильского царства) традиции о патриархах указывают теофорный элемент имен нек-рых патриархов и локализация родины патриархов в районе Ср. Евфрата (Hendel. 1995). Еще в 1929 г. Альт в работе «Бог отцов» отметил, что теофорный элемент «Эл» в именах патриархов можно рассматривать как указание на достаточно раннее происхождение патриархальной традиции (Alt. 1968. P. 7). Исследователи считают, что использование этого имени Бога в повествованиях о патриархах отражает раннюю (ханаанскую) традицию почитания Эла, и соответственно относят ее к сер. II тыс. до Р. Х. (ср. название Ибра-Эл, Исма-Эл) (Toorn. 1996. P. 237–238).

На сер. II тыс. до Р. Х., по мнению исследователей, указывает не только форма личных имен нек-рых патриархов, но и сообщение об их происхождении из Харрана в Месопотамии (Быт 11. 31, 32; 27. 43; ср.: 24. 4). Начиная с XII в. до Р. Х. в Харране жили уже не аморреи, а *арамеи* (ср.: Втор 26. 5), к-рые со времени Давида (XI в.) стали врагами Израиля. Поэтому сохранение предания о месопотамском происхождении патриархов возможно объяснить только его древностью и соответственно датировать предание временем ранее XII в. — аморрейским периодом среднего или позднего бронзового века



(Hendel. 1995. P. 59, 70–71; Buccellati. 1990; Malamat. 1989. P. 27–30).

Исход. Библейская традиция связывает формирование племен Израиля в единый народ с их исходом из Египта, о чем рассказывают книги Исход и Числа, продолжающие повествование о патриархах. Согласно библейскому преданию, Иаков со всей семьей присоединился к сыну Иосифу, находившемуся в Египте, и израильтяне поселились в егип. обл. Гесем. После смерти Иосифа, когда на престол взшел новый фараон, израильтяне на долгие годы попали в кабалу к египтянам и работали на строительстве новых городов, основанных фараоном. Предание о егип. порабощении заканчивается рассказом об исходе израильтян из Египта и их странствовании по пустыне; кульминация повествования — обретение закона, т. е. заключение договора (завета) между Яхве и Его народом. (Подробнее о последовательности событий, об исторической географии, а также об обосновании датировок этих событий см. в статьях *Исход, Моисей, Десять заповедей, Закон Моисеев, Синай, Хронология библейская.*)

Вопрос о степени достоверности библейского сказания об исходе не раз подвергался критическому анализу историков, и дата события по-прежнему относится к нерешенным проблемам исторической науки. В лит-ре, посвященной Пятикнижию, зафиксирован широкий диапазон мнений по этому вопросу: от представлений, что события исхода излагаются в точности, как они происходили, до полного отрицания их исторической достоверности. Высказывается также мнение, что одни израильские племена находились в рабстве в Египте и ушли оттуда, но другие этого рабства избежали (см.: Donner. 1995).

Прямых внебиблейских свидетельств, к-рые могли бы подтвердить или опровергнуть библейское повествование, не сохранилось. Известная надпись егип. фараона Мернептаха, относящаяся к 5-му году его царствования (ок. 1210 г. до Р. Х.), в к-рой Израиль впервые упоминается вне Библии, сообщает, что он уже находится в Палестине. Однако «аргументы от молчания» сами по себе не обладают доказательной силой, особенно когда нет уверенности в том, что весь материал, к-рый мог бы быть привлечен к исследованию, из-

вестен. Поэтому при решении вопроса об историчности предания об исходе ученые основываются прежде всего на самом этом предании, а также на косвенных свидетельствах и теоретических предпосылках (Шифман. 1993. С. 35; ср.: Юревич. 2009).

Егип. источники сохранили свидетельства переселения «азиатов» из юж. районов Сиро-Ханаанского региона в Египет. Известно, что в Египет пригоняли многочисленных рабов-азиатов, а также то, что выходцы из Сиро-Ханаанского региона могли достичь в Египте высокого положения. Города Пифом и Раамсес, с которыми связано предание об угнетении израильтян в Египте (Исх 1. 11), существовали, последний был резиденци-



Таниса в восточной части дельты Нила. Город

*Воин-колесничий с пленными.
Костяная обкладка ножа
из Мегиддо.
1-я пол. II в. до Р. Х.
(Музей Рокфеллера,
Иерусалим)*

ей фараона Рамсеса II (1300/1290–1224) (ср.: Шифман. 1993. С. 35–36).

Как вполне достоверное историки рассматривают следующее развитие событий. На каком-то древнейшем этапе своей истории (точные датировки остаются предметом дискуссий) Израиль осел в Египте в низовьях Нила. Возможно, имела место инфильтрация израильтян в рамках гиксосского движения сиро-ханаанских племен в Египет. Возможно также, что после свержения в Египте гиксосского господства (XVI в. до Р. Х.) израильтяне оказались в положении эксплуатируемых: на них была наложена трудовая повинность, к-рая воспринималась ими как невыносимая. Возбунтовавшиеся израильтяне под водительством прор. Моисея откочевали на Синайский п-ов, а оттуда в Юж. Ханаан и Заиорданье. На Синае, согласно библейской традиции, Господь открыл им Себя и даровал через Моисея божественный закон — событие, ставшее точкой отсчета всей последующей евр. истории. После ухода из Египта и длительного странствования по пустыне Израиль захватил некоторые территории Заиорданья, а затем вторгся в Ханаан.

Учеными предложено достаточно много вариантов датировки исхода:

от XVIII до XIII в., к-рые, если отбросить крайности, можно свести к 2 основным: ранней (ок. сер. XV в.) и поздней (XIII в.). Вопрос продолжает обсуждаться, но большинство исследователей (начиная с Олбрайта) придерживаются поздней датировки, хотя ранняя также имеет немало авторитетных сторонников (Unger. 1954; Bimson. 1981; Bimson, Livingston. 1987; Wood. 1990; Idem. 2005; Hawkins. 2007; ср.: Юревич. 2009).

К сер. XIII в. это событие относят на основании сообщения Исх 1. 11 об участии израильтян в строительстве егип. «городов для запасов» Пифома и Раамсеса. Раамсес — новая столица, выстроенная фараоном Рамсесом II на месте прежнего Таниса в восточной части дельты Нила. Город

этот назывался Пер-Рамсес лишь на протяжении

200 лет. Следов., библейское предание о египетском рабстве возникло в данный период. На этом и основываются большинство исследователей, склонных видеть в Рамсесе II фараона-поработителя (Тадмор, Негель. 2001. С. 13–90; ср.: Сигурев. 2007. С. 190).

В надписи на триумфальной стеле ок. 1210 г. фараон Мернептах восхваляет свою победу над городами и племенами Ханаана, в т. ч. и над Израилем. Т. к. Израиль изображен здесь иероглифом, обозначающим не страну, а народ, исследователи считают, что во времена Мернептаха процесс завоевания и заселения Ханаана еще не был завершен и событие исхода поэтому должно было произойти в середине эпохи Рамсеса II, возможно в последние годы его царствования или в начале правления его сына Мернептаха (Donner. 1995).

Большое значение для определения хронологии исхода имели археологические раскопки, в частности проведенные в 30-х гг. XX в. в Заиорданье под рук. Глюка. Тогда выяснилось, что гос-ва Эдом и Моав в том виде, как они описаны в Библии (Числ 20. 17–20), в XIII в. еще не существовали. Заиорданье, согласно выводам Глюка, не было заселено оседлым народом с XVIII до XIII в.,

а городские центры начинают возникать ок. IX–VIII вв.; в Юж. Заиорданье в период позднего бронзового — 1-й фазы раннего железного века (т. е. 1400–1200), за редким исключением, преобладали небольшие поселения земледельцев и кочевников. Раскопки в Эдоме показали, что относящиеся к железнному веку Ароер, Восора (Боцра), Умм-эль-Бияра и др. были заселены только в VIII–VII вв. Не было найдено археологического подтверждения завоевания городов Заиорданья, описанного в Числ 21. 30, — Дивона (ныне Дибан) и Есевона (пыне Телль-Хисбан). Поэтому серьезное сопротивление кочевников (эдомитов и моавитян?) (ср.: Числ 21. 23–28) израильтяне могли здесь встретить только в XIII в. (ср.: *Снигурев*. 2007. С. 190).

Археологи также выяснили, что ханаанские города в горах Иудеи подверглись внезапному разрушению приблизительно в XIII–XII вв., многие из них отождествляются с городами, взятыми при вторжении Иисусом Навином. Археологически подтверждается разрушение во 2-й пол. XIII в. Телля-Бейт-Мирсима, *Лакхуша*, Вефиля и *Асора* (см. в статье *Иисуса Навина книга, Исход*).

Датировка исхода сер. XV в. также обосновывается данными как письменных источников, так и археологических исследований. Если допустить, что царь Соломон, правивший 40 лет (3 Цар 11. 42), умер в 925 г. до Р. Х., то именно на сер. XV в. (точнее, согласно МТ, на 1446) указывают слова 3 Цар 6. 1: «В четверста восьмидесятом году по исшествии сынов Израилевых из земли Египетской, в четвертый год царствования Соломонова над Израилем, в месяц Зиф, который есть второй месяц, начал он строить храм Господу». Число лет, прошедших от исхода до начала строительства храма, ряд исследователей интерпретируют как символическое. Однако это предание подтверждают слова судии *Иеффая*: «Израиль уже живет триста лет в Есевоне и в зависящих от него городах...» (Суд 11. 26). *Иеффай* в конце своего служения говорит, что израильтяне взяли эти моавские города уже давно (ок. 340 лет назад), еще до вторжения в Ханаан (Числ 21. 25–35); в случае ранней датировки исхода его правление приходится на нач. XII в., а в случае поздней — на сер. X в., т. е. уже на период царствования Соломона.

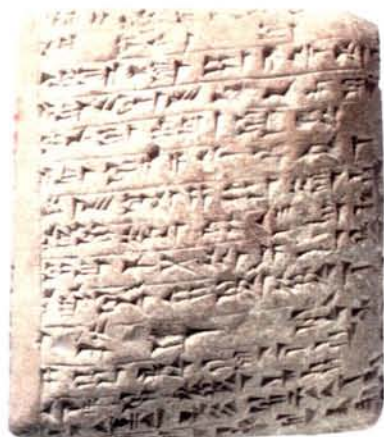
Историки, склонные относить исход и завоевание городов Заиорданья к XV в. до Р. Х., опираются и на результаты некоторых археологических исследований. Раскопки 60–70-х гг. XX в. в Заиорданье (уже после Глюка) обнаружили неск. десятков поселений периода от 2-й фазы среднего бронзового века до 2-й фазы позднего бронзового века (XVI–XIV вв.). Археолог Дж. Миллер, руководивший раскопками в Заиорданье, пришел к заключению, что археология не может дать основания для вывода о точном времени возникновения гос-в моавитян и эдомитов, а чтобы оказать эффективное сопротивление израильтянам, достаточно было небольшому отряду кочевников преградить им узкий проход на Царской дороге около Петры (*Bimson, Livingston*. 1987; *Merrill*. 1991. P. 108; *Deyr*. 1996. P. 55–57; *Юревич*. 2009).

Результаты раскопок в Ханаане также интерпретируются нек-рыми учеными в пользу датировки завоевания городов Ханаана XV в., в частности данные из Иерихона, к-рый, согласно Книге Иисуса Навина, первым был взят израильтянами. В ходе раскопок выяснилось, что город был разрушен в позднем бронзовом веке. Дж. Гарстанг, проводивший раскопки Иерихона в 1930–1936 гг., отнес это разрушение к 1400 г. до Р. Х., связав его с вторжением Иисуса Навина. Однако К. М. Кеньон (экспедиция 1952–1958) пришла к выводу, что руины, найденные Гарстангом, принадлежат к более позднему времени и город погиб приблизительно в 1550 г. до Р. Х., а следы его обживания в период завоевания Ханаана израильтянами были уничтожены либо в ходе раскопок Гарстанга, либо в результате эрозии почвы. Вывод Кеньон был принят большинством специалистов. Дж. Бимсон, однако, полагает, что Иисус Навин разрушил город не позднего, а среднего бронзового века, и, хотя обычно концом среднего бронзового века считают приблизительно 1550 г., Бимсон предлагает другую, более соответствующую внутрибиблейской хронологии дату — 1430 г. (*Bimson*. 1981. P. 144; такое радикальное смещение границ между этапами бронзового века не находит, по мнению большинства исследователей, подтверждения на др. памятниках, на к-рых привычные границы прослеживаются вполне ясно, напр.

в Мегиддо, Гезере, Аджуде, Лакхуше, Алалахе и др. — *Halpern*. 1987).

Данные раскопок Кеньон, напр. керамика, опубликованные в 80-х гг. XX в., уже после смерти исследовательницы, были еще раз проанализированы Б. Вудом. Он предложил вернуться к датировке Гарстанга, к-рая, по его мнению, подтверждается, в частности, находками керамики 1-й фазы поздней бронзы. (*Wood*. 1990) (см. в ст. *Иисуса Навина книга*). Подобная интерпретация результатов раскопок Иерихона представлена в ряде др. работ (*Waltke*. 1972. P. 40–41; *Bimson*. 1981; *Bimson, Livingston*. 1987; *Dyer*. 1996. P. 57–60; ср.: *Юревич*. 2009), однако поддержки не получает (см., напр.: *Halpern*. 1987; *Bienkowski*. 1990), в т. ч. и потому, что радиоуглеродный анализ подтверждает датировку Кеньон — сер. XVI в. (*Bruins H. J., Plicht J., van der. Tell Es-Sultan (Jericho): Radiocarbon Results of Short-Lived Cereal and Multi-Year Charcoal Samples from the End of the Middle Bronze Age: Proceedings of the 15th International 14C Conference // Radiocarbon*. 1995. Vol. 37. N 2. P. 213–220).

В пользу ранней датировки исхода приводятся данные археологических исследований ряда др. памятников, соотносимых с известными из Книги Иисуса Навина городами. При этом подчеркивается, что следы разрушения нек-рых городов не относятся к XIII в. Вуд и Бимсон считают, что анализ керамики из Телль-Бейт-Мирсима и Байтина (библ. Вефиль) вполне позволяет сделать вывод о разрушении этих городов в нач. XII в. (*Wood*. 1985. P. 353–355; *Bimson*. 1991. P. 10–11; именно на основании результатов раскопок этих памятников Олбрайт в 30-х гг. XX в. предложил археологическое обоснование завоевания Ханаана в XIII в. до Р. Х.). Кроме того, археологи не находят подтверждения уничтожению в XIII в. таких городов, как Гай (Эт-Телль, видимо, не существовал в это время; раскопки в др. предлагаемом месте нахождения Гая — Хирбат-эль-Макадир также не подтверждают его обживания во 2-й фазе позднего бронзового века, 1400–1150 — *Wood B. G. Khirbet et-Maqaditir*, 1995–1998 // *IEJ*. 2000. Vol. 50. P. 123–130) и Асор (согласно Д. Ушикину, город скорее всего был разрушен не в XIII, а в XII в. до Р. Х.). При таком подходе Гай считается вообще еще не найденным (о проблеме его



Амарнское письмо
с упоминанием разбойников хапиру,
XIV в. до Р. Х.
(Египетский музей, Каир)

идентификации см.: *Bimson*. 1981. P. 215–225).

Сторонники ранней датировки иногда рассматривают исход евреев из Египта как одно из событий движения хапиру, о к-ром сообщают *амарнские письма* (1-я пол. XIV в. до Р. Х.). Вплоть до нач. XX в. такая позиция редко оспаривалась, но в дальнейшем большинство исследователей от нее отказались (*Дьяконов*. 1989. С. 245–250, 275; *Немировский*. 2001. С. 68–69; *Тайтлевский*. 2005. С. 47–49; *Снигирев*. 2007. С. 169; ср. противоположную позицию: *Wood*. 2005. P. 489).

Т. к. археологические данные не могут быть однозначно истолкованы ни в пользу ранней, ни в пользу поздней датировки событий исхода и завоевания городов Заиордания, то отсутствие свидетельств тотального разрушения городов Ханаана в 1400–1350 гг., на к-рые, согласно библейской хронологии, приходится завоевание Иисуса Навина, объясняется, по мнению некоторых специалистов, библейским текстом: завоевание происходило без больших разрушений строений (ср.: Втор 6. 10–11; 19. 1; Нав 24. 13), тогда как население захваченных городов практически поголовно уничтожалось. В таком случае археологические следы разрушений нужно связывать со временем судей *Деворы* и *Гивеона*, поднявших Израиль на борьбу с врагами (*Shead W. H. The Date of the Exodus // Giving the Sense: Understanding and Using OT Historical Texts / Ed. D. M. Howard, M. A. Grisanti. Grand Rapids, 2003*).

Завоевание Ханаана. Предание о завоевании Ханаана сохранено

в Библии гл. обр. в Книге Иисуса Навина, хотя нек-рые эпизоды, относящиеся к началу завоевания, описываются и в кн. Числа. Согласно этому преданию, Заиорданье было завоевано еще под рук. Моисея, а сам Ханаан был взят Иисусом Навином и поделен между коленами Израилевыми. Из др. предания, сохранившегося в Книге Судей Израилевых (гл. 1) и неск. отличающегося от Книги Иисуса Навина, следует, что обширные районы Ханаана остались населенными хананеями в продолжение всего периода судей.

Несмотря на то что дискуссия о дате исхода далеко не завершена, большинство историков рассматривают завоевание Ханаана как часть общего процесса, происшедшего в Вост. Средиземноморье XIII–XII вв. Для этой эпохи характерно интенсивное переселение народов во всем бассейне Средиземного м. Народы с островов Эгейского м. (египтяне называли их «народы моря») хлынули в Сирию, Ханаан и Египет. Эти вторжения привели к разрушению таких больших ханаанских городов, как *Угарит*, и к падению Хеттского царства. Фараону Рамсесу III с трудом удалось отразить приблизительно в 1173 г. это нашествие. Часть пришельцев, во главе с филистимлянами, поселилась на юж. побережье Ханаана. Одновременно с вторжениями «народов моря» в Юж. Сирию, Ханаан и Египет в Сев. Месопотамию проникают арамеи, к-рые основывают здесь свои гос-ва и вступают в конфликт с *Ассирией*. К XIII–XII вв. относится, согласно данным археологии, завершение формирования в Заиорданье гос-в Моав, Аммон и Эдом. Это переселение народов совпадает на Ближ. Востоке с концом бронзового века.

В свете археологических данных в эпоху перехода от 2-й фазы позднего бронзового века В (ок. 1300 — ок. 1200) к 1-й фазе железного века А (ок. 1200—ок. 1150), т. е. ок. 1200 г., в материальной культуре Ханаана произошли существенные изменения. Богатая ханаанская цивилизация уступает место более примитивной материальной культуре, для к-рой нехарактерны укрепленные поселения и большие строения, нет предметов роскоши, привозимых с Кипра и Крита в Ханаан именно в период, предшествовавший израильскому завоеванию. Существенные изменения в хозяйственной жизни

происходят в центральной части нагорья Ханаана (в основном на территории колен Вениамина, Ефрема и Манассии), по-видимому, они могут быть соотнесены с расширением ареала расселения пришедших из Египта израильских колен.

Во 2-й пол. XIII—нач. XII в. (кон. 2-й фазы позднего бронзового века), по данным археологии, ряд палестинских городов — в т. ч. и те, к-рые, согласно Книгам Иисуса Навина и Судей, захватили израильяне, — подверглись разрушению: Лахиш, Вефиль, Давир, Асор, Мегиддо, Тааннах, Вефсамис и мн. др. Нек-рые из этих городов могли быть взяты израильянами; другие были разрушены в результате военных походов египтян, нашествия «народов моря», а также вслед. междоусобных войн (*Мерперт*. 2000). В то же время ряд городов, упоминаемых в Книгах Иисуса Навина и Судей как пораженные израильянами (в т. ч. Гай, Хеврон, Гаваон), насколько можно судить по результатам раскопок на настоящий момент, в XIII в., вероятно, не существовали (хотя в Гаваоне были найдены незначительные следы поселения поздней бронзы, а вопрос о местонахождении Гая остается дискуссионным).

Результаты раскопок побудили исследователей искать альтернативные традиционным варианты объяснения появления Израиля в Ханаане. Альт, к-рого поддержал Нот, предложил гипотезу постепенного «мирного проникновения», не предполагающую одновременного сплошного завоевания Ханаана. Кочевые и полукочевые группы, согласно этой гипотезе, приходили со своими стадами из Заиордания, постепенно оседали в центральных, нагорных районах Ханаана, не вступая в военные конфликты и заселяя свободные земли между ханаанскими городами. В итоге, смешавшись с коренным населением, они обозначили себя Израилем и объединились по типу «амфиктионии» (племенного союза с единым религ. центром) в народ завета с Яхве. Гипотезу Альта критикуют прежде всего потому, что она не может объяснить резкий рост населения в XIII–XII вв., о к-ром свидетельствуют результаты раскопок.

Согласно гипотезе «крестьянского восстания», выдвинутой Дж. Менденхоллом и Н. К. Готтвальдом, новыми поселенцами на центральных возвышенностях Ханаана были

не кочевники, а местные ханаанские крестьяне (а также присоединившиеся к ним скотоводы, наемники, люди вне закона и т. п.) — люди различные по этническому происхождению, к-рые восстали против своих владык в городах-гос-вах и ханаанского общества в целом (по аналогии с восстанием хапиру в сер. XIV в. до Р. Х. против ханаанских городов-гос-в, управляемых вассальными царьками, назначаемыми из Египта). Инициатором восстания, начавшегося еще в Заиорданье, была, согласно данной гипотезе, группа бежавших из Египта почитателей Яхве. Повстанцы отвергли старые политические идеологии в пользу создания общины, осознающей себя как состоящей в отношении договора (завета) с Богом (*Тантлевский. 2005. С. 152*). Эта гипотеза в какой-то степени поддерживается амарнскими письмами, в к-рых речь идет о части бесправного населения (хапиру), ушедшей из крупных ханаанских городов в сельскую местность. Данные археологии также могут свидетельствовать в пользу такого процесса мирного проникновения. Однако гипотеза не даст убедительного объяснения существованию наряду с израильскими и др. поселений, жители к-рых, очевидно, не были верующими в Яхве.

Все большее распространение в библейской критике получает гипотеза минималистской школы, сформулированная израильским археологом И. Финкельштейном, согласно к-рой одним из компонентов процесса создания израильского этноса явились потомки местного городского населения среднего бронзового века, вынужденные перейти к полукочевому скотоводству в позднем бронзовом веке и начавшие возвращаться к оседлости в железном веке, обретая уже новую веру — в Яхве. В качестве причины этого ухода предполагают природные катаклизмы, болезни, голод или войну. Финкельштейн опирается в основном на данные раскопок в центральных районах страны, где не было обнаружено практически никаких свидетельств конфликтов и культурных изменений.

Э. П. С.

Эпоха судей хронологически приблизительно соответствует археологическому периоду 1-й фазы железного века (ок. 1200 — ок. 1000) и названа так по характерному для нее образу правления. Судьей (*šōpēt*)

называли вождя колена или большого рода, к-рый выступал в качестве лидера в сражении с внешним врагом. Одержав победу на поле брани, полководец становился племенным или обл. вождем, «судил Израиль». По отношению к судьям употреблялись также титулы «вождь» (*qāšîn*) и «глава» (*rôš*). Согласно Суд 3. 7–11, судья Гофониил (*ʾoṭnîʿēl*) из кензитов, вошедших в колено Иуды, спас Израиль от Хусарсафема (евр. Кушан-Ришатаима; возможно, сознательно искаженное имя врага), «царя Месопотамского» (обл. Арам-Нахараим в В. Месопотамии, у большой излучины Евфрата; в МТ Суд 3. 10 он назван «царем Арама», области в Юж. Сирии?). Аод (*ʿehūd*) из колена Вениамина боролся с моавитянами (Суд 3. 12–30). Самегар (*šamgar*) убил 600 филистимлян (Суд 3. 31; ср.: 5. 6). Пророчица и судья Девора — жившая «под Пальмою Девориною, между Рамою и Вефилом, на горе Ефремовой» (Суд 4. 5) — побудила Варакка (*bārāq*) из колена Неффалима выступить во главе группы израильских племен в войне с союзом ханаанских царей Галилеи и Изрсельской долины во главе с царем Асора (*hāšôr*; Суд 4–5). Геден (*gīdʾôn*) из колена Манассии отражал нашествия на Ханаан кочевников-медианитян (Суд 6–8). Фола (*tôlāʾ*) из колена Иссахара был судьей Израиль 23 года (Суд 10. 1–2). Иаир (*yaʾîr*) из Галаада судил Израиль 22 года (Суд 10. 3–5). Иеффай (*yīp̄tāh*) Галаадский разгромил аммонитян; он судил Израиль 6 лет (Суд 11. 6–12. 7). Есевон (*ʾiḥšān*) из Вифлеема (*bēt lehem*) (город с этим названием есть в Иудее и на территории колена Завулону — Нав 19. 15) судил Израиль 7 лет (Суд 12. 8–10). Елон (*ʾēlôn*) из колена Завулону судил Израиль 10 лет (Суд 12. 11–12). Авдон из Пирафона в земле Ефрема судил Израиль 8 лет (Суд 12. 13–15). Самсон (*šimšôn*) из колена Давида сражался с филистимлянами в тот период, когда они господствовали над Израилем; он судил Израиль 20 лет (Суд 14–16). В приводимом в Книге Судей списке судей Израиль присутствуют представители и сев. и юж. колен, что может свидетельствовать об определенных консолидационных процессах, происходивших в израильском обществе в тот период.

В повествованиях Книги Судей Израилевых встречаются различные

типы предводительства. Пророчица Девора выступает как харизматический лидер большой группы израильских племен. Предводительский статус Фолы, Иаира, Есевона, Елона и Авдона, вероятно, был обусловлен их богатством, изначально высоким социальным положением и чрезвычайно большим потомством, очевидно поддерживавшим главу семьи в его деятельности. Аод и Геден представляют собой еще один тип лидеров: мужественных людей, формирующих из своих земляков воинские отряды для свержения иноземного ига и противостояния завоеваниям. Самсон же предстает скорее как богатырь, герой народных сказаний, нежели как лицо, осуществляющее функции судьи Израиль (или даже функции главы своего колена). В эпоху судей появляется также и своего рода «маргинальное» предводительство, к-рое не только осуществлялось вне рамок патриархально-племенного строя, но порой даже вступало в конфликт с ним. Имеются в виду предводители отрядов «праздных (или «голодных». — *Авт.*) и своевольных людей» (Суд 9. 4), т. е. людей безземельных и неоседлых. Это были люди, оторвавшиеся от своего племени или же изгнанные из него и искавшие средств к существованию подчас в разбое и набегах. Такого типа израильским лидером был Иеффай Галаадский, сын блудницы, изгнанный братьями из отцовского дома и лишенный земельного надела. Призванный старейшинами Галаада, он со своими людьми отразил нашествие аммонитян, разгромил их и был провозглашен «главой всех жителей Галаада». Подобным предводителем отряда был сын судьи Гедсона Авимелех.

Как явствует из Книги Судей Израилевых и данных археологических раскопок, основную форму социальной организации израильского общества в эту эпоху представляло селение. Доминирующей социально-экономической единицей внутри селения была семья, *bēt ʾab* (дом отца), состоявшая из главы семьи и его жены (или жен), их сыновей и не вышедших замуж дочерей, жен и детей сыновей, а также рабов, поселенцев и пришельцев. Неск. семей образовывали род (*mišpāhāʾ*). Роды объединялись в колено (племя) (*šēbet*). В Книгах Иисуса Навина и Судей весь Израиль предстает как «собрание», «сообщество» (*qāhāl*) и эда,

«община» (*'ēdāh*). «Старейшины общины» или «старейшины города», а также «начальники» (*sārīm*) городов и областей упоминаются в роли судей «у городских ворот» и представителей народа.

Существовало неск. местных израильских культовых центров. Возможно, хронологически первым центром — еще во времена Иисуса Навина — стал Галгал (*gilgāl*) в Иорданской долине, близ Иерихона. Ранним культовым центром израильтян был также Сихем (*šəkem*) — один из наиболее крупных городов на севере Ханаана. Нек-рые исследователи интерпретируют обнаруженные на горе Гевал (*'ēbāl*) близ Сихема артефакты 1-й фазы железного века как фрагменты древнеизраильского святилища; жертвенник же сопоставляется ими с жертвенником, описанным во Втор 27. 4–8 и Нав 24. 25–27. Вероятно, позднее крупнейшим культовым центром израильтян становится Силом (*šilōh*). В Силоме в эпоху судей пребывал в скинии *ковчег завета*, при нем находился первосвященник. Здесь созывались собрания представителей колен для избрания вождя и для принятия решений об объявлении священной войны. При первосвященнике Илие (*'ēlī*, Эли), «судившем» Израиль 40 лет (1 Цар 4. 18), здесь начинал свою деятельность пророк и фактически последний судья в Израиле Самуил (*šmū'el*, Шемуэл). Святилища могли быть и у отдельных колен (Суд 18), родов (Суд 6. 24; 8. 27) и даже семей (Суд 17); священнодействовали не только левиты (ср., напр.: Суд 17. 5). По всей вероятности, имел распространение культ духов предков (ср., напр.: Суд 17. 5, 10; 18. 14, 18–20, 24).

Единое Израильское царство. Спорадические локальные попытки установления царской власти в Израиле, должно быть, имели место еще в эпоху судей. Так, в Суд 9 рассказывается о попытке сына судьи Гедеона по имени *Авимелех* (букв. — «мой отец — царь»; первый израильский антропоним, включающий термин «мелех» — царь) провозгласить себя царем в Сихеме (ср., напр.: Суд 8. 22–23, о самом Гедеоне, положение к-рого приближалось к царскому). Собственно монархическое правление в Израиле устанавливается ок. 1030 г. с помазанием *Самуилом* на царство *Саула* (*šā'ul*, Шаул), сына Киса, из колена Вениамина. Считается, что главным фактором, привед-

шим к установлению монархии в Израиле, явилась угроза со стороны филистимлян — основных врагов израильтян в этот период. Вне Библии филистимляне впервые упоминаются в надписи в храме Аммона в Мединет-Абу близ Фив и в Большом папирусе Харриса, сообщающих о нашествии на Египет в 8-й год правления фараона Рамсеса III, т. е. ок. 1175/4 г., «народов моря», мигрировавших гл. обр. из Эгейско-Малозападного региона. По-видимому, с позволения егип. властей филистимляне осели в районе между *Iazoi* и *Яфрой*, где основали союз Пятиградия: Газы, *Аидода*, *Аскалона* (*'ašqālōn*), Гефа (*gāt*) и *Екрона* (*eqrōn*).

Саул. В кон. 1-й фазы железного века — во 2-й пол. XI в. Израиль представлял собой в основном сообщество земледельцев и скотоводов, не имеющее реальной централизованной организации и администра-



Филистимский бронзовый сосуд.
XII–XI вв. до Р. X.

ции. Филистимляне первоначально обладали явным технологическим превосходством над израильтянами (ср., напр.: 1 Цар 13. 19–22). В результате победы при Афеке филистимляне оккупировали значительную часть территории колен Ефрема, Вениамина и Иуды, в т. ч. и родной город Саула — *Гиву* (букв. — холм) Вениаминову. Судя по данным археологических раскопок, израильский культовый центр Силом был уничтожен в результате сильного пожара ок. сер. XI в. (ср.: Пс 77. 60; Иер 7. 12; 26. 9), что также связывается с военной активностью филистимлян (*Finkelstein, Lederman*. 1983; *Lemaire*. 1988. P. 91). В этот опасный для Израиля период, приблизительно через 20 лет (ср.: 1 Цар

7. 2) после упомянутых событий, избирается на царство Саул; его правление проходит в непрерывных войнах с филистимлянами. Саулу удалось разгромить гарнизон филистимлян, располагавшийся в Гиве, и в конечном счете освободить от их ига всю центральную часть Израиля. Царство Саула включало территории колен Вениамина, Ефрема, Галаада; возможно, к нему присоединилась Галилея, а также колено Иуды (или по крайней мере оно оказывало значительное влияние на эти территории). Царь правил из Гивы в уделе Вениамина, превратив этот город в столицу — Гиву Саулову (*gib'at šā'ul* — 1 Цар 11. 4). Этот город также назывался Гиват-ха-Элохим (холм Божий — 1 Цар 10. 5) — здесь было расположено святилище Бога, вокруг к-рого, вероятно, группировалось сообщество пророков (ср.: 1 Цар 10. 5, 10). В 1 Цар 28. 3, 9 говорится, что Саул активно боролся с древним и широко распространенным в Ханаане культом духов предков.

Первый царь Израиля создал постоянное войско. Оно делилось на «тысячи» и «сотни» (ср., напр.: 1 Цар 22. 7). Во главе войска Саула стоял *Авенир*, его двоюродный брат (1 Цар 14. 50; 17. 55; 2 Цар 2. 8). Согласно 1 Цар 14. 47–48 и гл. 15, Саул воевал с моавитянами, аммонитянами, эдомитянами, с араам. царством Арам-Цоба и с амаликитянами. Некоторые исследователи, однако, сомневаются в историчности этих сообщений, полагая, что они являются транспозицией событий времен Давида (*Lemaire*. 1988. P. 91; *Alström*. 1993. P. 444 sqq.). Саул начал раздавать приближенным земельные наделы (ср.: 1 Цар 22. 7), что значительно поколебало племенной уклад. При Сауле начинает складываться и адм. аппарат. Помимо первосвященника и главного военачальника в Первой книге Царств упоминаются «начальник пастухов Сауловых» Доик (1 Цар 21. 7), слуги царя (1 Цар 22. 6–7, 9, 14, 17), т. е. чиновники, военачальники, телохранители и др. лица при дворе царя.

Ок. 1009 г. после продолжительной подготовки филистимляне прорвались в Изреельскую долину. Чтобы воспрепятствовать рассечению территории страны надвое, Саул с войском вынужден был спуститься с гор на равнину, где филистимляне, владевшие колесницами, имели

значительное преимущество. Решающее сражение с филистимлянами произошло у горы Гелвуй (*gibbô'a*). В жестокой битве пали Саул и 3 его сына, израильское войско было разбито; филистимляне захватили *Беф-Сан* (*bēt šan*) и фактически стали контролировать большую часть страны. Согласно 2 Цар 21. 12–14, в посл. царь Давид захоронил останки Саула и его сына Ионатана в их родовой гробнице в Целе, в уделе Вениамина.

Давид был младшим из 8 сыновей *Иессея* из Вифлеема, из колена Иуды. Согласно библейскому повествованию, военные успехи Давида и его популярность в народе вызвали ревность Саула. Давид скрывается от царя, к нему стекаются «все притесненные и все должники и все огорченные душою» (1 Цар 22. 2), что, возможно, означает социальную направленность его деятельности в этот период. Среди ближайших сподвижников Давида оказываются свещ. *Авиафар* (*'ebyātār*) и прор. Гад. В конце концов преследования Саула вынуждают Давида перейти с небольшой дружиной к филистимлянам. От них он получает пограничный г. *Секелаг* (*šiqlāg*), где становится правителем. Давид не принимает участия в военных действиях филистимлян против израильтян; стремится сохранить добрые отношения со старейшинами колена Иуды (1 Цар 30. 26–31). После гибели Саула Давид со своими людьми приходит в Хеврон, главный город удела Иуды, где его помазывают на царствование над этим коленом (2 Цар 2. 4).

Авенир же, главный военачальник войска Саула, провозглашает в Маханаме, в Заиорданье, израильским царем сына Саула *Иевосфея* (*ʾiṣ bōšet*). Попытка Авенира захватить с помощью своих сторонников-вениаминитян *Гаваон* (*gib'ôn*), крупнейший город в уделе Вениамина, окончилась безуспешно (2 Цар 2. 12–32). В ходе междоусобной войны Авенир и Иевосфей погибли.

Давид. Ок. 1002/1 г. Давид провозглашается царем над всем Израилем (2 Цар 5. 3–5; 3 Цар 2. 11; 1 Пар 29. 27). Вскоре он захватывает у невусеев *Иерусалим* и крепость *Сион*, ставшую городом Давида, ликвидировав т. о. этот анклав между юж. и сев. коленами. В Иерусалиме сосредоточивается гражданская и военная администрация. В город Дави-



Фрагмент «ступенчатой постройки» в Иерусалиме. Ок. 1800 г. до Р. Х.

дов в сопровождении священников и левитов переносится ковчег завета (2 Цар 6). Т. о., был сделан важный шаг на пути превращения Иерусалима в главный культовый центр Израиля.

При Давиде Израиль становится одним из основных центров силы на древнем Ближ. Востоке. Этому благоприятствовала политическая обстановка — Египет и Ассирия переживали тяжелый кризис. В сражениях в районе Иерусалима и Вифлеема Давиду удалось разгромить филистимлян; Филистия сократилась до узкой прибрежной полосы к югу от р. Яркон и примыкающей к ней части долины Шефела. Филистимская угроза Израилю была окончательно ликвидирована. Впоследствии наемники из филистимского Гефа, «керети и пелети» (в синодальном переводе — хелефеи и фелефеи, т. е. критяне и филистимляне?), оказываются на службе у Давида. Давид присоединяет к Израильскому царству ханаанские города Саронской и Изреельской долин и Галилеи. В результате раскопок, проводившихся в Беф-Сане, Мегиддо, Асоре, был обнаружен густой слой пепла, к-рый отделяет наслоения кон. XI в. от наслоений нач. X в., что, видимо, является свидетельством разрушительной войны, сопровождавшейся уничтожением большей части зданий в этих городах. Давид разгромил также аммонитян и их союзника, арамовойско Адраазара (*ḥādād'ezer*), царя Арам-Цобы; были взяты Равва и Дамаск, на покоренных территориях поставлены гарнизоны. Согласно 2 Цар 10. 19, «когда все цари, покорные Адраазару, увидели, что они поражены Израильтянами, то заключили мир с Израильтянами и покорились им»; среди них был Фой, царь новохеттского Хаматского цар-

ства (2 Цар 8. 9–10). Давид покорил также Моав и Эдом. Т. о., в эту эпоху царство Давида распространило свой прямой или опосредствованный политический контроль на территории от Красного м. на юге до Евфрата на севере. Степень вассальной зависимости того или иного царства от Израиля, а также различия между вассалом и союзником трудно определить. Царство Давида пополняло казну, захватывая военные трофеи, получая дань с вассалов, контролируя международные торговые пути. Особое значение для экономики имел торговый союз с финиик. городом-гос-вом Тиром, заключенный, возможно, в конце царствования Давида (или в начале царствования Соломона). По преимуществу земледельческой Израиль поставлял Тиру сельскохозяйственные продукты, получая взамен недостающий ему строевой лес (ливанские кедры, кипарисы), художественные изделия, помощь искусных финиик. мастеров, построивших, в частности, дворец Давида в Иерусалиме (2 Цар 5. 11). По всей видимости, остатки этого дворца являются обнаруженные в 2005 г. фрагменты крупного общественного строения в финиик. стиле (относятся к X в. до Р. Х.), располагавшегося над т. н. ступенчатой структурой (остатками возведенной на крутом вост. склоне холма над источником Гихон огромной подпорной стены, вероятно поддерживавшей монументальное здание).

Давид провел реформу гос. аппарата. В Библии сохранились подробные списки офиц. лиц царства (2 Цар 8. 16–18; 20. 23–26; 1 Пар 27). Во главе войска стоял Иоав; наемников из Филистии, «керети и пелети», выполнявших кроме прочего роль царских телохранителей (2 Цар 20. 23), возглавлял Ванея (*banāyāhū*). Ядро воинства Давида составляли знаменитые 30 (37) героев — дружина царя (2 Цар 23. 24–39; 1 Пар 11. 10 сл.). Первосвященником был Садок (*šādōq*), но, возможно, и Авиафар, во всяком случае в течение какого-то периода. Важную роль при дворе играли софер, секретарь (букв.— писец) и мазкир — царский глашатай, объявлявший указы, и/или придворный историограф (хронист). Ашер-ал-гам-мас — сборщик податей контролировал выполнение трудовой повинности населением; видимо, в целях соответствующего

надзора была проведена перепись населения. Появляются «советники» и «друзья» царя; большую роль при дворе играют его сыновья. Учреждение новых органов и институтов гос. власти приводит к появлению нового сословия — царского чиновничества. Высшие чиновники носят титул «раб царя» (это звание встречается как в Библии, так и на



Стела царя Мешы.
IX в. до Р. Х. (Дуер, Париж)

обнаруженных печатях и печатках чиновников вместе с именем соответствующего царя). В 1 Цар 27. 25–31 приведен длинный список чиновников, заведующих царским имуществом: полями, виноградниками, оливковыми рощами, скотом и др. Обширные царские угодья в значительной мере обеспечивали независимость царского двора от различных категорий и групп подданных. В библейских повествованиях о Давиде сохранились упоминания о выступлениях, направленных против царя (в 2 Цар 15–18 рассказывается о неудавшемся восстании сына Давида Авессалома ('*abšālôm*), а в гл. 20 — о восстании Савея (*šeba'*) из колена Вениамина).

В 1993–1994 гг. на севере Израиля, в Тель-Дане, были обнаружены фрагменты победной стелы дамаского царя (вероятно, *Азаила, ḥāzā'el*) с надписью на араб. языке, палеографически датируемой 2-й пол.—сер. IX в. В тексте стелы упоминается «[ца]рь (из) дома Давида» (*[ml]k.bytdwd*; строки 8–9), т. е. основанной Давидом династии иудейских царей. Эта находка, как кажется, ставит точку в дискуссии с

«библейскими минималистами», сравнивавшими историчность фигуры царя Давида. Предположительно имя Давида упоминается и в тексте стелы моавитского царя Мешы (правил в сер. IX в. до Р. Х.), обнаруженной в Дибане (ныне Иордания) еще в 1868 г.: в строке 12 говорится об «очаге жертвенника Давида (?) (вариант — Додо?)» ('*r'l dwd [h]*), захваченном Мешей в заиорданском Атароте, а в строке 31 — о «доме [Да]вида (?)» (*bt[d]wd*).

Царь Давид мирно почил приблизительно в 969 г. до Р. Х., окруженный ореолом помазанника Бога, идеального царя и национального героя. Он положил начало династии дома Давидова, правившей в объединенном Израиле и Иудее ок. 400 лет, вплоть до разрушения Первого храма вавилонянами (586).

Соломон. Давиду должен был наследовать старший из его здравствовавших сыновей, Адония. Однако *Вирсавии* (*bat-šebe'*), матери Соломона, удалось уговорить Давида незадолго до его смерти признать именно Соломона царем Израиля.

Согласно 2 Цар 12. 25, по слову Господа прор. Нафан (*nāfān*) нарек ему при рождении имя Иедидиа (*yādīdyāh*), т. е. «возлюбленный [друг] Господа»; т. е., мальчик по сути был тезкой своего отца Давида (букв. — «возлюбленный [друг] Господа»). Соломон (*šālōmō'*, от корня *šlm*, «быть цельным, нетронутым, мирным»). В 1-й половине царствования Соломона контролируемые им территории примерно соответствовали размерам царства Давида (ср.: 3 Цар 4. 25). В 3 Цар 9. 17–19 и 2 Цар 8. 6 говорится о строительной активности Соломона «в Иерусалиме и на Ливане и во всей земле владения своего» (ср. также: 2 Пар 8. 1–2). Согласно 3 Цар 9. 16, егип. фараон, видимо Сиаун (ок. 979–960), передал Соломону г. Гезер в качестве приданого за своей дочерью, выданной им за израильского царя (3 Цар 3. 1; 7. 8; 11. 1; 2 Пар 8. 11). Соломон предпринял шаги по усилению централизации гос-ва. Он разделил страну на 12 адм. округов, причем их границы во многом не совпадали с традиц. рубежами уделов колена: по всей видимости, царь хотел ослабить патриархальную внутриколенную организацию (*Ahlström*. 1993. Р. 509–514). Во главе округов были поставлены наместники, назначаемые царем. Колена Иуды, по-

видимому, оставалось под непосредственным управлением царя. Наместники поочередно один месяц в году доставляли Соломону и его дому продовольствие. Торговля с чужеземными странами была царской монополией. С севера ввозились прежде всего строевой лес, изделия из слоновой кости и железа, медь; с юга и юго-востока — пряности, золото, серебро, слоновая кость, экзотические животные и птицы. Экспортировались гл. обр. продукты сельского хозяйства (пшеница, оливковое масло и т. п.). Особое значение для экономики царства имело углубление Соломоном союзнических отношений с Тиром, его царем Хирамом I — основоположником финик. колонизации в различных областях Средиземноморья. Из *Ецион-Тавера* отправлялись совместные израильско-финик. экспедиции в страну Офир (наиболее вероятная локализация — Эритрея или юг Аравии). Визит царицы Савской (*šeba'*) к Соломону, о к-ром рассказывается в 3 Цар 10. 1–13, выглядит вполне правдоподобным с политической и торгово-экономической т. зр. В ассир. текстах VIII–VII вв. упоминается царство Сава в Сев. Аравии, а также неск. цариц североарав. царств (местонахождением Савы признается также юго-запад Аравии, территория совр. Йемена — *Lamaire*. 1988. Р. 105).

Широкое использование железа в земледелии и кустарных промыслах и неуклонно растущая торговля в X в. свидетельствуют о радикальной перемене в экономике Израиля. Библия характеризует время Соломона (по крайней мере 1-ю половину его царствования) как период мира — в отличие от царствования Давида, сопровождавшегося почти постоянными войнами, — и экономического процветания (3 Цар 4. 20; 5. 4; 10. 14–29; 2 Пар 1. 14–17; 9. 13–28). В обществе образовалась значительная прослойка ремесленников, купцов, адм. служащих, военных, проживающих в укрепленных царских городах. В большом количестве появлялись предметы роскоши и керамика высшего качества, красноречиво свидетельствующие об изменении в материальной культуре Израиля. К концу царствования Соломона на территориях, где проживали израильяне, население, видимо, удвоилось за столетие (с начала царствования Саула).

ПЕРИОД ЕДИНОГО ИЗРАИЛЬСКОГО ЦАРСТВА



Бюрократический аппарат в царстве Соломона расширился по сравнению с царством Давида и стал более сложным по структуре; появились новые чиновники, напр. наместники в 12 адм. округах и их начальники, начальник над домом царским, начальники-надзиратели над тяглым трудом ханаанского населения, работающего на царских работах. В организации гос. аппарата при Соломоне усматривают егип. влияние (Mettinger, 1971). Страны, подконтрольные Израилю, управлялись местными династиями и имели различный статус (см.: Avishur, Heltzer, 2000).

Важнейшим событием в истории Израиля явилось строительство Соломоном храма в Иерусалиме на горе, которая позднее стала обозначаться как Сион (см. в ст. *Иерусалим*) (в 2 Пар 3. 1 она названа «горой Мориа»; ср.: Быт 22. 2). Традиция, идентифицирующая Сион с горой, расположенной к западу от холма Офел, появляется не ранее рим. периода. Строительство длилось ок. 7,5 лет (3 Цар 6. 37–38; 2 Пар 3. 2), приблизительно с 966 по 959 г. Полагают, что часть возведенной Соломоном подпорной стены Храмовой горы сохранилась на ее вост. стороне (см., напр.: Laperrousaz, 1987). В строительстве Иерусалимского храма активное участие принимали финиц. мастера и широко использовались финиц. материалы. Храмы, возведенные по сопоставимым планам, были обнаружены в Телль-Тайинате (в 25 км от г. Антакья, Турция), Самале (близ совр. сел. Зенджирли, Турция) и Хаме (древний Хамат) в Сирии, но построены они были уже позже, в IX–VIII вв. Рядом с храмом, к югу от него, в течение последующих 13 лет (ок. 959–946) был построен царский дворец (3 Цар 7. 1; 9. 10; 2 Пар 8. 1), к которому примыкали дома царедворцев и иерусалимской знати. Иерусалим был обнесен массивной стеной с неск. монументальными воротами. Столица Израиля в определенном смысле уподобилась месопотамским «храмовым городам», в к-рых большинство населения группировалось вокруг храма и дворца. Согласно 3 Цар 9. 15, Соломон перестроил и укрепил Асор, Мегиддо и Гезер, что подтверждают и данные археологии. В царствование Соломона большое внимание уделялось оснащению войска. Из Египта доставлялось

множество колесниц, являвшихся главной наступательной силой того времени, из Киликии — лошади. Колесницы размещались в специально для них предназначенных городах, имевших особые конюшни, колесничные парки и продовольственные склады.

В метрополию, и особенно в столицу Иерусалим, стекались многочисленные представители различных народов гос-ва Соломона, а также нанимаемые им мастера-филикийцы. Согласно 2 Цар 2. 17, Соломон провел специальную перепись пришельцев, проживавших в Израиле. Для религ. нужд этих лиц, а также для своих жен-неизраильтянок Соломон построил *высоты*-святилища (3 Цар 11. 5, 7–8, 33; 4 Цар 23. 13), но за пределами храмового города Иерусалима (3 Цар 11. 7; 4 Цар 23. 13). Такая религ. политика служила одним из факторов обеспечения стабильности в Израиле и на подвластных ему территориях.

Грандиозное строительство, огромные расходы по укреплению войска, разросшийся чиновничий аппарат, содержание двора и очень большого гарема (согласно 3 Цар 11. 3, 700 жен и 300 наложниц), почти полное отсутствие новых военных трофеев — все это привело к тому, что во 2-й половине царствования Соломона экономика страны, по-видимому, пришла в упадок. Соломон, не имея более возможности оплачивать ввоз дорогостоящих материалов продуктами сельского хозяйства, как было условлено по договору (3 Цар 5. 11; 2 Пар 2. 10), вероятно, был вынужден отдать Тиру часть своей территории в качестве компенсации (3 Цар 9. 10–11). Если первоначально трудовая повинность была возложена царем только на ханаанское население страны (3 Цар 9. 20–21; 2 Пар 8. 7–8), то теперь, в более сложной экономической ситуации, к трудовой повинности привлекаются и израильтяне (3 Цар 5. 13–18; 12. 4; 2 Пар 10. 4). При этом колесо Иуды оказывается, видимо, в привилегированном положении. Эти обстоятельства явились одними из основных причин раскола гос-ва по смерти Соломона.

Недовольство царствованием Соломона росло как среди населения вассальных гос-в (3 Цар 11. 14–25), так и среди представителей сев. колен. Волнения поддержал Египет. Против Соломона восстал и Иеро-

воам (*yārob'ām*), сын Навата, из колена Ефрема (3 Цар 11. 26–40; 2 Пар 10. 2–3). Спасаясь от преследований царя, он бежал в Египет к фараону Шешонку (библ. Сусаким; 946/5–924/923?) и пребывал в Египте вплоть до смерти Соломона, который почил с миром ок. 931 г., процарствовал 40 лет (3 Цар 11. 42–43; 2 Пар 9. 30–31).

Эпоха двух царств: Иудеи (Южного царства) и Израиля (Северного царства). Со смертью Соломона завершилась эпоха единого Израильского царства, длившаяся ок. 100 лет. На его месте появляются 2 самостоятельных гос-ва: Иудея (Южное царство) со столицей в Иерусалиме во главе с сыном Соломона Ровоамом (*rāhāb'ām*; ок. 931–913) и Израиль (Северное царство), царем к-рого сев. коленами был провозглашен в Сихеме вернувшийся из Египта Иеровоам (ок. 931–910). Территории Иудеи и Израиля в совокупности не достигали границ единого Израиля: эти гос-ва оказались не в состоянии сохранить власть над провинциями, входившими в состав царства Давида и Соломона. По количеству населения, территориально (в т. ч. по площади наиболее плодородных областей) и экономически Израиль превосходил Иудею. Рабочая сила и излишки, к-рые раньше направлялись на нужды Иерусалима, теперь оставались в Северном царстве.

Иудею, включавшую удел колена Иуды и, вероятно, большую часть удела Вениамина (юж. колено Симсона было ассимилировано Иудой, по всей видимости, уже на раннем историческом этапе; ср.: Быт 49. 5), отличали политическая стабильность и преемственность власти. Это обеспечивалось прежде всего тем, что вплоть до падения Иудейского царства в 586 г. до Р. Х. под ударами вавилонян здесь правили цари только из дома Давида (за единственным исключением в 841–835). Царствующий дом был тесно связан с Иерусалимским храмом, вокруг к-рого концентрировались священники и левиты. В Израиле же, разгромленном в 722 г. до Р. Х. ассирийцами, 19 правивших там царей принадлежали к 10 различным родам или династиям. В Северном царстве было высоко влияние военных кругов: большинство переворотов происходило в военных лагерях. перевороты сопровождались жестокими кровопроли-

тиями, происходили постоянные адм. перестановки. Разноплеменной состав Израильского царства, подчас противоречивые интересы его районов, ярче выраженные, чем в Иудее, социальное расслоение общества также способствовали усилению неустойчивости внутренней жизни страны. Иудея в целом была более предана монотеизму, ее население в меньшей степени впадало в языческие культы. Несмотря на то что единый централизованный культ Господа здесь окончательно утверждается только ок. 621 г. до Р. Х. в результате религ. реформы иудейского царя *Иосии*, Иерусалим со времени постройки храма становится главным общепризнанным святилищем иудеев, консолидирующим народ центром.

Иудея и Израиль в посл. трети X — 1-й пол. IX в. Практически все царствование Ровоама прошло в постоянных войнах с северянами (3 Цар 14. 30; 2 Пар 12. 15). При нем в Иудее процветало идолопоклонство. Иеровоам сделал столицей Северного царства сначала Сихем (3 Цар 12. 25), но позднее перенес столицу в Фирцу (*tīrsāh*; ср.: 3 Цар 14. 17; вероятно, совр. Тель-эль-Фара). Царь Израиля принялся за восстановление древних культовых центров с их традиц. обрядностью и символикой. Чтобы предотвратить посещение северянами храма Господа в Иерусалиме, Иеровоам учредил на юге Израильского царства, в Ветиле (*bēt-'ēl*), и на севере, в Дане, святилища и установил здесь статуи *золотых тельцов* (3 Цар 12. 27–31; 2 Пар 11. 15). К служению в новых святилищах не привлекались священники-аарониды и левиты; создавалось новое сословие священников «из народа» (3 Цар 12. 31; 13. 33; 2 Пар 11. 14–15; 13. 9). Левитское же священство концентрировалось в Иудее (см., напр.: 2 Пар 11. 13–14, 16–17).

Ок. 926 г. до Р. Х. против Иудеи (3 Цар 14. 25–26; 2 Пар 12. 2–4) и Израиля совершил поход егип. фараон Шешонк (в синодальном переводе — Сусаким). В надписи на победном рельефе Шешонка на одной из стен Карнакского храма перечислено ок. 150 городов и селений, разрушенных фараоном в обоих царствах. Фрагмент победной стелы Шешонка был обнаружен и в Мегиддо, одном из важнейших городов Северного царства. Однако влияние этого похода было кратковременным;

преемники Шешонка не нападали ни на Иудею, ни на Израиль.

Военные действия Иудеи против Израиля продолжались с переменным успехом при сыне Ровоама *Авии* (*'abiyūām*; ок. 913–911) и внуке *Асе* (ок. 911–870/69). Авию удалось одержать военную победу над Иеровамом и захватить мн. израильские



Аллегорическое изображение ханаанских городов, захваченных фараоном Шешонком I. Рельеф храма Амона в Карнаке. 926–924 гг. до Р. Х.

города, включая Вефиль. Поражения приблизили падение династии Иеровама: его сын, царь *Нават* (*nabāt*; ок. 910–909), и все его ближайшие родственники были уничтожены военачальником *Ваасой* (*ba'āšā*; ок. 909–886 или 900–877) из колена Иссахара, основавшего 2-ю династию царей Северного царства. Ваасе удалось вытеснить иудейские войска с занятой ими израильской территории и даже захватить часть Сев. Иудеи. Иудейский царь *Аса*, известный своей борьбой с идолопоклонством, вынужден был обратиться за помощью к араб. царю *Венададу I* (*ben-hādād*), он послал в Дамаск ценные дары из храмовых и дворцовых сокровищниц (2 Цар 16. 2–3). Венадад принял дары и опустошил ряд израильских городов, включая Дан. В конце жизни *Аса* назначил соправителем сына *Иосафата* (*yahōšāpāt*; ок. 872–848).

Сын израильского царя *Ваасы* *Ила* (ок. 886–885) был убит в Фирце *Замврием* (*zīmri*), одним из военачальников (3 Цар 16. 9–10). Последний, процарствовал всего 7 дней (ок. 885), успел уничтожить весь род *Ваасы* и всех его друзей. Когда войско, участвовавшее в кампании против филистимлян, узнало об убийстве *Илы*, оно провозгласило царем полководца *Амврию* (*'omri*). Тот захватил Фирцу, а *Замврий* поджег царский дворец, в к-ром пребывал, и погиб в огне. *Амврий* основал новую израильскую династию (3 Цар 16. 16–18).

Царь *Амврий* (ок. 885–874) построил новую столицу Израиля — *Самарию*, расположенную вблизи важных торговых путей, ведущих на север; она находилась на холме высотой приблизительно 120 м и представляла неприступную крепость. То, что царь не избрал ни одного из древних культовых центров на территории к.-л. колена, а построил новый столичный город (что подтверждают археологические

раскопки), было крайне важно в многоплеменном Израиле. Хотя династия *Амврия* правила только 44 года (ок. 885–

841), ассир. источники еще ок. 100 лет продолжали именовать Израиль «страной дома *Омри* (т. е. *Амврия*)». *Амврий* установил дружественные отношения с Тиром и скрепил союз женитьбой своего сына *Ахава* на *Иезавели*, дочери тирского царя *Ефваала* (*'etba'al*; ок. 887–856), правление к-рого ознаменовалось расцветом этого финик. города. Союз и брак привели к небывалому распространению в Израиле ханаанских культов, прежде всего культа тиро-сидонского *Ваала* (Баал) (ср.: 3 Цар 16. 25). *Амврий* разрешил сир. купцам торговать в *Самарии* (ср.: 3 Цар 20. 34). Надпись на стеле моавитского царя *Меша* свидетельствует, что *Амврий* подчинил себе *Моав*. Согласно 4 Цар 3. 4, во времена *Ахава*, сына *Амврия*, *Меша* (в синодальном переводе — *Меса*) посылал в Израиль в качестве дани «по сто тысяч овец и по ста тысяч нестриженных баранов», видимо ежегодно.

При *Ахаве* (ок. 874–853) и его жене, тирянке *Иезавели*, культ тиро-сидонского *Ваала* достигает в Израиле апогея (3 Цар 16. 31–32; 18. 19; 19. 18). По инициативе *Иезавели* жрецы и пророки этого божества получают гос. поддержку (ср.: 3 Цар 18. 19), а пророки и почитатели Господа подвергаются смертельной опасности (3 Цар 18. 4; 4 Цар 9. 7). На остраконе из *Самарии* зафиксированы теофорные имена, включающие компонент «баал». Имена детей *Ахава* (казалось бы, рев-

ностного сторонника ваализма, ср.: 3 Цар 16. 32) содержат, однако, сокращенные формы написания имени Господа מלך: *Охозия* (*'āhazyāhū*), *Иорам* (*yāhōrām*) и *Гофолия* (*ātalyāhū*).

Интенсивное распространение в Израильском царстве с 1-й пол. IX в. до Р. Х. политеистического идолопоклоннического культа и обрядов тиро-сидонского *Ваала* вызвало активизацию борьбы, начатой прор. *Илией* и продолженной правоверными Израиля, за полное очищение религии от ваализма (ср.: 3 Цар 18. 21; Ос 2. 13–17), причем не только в сущностных аспектах, но и в обрядности и символике.

Согласно 3 Цар 22. 39 (ср.: Ам 3. 15), *Ахав* построил в *Самарии* дворец из слоновой кости. При раскопках царского дворца в *Самарии* были обнаружены многочисленные искусно сделанные резные плакетки из слоновой кости (в частности, с изображением крылатого сфинкса), что, по всей видимости, свидетельствует о богатом интерьере, украшенном такого рода художественными изделиями. Подобные украшения из слоновой кости были обнаружены и при раскопках древних дворцов в *Сирии* и *Ассирии*. *Ахав* устроил и др. столицу — в *Изреэле*, городе в одноименной долине (*Barnett*. 1982).

Ахав дважды разгромил сильное сир. войско *Венадада II*, захватив богатые трофеи и получив экономические концессии в *Дамаске* (3 Цар 20. 21; ср.: 20. 34). К кон. 1-й пол. IX в. резко меняется политическая ситуация в регионе: на Сев. и Центр. *Сирию* обрушиваются ассир. войска *Ашшурнацирпала II* (883–859) и его сына *Салманасара III* (859–824). Оборонительный союз стран Юж. Анатолии и Сев. *Сирии* оказался не в состоянии противостоять *Ассирии*. Войска союза потерпели поражение от *Салманасара* (858–856). Это привело к созданию коалиции 12 царей, к-рую возглавили цари *Израиля*, *Дамаска* и *Хамата*. Коалицию поддержал *Египет*. Коалиция 12 царей успешно отражала ассир. попытки вторжения (853, 849, 848 и 845) и не дала *Салманасару* прорваться в Юж. *Сирию*, *Финикию* и *Израиль*. В сохранившейся ассир. исторической надписи на скале (т. н. Монолитическая надпись) в *Курхе*, в верхнем течении *Тигра*, перечисляются военные силы, к-рыми располагала коалиция 12 в битве с войс-

ком Салманасара III в 853 г. в окрестностях Каркара на р. Оронт (Сев. Сирия). У сирийцев было 1200 колесниц, 1200 всадников и 20 тыс. пехотинцев; у царя Хамата было 700 колесниц, 700 всадников и 10 тыс. пехотинцев; у царя Ахава Израильского (А-ха-аб-бу мат Сир-и-ла-а-а) было 2 тыс. колесниц и 10 тыс. пехотинцев. По количеству колесниц Израиль превзошел своих союзников, вместе взятых (все в битве участвовало со стороны союзников 3940 колесниц), — это показатель не только военной, но и экономической мощи Израиля, занявшего в данный период одно из доминирующих мест в Вост. Средиземноморье. В результате битвы при Каркаре продвижение Салманасара было остановлено; Ахав решил совместно со своим союзником, иудейским царем Иосафатом, отвоевать у сирийцев пограничный опорный пункт Рамоф Галаадский (*rāmōt gil'ād*) в Сев. Заиорданье. Кампания потерпела неудачу, а царь Ахав погиб в ходе сражения с Венадалом II.

Сын Ахава и Иезавели Охозия (ок. 853–852) поддерживал ваализм в Израильском царстве. Однако его брат Иорам (ок. 852–841), последний представитель династии Амврия, судя по 4 Цар 3. 2, начал борьбу с культом финик. Ваала и сделал попытку вернуться на гос. уровне к культу, установленному Иеровоамом. Попытка Иорама возратить при поддержке иудейского царя Иосафата Моав, отложившийся от Израиля по смерти Ахава (и восставший, судя по надписи на стеле Мешы, еще при жизни последнего), окончилась неудачей (ок. 850). Ок. 841 г. израильский царь попытался воспользоваться моментом смены династий в Арам-Дамаске — Венадад был убит, а его убийца, Азаил (*hāzā'ēl*), провозгласил себя царем, — для того чтобы захватить при поддержке своего племянника иудейского царя Охозии, сына Гофолии, Рамоф Галаадский. Иорам был ранен сирийцами и возвратился в Израель, где его навещал Охозия. Войска же продолжали находиться у Рамофа. Прор. Елисей (*'ēlišā'*), помазанный Илией «в пророка вместо себя» (3 Цар 19. 16), повелел одному из своих учеников, «сыну пророческому», отправиться в военный лагерь у Рамофа и помазать там на Израильское царство военачальника Ииуя (4 Цар 9. 6). Целью восстания

должно было стать полное искоренение ваализма и чужеземного влияния в Израиле. Военный совет и войска признали Ииуя в качестве царя. Он со своими сторонниками убил Иорама, Иезавель и всю царскую семью, а также иудейского царя Охозию, бывшего в тот момент с дядей, бежавшего, но подвергнутого той же участи, что и все его родственники; Охозия был убит или умер от ран в Мегиддо (4 Цар 9. 24–28, 30–37; 10. 1–14; 2 Пар 22. 5–9; ср.: Ос 1. 4–5; 3 Цар 19. 17; 4 Цар 9. 7–10; события, связанные с умерщвлением Иорама и Охозии, вероятно, отражены в надписи на араб. стеле из Тель-Дана (фрагменты А и В 1–2)). Были умерщвлены все служители и почитатели Ваала, разрушено его капище в Самарии, уничтожены его идолы. «И истребил Ииуй Ваала с земли Израильской» (4 Цар 10. 28). Царь Ииуй вернулся к религ. системе, учрежденной Иеровоамом; она же культивировалась и при всех преемниках Ииуя (ср.: 4 Цар 10. 29, 31).

Религиозные реформы отца Асы продолжил иудейский царь Иосафат (*yəhōšāpāt*; ок. 872–848). Он вел активную борьбу с идолопоклонством. В 3-й год царствования он послал своих начальников и левитов учить народ «книге закона Господня» (2 Пар 17. 7–9); высказывается предположение об идентификации этого документа с *Второзаконием* (Шифман. 1993. С. 43–44). Иосафат провел также судебную реформу. Спорные дела и вопросы местных городских судов передавались в верховный суд в Иерусалиме, в котором заседали как священники и левиты, так и главы родов. В делах религ. судопроизводством руководил первосвященник, а в делах «царских» (государственных) — князь дома Иуды. Общий надзор за судопроизводством осуществляли левиты (2 Пар 19. 5–11). Иосафат положил конец продолжительной вражде между Иудеей и Израилем, заключив союз с Ахавом. Он женил своего сына и наследника Иорама на Гофолии, дочери Ахава и Иезавели. Иосафат контролировал Эдом (3 Цар 22. 47), часть территории Ефрема (2 Пар 17. 2; ср.: 19. 4); филистимляне и аравитяне присылали ему дары (2 Пар 17. 11). Морская экспедиция в страну Офир, к-рую организовал из Ецион-Гавера Иосафат, окончилась неудачей (3 Цар 22. 48; 2 Пар 20. 36–37).

История Иудеи со 2-й пол. IX в. до воцарения Езекии. В царствование сына Иосафата Иорама (ок. 854–841) в Иудее начинает распространяться культ Ваала, прежде всего усилиями его жены Гофолии (4 Цар 8. 18). При этом царь от Иудеи отложился Эдом (4 Цар 8. 20–22; 2 Пар 21. 8–10). Узнав о гибели Охозии (ок. 841) во время восстания Ииуя, Гофолия провозгласила себя царицей вопреки традициям дома Давида и почти всех др. династий Ближ. Востока, не знавших цариц, и правила в Иудее 6 лет (ок. 841–836). Это был единственный перерыв в царствовании потомков Давида в стране. Боясь законных претендентов на трон, она уничтожила «все семя царское». Спрятать удалось лишь одного сына Охозии, младенца Иоаса (*yəhō'ās*). Все годы правления царицы Гофолии Иоаса укрывал в Иерусалимском храме первосвященник Иодай (*yəhōyāda'*) (4 Цар 11. 1–3; 2 Пар 22. 10–12). Ок. 836 г. первосвященник при поддержке сотников войска, иноземных наемников-кари (4 Цар 11. 4, 19; по всей видимости, они тождественны с «керети»), царских телохранителей, левитов и глав родов провозгласил 7-летнего Иоаса царем; Гофолия же была умерщвлена военными. Капище Ваала в Иерусалиме было разрушено, истуканы его уничтожены, а главный жрец убит (4 Цар 11. 4–21; 2 Пар 23). При жизни своего опекуна Иодая Иоас поступал благочестиво, в частности были предприняты обширные ремонтные работы в храме. Можно предположить, что в этот период впервые в истории Иудеи храмовые круги приобретают решающее влияние на внутреннюю и внешнюю политику страны. По смерти же первосвященника Иодая царь впал в идолопоклонство и приказал убить прор. Захарью (*zəḳaryā'*), сына Иодая, который обличал отступничество царя и новые порядки (2 Пар 24. 19–22; ср.: Мф 23. 35; Лк 11. 51). Иоас потерпел сокрушительное поражение от сир. войск Азаила (ок. 814); царь вынужден был отдать сирийцам сокровища храма и царского дворца. Ок. 796 г., во время болезни Иоаса, против него был составлен заговор, в результате к-рого он был убит.

Сын Иоаса Амасия (*'āmašyā'*; ок. 796–790), утвердившись на троне, расправился с заговорщиками. Царь Амасия совершил успешный военный

поход в Эдом и овладел его столицей Селой (букв.— скала). После победы над Эдомом в Иудее получают распространение культы богов этой страны, поддерживаемые самим царем (2 Пар 25. 14–15). Амасия спровоцировал войну с Израилем — после мн. десятилетий мира между братскими гос-вами; потерпел сокрушительное поражение при Вефсамисе (*bēl šemeš*) от израильского царя Иоаса; попал на время в плен к нему. Иоас вошел в Иерусалим, разрушил в ознаменование своей победы часть городской стены и захватил храмовую и дворцовую сокровищницы (4 Цар 14. 11–14). Через некоторое время в Иерусалиме против Амасии был составлен заговор; он бежал в Лахиш (в синодальном переводе — Лахис), где, по одной из версий, засвидетельствованных в Библии, был постигнут заговорщиками и убит (4 Цар 14. 19; впрочем, неходя из ряда библейских мест, можно предположить, что он погиб только ок. 767). Вместо него воцарился его сын Азария (*‘āzaryāh*) (4 Цар 15. 1–2), второе, вероятно тронное, имя к-рого было Озия (*‘ūziyyāhū*; ок. 790–739). Возможно, Азария Озия стал регентом еще при жизни отца — после унижительного поражения последнего, хотя Амасия какое-то время номинально мог сохранять титул царя (ср.: 4 Цар 15. 1–2, 17, 23, 27; 2 Пар 25. 1, 25–28; 26. 1–3). Показательно, что ни после убийства иудейского царя Иоаса, ни после умерщвления (или первоначально отстранения от власти) Амасии заговорщики не пытались передать власть своему лидеру или третьему лицу (как это делалось в Северном царстве), но сажали на трон (подтверждали полномочия) законного царя из дома Давидова.

Царствование Озии в Иудее отличаются значительные военные успехи и экономический подъем. Царь проводит реорганизацию и перевооружение войска, укрепляет города (2 Пар 26. 14–15). По мере освоения Негева там тоже возникают новые города и селения. Чтобы оградить их, а также проходящие здесь караванные пути от набегов кочевников, на рубежах царства и скрещенных главных дорог возводятся укрепленные пункты, обнесенные характерными казематными стенами и частично укрепленные массивными башнями, что засвидетельствовано проводившимися здесь раскошками.

Озия отвоевал Елаф (*‘ēlat*), нанес поражение филистимлянам, захватив Геф, Иавнею (*yabne^h*) и Ашдод (в синодальном переводе — Азот) и разрушив их стены (2 Пар 26. 6–7); это открыло Иудее выход к Средиземному м. Царь провел успешную кампанию против араб. племен у юж. пределов Иудеи; аммонитяне платили ему дань (2 Пар 26. 7–8). Озия проводит интенсивные мероприятия в экономической области (2 Пар 26. 10). Ок. 750 г. царь заболел проказой и был вынужден в соответствии с законами о ритуальной чистоте жить вне Иерусалима. Его сын Иоафам (*yōlām*) был назначен соправителем. Впосл. 4 преемника Озии — Иоафам, Ахаз, Езекия и Манассия — также назначали своих сыновей соправителями, что обеспечивало стабильную передачу власти в Иудее.

Озия, а также его сын-соправитель Иоафам, как властители наиболее сильного и влиятельного гос-ва Сиро-Палестинского региона, видимо, возглавили коалицию царей против резко усилившейся Ассирии во главе с Тиглатпаласаром III (745–727; в синодальном переводе — Феглафелласар), — коалицию, созданную по примеру возглавлявшегося израильским царем Ахавом союза гос-в, к-рый ок. 100 лет до этого отражал попытки вторжения ассир. царя Салманасара III. Ассир. источники того периода отрывочны, но нек-рые историки полагают, что Тиглатпаласару удалось разбить союзную армию. Судя по 2 Пар 26. 16–20, царь Озия попытался узурпировать некоторые священнические функции, что вызвало оппозицию со стороны священников. Во дни Озии произошло сильнейшее землетрясение, о к-ром помнили века спустя (Ам 1. 1; Зах 14. 5). В 1931 г. в коллекции Русского археологического музея, расположенного на Елеонской (Масличной) горе в Иерусалиме, была обнаружена квадратная каменная плита, содержащая надпись на араб. языке: «Сюда были принесены кости Узийи [Озии], царя иудейского — не открывать!» Палеографически надпись может быть датирована I в. до Р. X. — I в. по Р. X.; вероятно, она была выполнена в то время, когда останки царя переместили по неизвестной причине на новое место покая.

Библия отмечает активность сына Озии, царя Иоафама (ок. 750–731), в строительстве, а также его успешную кампанию против аммонитян.

По 4 Цар 15. 37, при этом царю начнутся столкновения Иудеи с араб. царствами и Израилем. Видимо, израильяне и сирийцы хотели заставить Иоафама, отошедшего (возможно, еще при жизни своего отца) от антиассир. союза, вновь присоединиться к нему. В списке ассир. данников этого периода, содержащем имена Рецина II, царя Дамаска, и «Менахема из Самарии», т. е. израильского царя Менаима (*mənaḥēm*), Иудея не упоминается. Царь Иоафам оставил попытки своего отца Озии выполнять нек-рые священнические функции: о нем говорится, что в отличие от Озии «он не входил в храм Господень» (2 Пар 27. 2).

Согласно 4 Цар 16. 2–4; 2 Пар 28. 1–4, сын Иоафама Ахаз (ок. 735–715) впал в идолопоклонство, в частности в ваализм. Арам. царь Рецин II и израильский царь Факей (*peqah*) организовали поход против Иерусалима, чтобы не только заставить Иудею вновь вступить в антиассир. коалицию, но даже попытаться свергнуть династию Давида (ср.: Ис 7. 6); этот конфликт получил в лит-ре название сиро-ефремовой войны. Царь Иудеи обратился за помощью к Ассирии, послав Тиглатпаласару III дары из сокровищниц храма и дворца (4 Цар 16. 7–8; 2 Пар 28. 16; это подношение упом. и в ассир. надписи Тиглатпаласара). Ассир. царь, войска к-рого находились в Сирии, двинул их на Дамаск; после 2-летней осады город пал, а Арам был превращен в ассир. провинцию (732). Сокрушительный удар был нанесен ассирийцами и по Израильскому царству. После своего пребывания в Дамаске по случаю взятия столицы Арама Тиглатпаласаром Ахаз ввел в Иудее сир. (ассир.) культы. В 729 г. иудейский царь назначил соправителем своего сына Езекию, к-рый оказался одним из наиболее благочестивых царей в евр. истории (ср., напр.: Сир 49. 5).

История Израиля со 2-й пол. IX в. до падения Самарии (723/2). Ввиду военной угрозы со стороны дамасского царя Азаила израильский царь Ииуй (ок. 841–814) в первый же год своего царствования вынужден был в поисках сильного союзника послать обильную дань ассир. царю Салманасару III. На т. п. Черном обелиске Ииуй изображен коленапреклоненным перед Салманасаром, а его слуги — несущими последнему дань. После того как Сал-



мить Арамейское царство, взять Дамаск и Ха-

*Подношение дани
израильянами. Рельеф
«Черного обелиска»
царя Салманасара III.
Ок. 841 г. до Р. Х.
(Британский музей, Лондон)*

манасар через неск. лет покинул пределы Юж. Сирии, Дамаск, достигший к этому времени необычайной военной мощи, добивается гегемонии над Центр. и Юж. Сирией, почти беспрятственно вторгается в Израиль, захватывает Галаад и др. территории в Заиорданье, а также подчиняет себе Аммон, Моав и Эдом. В 814 г. Азаил совершил поход к берегу Средиземного м., нанес поражение Израилю и Иудее, взял дань с иудейского царя Иоаса и, вероятно, поработил Сев. Финикию.

Сын и преемник Азаила Венадад III продолжил успешные войны против Израильского царства. При сыне Инуя Иоахазе (*yāhō'āhāz*; ок. 814–798) Израиль потерял большую часть своей территории и армии; теперь армия Северного царства насчитывала 10 колесниц, 50 всадников и 10 тыс. пеших воинов (4 Цар 13. 7). В 805–801 гг. ассир. царь Ададнерари III (810–783) нанес дамасскому царю Венададу III сокрушительное поражение, вступил в Дамаск и собрал с него большую дань. Поражение Дамаска оказалось спасительным для Израиля.

Сын Иоахаза Иоас (ок. 798–782) упоминается в ассир. надписи среди др. данников Ададнерари III под именем *Ya-a-su mat Sa-me-ri-na-a* — это первая из обнаруженных до наст. времени ассир. надписей, в которой Израиль обозначается как Самерина, т. е. Самария (см., напр.: Page, 1969. P. 463). Однако Иоасу удалось трижды разбить сир. войска Венадада III — что предсказал в конце своего земного пути прор. Елисей — и вернуть Израилю территории, потерянные при его отце Иоахазе (4 Цар 13. 25). Иоас нанес также поражение иудейскому царю Амасии. Ок. 793 г. соправителем Иоаса становится его сын Иеровоам (*yāroḥ'ām*).

При *Иеровоаме II* (ок. 793–753) Израиль занимает первенствующее место в регионе. Ему удается разгро-

становятся его вассалами (ср.: 4 Цар 14. 23–29). Израиль вновь контролирует главные торговые пути, ведущие из Сирии в Египет; израильяне интенсивно заселяют Васан (*bāšān*) и Сев. Галаад. К сер. VIII в. территории Израиля и Иудеи в совокупности почти достигают размеров Израильского царства при Давиде и Соломоне. Обратной стороной политического и экономического развития Израиля при Иеровоаме II явилось обострение социальных противоречий, гневно обличаемых в Северном царстве первыми пророками-писателями, *Амосом* и *Осией*. Пророки резко критиковали израильский культ; Осия выступил против ваализма (ср.: Ос 2. 8, 13, 17), элементы к-рого, по всей вероятности, вновь стали проявляться в культе Израильского царства в 1-й пол. VIII в.

Сын Иеровоаме II Захария, процарствовал всего 6 месяцев в 753/2 г., был убит в результате заговора Селлумом (*šallūm*). С его гибелью династия Инуя, правившая в Израиле ок. 90 лет — дольше всех др. родов, — прекратила существование. Селлум правил в Израиле лишь месяц и был убит в Самарии Менаимом из Фирцы (ок. 752–742). Царствование последнего отличает жестокое подавление им всякого сопротивления (4 Цар 15. 16). К этому времени Израиль, возможно, потерял контроль над сир. территориями, хотя этот факт не упомянут в Библии. Менаим вынужден был платить дань ассир. царю Тиглатпаласару III (в Библии также назван Фулом), введя специальный налог на имущество слою населения Израиля; об этой дани сообщается в 4 Цар 15. 19–20 и в ассир. источниках (ANET. P. 283a). Сын Менаима Факия (*paqahyā*^h), правивший ок. 742–740 гг. до Р. Х., был убит приближенным Факеем в царском дворце в Самарии; в заговоре приняла участие большая группа галаадитян (4 Цар 15. 25).

Факей (ок. 740–732) изменил проассир. политику своих предшественников и вступил в антиассир. союз с дамасским царем Рецином II. Коалиция потерпела сокрушительное поражение: в 732 г. пал Дамаск, Сирия и захваченные ассирийцами территории Израильского царства — Галаад, Галилея и Саронская долина — были превращены в ассир. провинции и управлялись ассир. наместниками. Израильское население захваченных территорий переселялось в Месопотамию (4 Цар 15. 29). Т. о., территория Израильского царства сократилась практически до пределов удела Ефрема с центром в Самарии. Археологические раскопки, проводившиеся в Асоре и Мегиддо, выявили огромные разрушения, сопровождавшие ассир. завоевание. В 732 г. против Факея составил заговор во главе с Осией (*hōšēa'*): Факей был убит, а Осия стал последним царем Северного царства. Он платил огромную дань сначала Тиглатпаласару III, а затем его сыну Салманасару V (727–722) (4 Цар 17. 3). Осия решился на отчаянный шаг: вступил в союз со слабой 24-й егип. династией и прекратил платить дань ассирийцам. Салманасар заключил Осию в тюрьму в Ассирии (4 Цар 17. 4) и двинул войско на Самарию. Осада столицы Северного царства длилась 3 года (4 Цар 17. 5; 18. 10). Самария, по всей вероятности, пала в последний год царствования Салманасара V (723/2), незадолго до смерти последнего. О том, что именно Салманасар взял Самарию, свидетельствует и т. н. Вавилонская (Халдейская) хроника. Однако ассир. царь Саргон II (722–705), преемник Салманасара, в своих надписях, созданных неск. годами позже этих событий, утверждает, что именно он разрушил Самарию в первый год своего царствования (ANET. P. 284a — 285b). Возможно, Саргон был главным военачальником у Салманасара в то время, когда пала Самария. По смерти же Салманасара именно Саргон осуществил в 722 г. депортацию населения Самарии, согласно его анналам, 27 290 чел. Израильяне были поселены в Месопотамии (в Халахе к северо-востоку от Ниневии, в Гозане в верхнем течении Хавора, притока Евфрата, в обл. Хавор, заселенной в основном арамеями) и Мидии (4 Цар 17. 6; 18. 11; 1 Пар 5. 26). Полагают, что на месте были оставлены мелкие крестьяне,

между которыми были разделены уголья угнанных во внутренние области Ассирийской империи землевладельцев. Область Ефрема была обращена в ассир. провинцию, адм. центром которой стала отстроенная с этой целью Самария. Города же Израиля были заселены арамеями, а позже халдеями из Вавилона (4 Цар 17. 24; *Ios. Flav. Antiq.* X 184). Переселенцы в целом переняли религ. представления местного израильского населения, однако во многом сохранили свои языческие обряды и обычаи (4 Цар 17. 27–41). С течением времени эти народы частично смешались с остатком израильтян и образовалась новая, родственная еврейской народность — самаритяне.

Сведения о судьбах израильтян в Месопотамии крайне скудны. В Ассирии изгнанники из Израиля занимались в основном земледелием и ремеслом. Судя по ассир. документам кон. VIII–VII в., некие израильтяне стали высокопоставленными чиновниками (в частности, в казначействе), а некий Хилкия был ассир. военачальником. Часть представителей сев. колен ассимилировалась с арамеями и ассир. населением. Однако мн. израильтяне сохранили свой религиозно-национальный облик и слились вполн. с переселенцами из Иудеи, депортированными в Месопотамию вавилонянами в нач. VI в. до Р. X. Иудейские пророки *Иеремия* (посл. треть VII — нач. VI в.) и *Иезекииль* (1-я треть VI в.) предвещают избавление не только иудейским, но и израильским изгнанникам. Среди вернувшихся из вавилонского плена были и представители сев. колен.

История Иудеи от периода царствования Езекии до разрушения Иерусалима и храма в 586 г. до Р. X. На деятельность благочестивого (4 Цар 18. 5–7) иудейского царя Езекии (ок. 729 или 715–686), несомненно, оказало влияние то, что он явился свидетелем падения Самарии, Израильского царства и депортации сев. колен. Учителем Езекии мог быть прор. *Исаия* (ср.: 4 Цар 20. 1–11; Ис 38; 2 Пар 32. 24, 32). Царь провел религ. реформу, направленную на централизацию богослужебного культа в Иерусалимском храме и очищение культа от элементов язычества (4 Цар 18. 3–4, 22; 2 Пар 32. 12; Ис 36. 7). Он «поразил Филистимлян до Газы и в пределах ее» (4 Цар 18. 8). Экономика Иудеи

была на подъеме, развивались земледелие и скотоводство, велись строительные работы (2 Пар 32. 23, 27–29). Ввиду ожидаемой осады ассирийцами Иерусалима Езекия пробил туннель длиной приблизительно в 530 м от источника Гихон (в синодальном переводе — Геон) в Кедронской долине до водоема внутри городских стен (4 Цар 20. 20; 2 Пар 32. 30; Сир 48. 19; ср.: Ис 22. 9–11). В 1880 г. в 10 м от юж. конца туннеля была обнаружена евр. надпись, в ко-



Реконструкция «розового» жертвенника из Беэр-Шевы

торой говорится об обстоятельствах этого строительства.

При Саргоне II Иудея платила дань Ассирии, что зафиксировано в ассир. документах (ANET. P. 287a). Однако по смерти Саргона в 705 г., когда его сын и преемник Синаххериб (705–681; в синодальном переводе — Сеннахирим) вынужден был подавлять восстания, вспыхнувшие в различных ассир. провинциях и вассальных гос-вах по соседству с Иудеей, Езекия усмотрел в этом благоприятный момент, чтобы сбросить ассир. ярмо, и вступил в антиассир. союз с 25-й (Нубийской) егип. династией. Он также поддерживал отношения с Мардук-апал-иддином (библ. Меродах Валадан, *mārōdak bal'ādān* — Ис 39. 1) — самопровоз-

глашенным царем Вавилона. Против этих антиассир. союзов резко выступал прор. Исаия, говоря об их бесперспективности. В 702 г. Синаххериб разорил земли юж. арамеян, а в 701 г. выступил против восставших гос-в на западе Ассирийской империи. Он покорил Тир, завоевал Яффу с ее окрестностями. Сражение с пришедшей на помощь восставшим егип. армией не дало перевеса ни одной из сторон; египтяне отступили, а Синаххериб обрушился на Иудею, уничтожая все на своем пути. Ассир. войску удалось взять крупнейший и хорошо укрепленный город Юж. Иудеи Лахиш. В серии рельефов, украшавших стены одного из залов дворца Синаххериба в Ниневии (ныне хранятся в Британском музее), изображены жестокие сцены осады города, сдача Лахиша, страшная казнь руководителей обороны города, захват добычи, пленные горожане, босыми идущие в изгнание. Следы битвы за Лахиш обнаруживают и археологические раскопки; в частности, был открыт сооруженный горожанами противоосадный вал.

После падения Лахиша Езекия резко изменил свою позицию и послал Синаххерибу огромную дань (4 Цар 18. 14–16), о чем говорится и в ассир. анналах. Но это не удовлетворило Синаххериба — он потребовал сдачи Езекии, что было неприемлемо для иудейского царя. Разрушив ряд городов Юж. и Центр. Иудеи, ассир. войска осадили Иерусалим. Однако, как и предсказывал прор. Исаия, столица Иудеи не пала. Согласно 4 Цар 19. 35 и Ис 37. 36, произошло чудо: в одну ночь в стане ассирийцев было поражено 185 тыс. чел. (ср.: 2 Пар 32. 21). Цифра представляется слишком большой — численность самого большого из известных ассир. войск, войска Салманасара III в походе против Дамаска, составляла 120 тыс. чел. (ANET. P. 287a — 288b); возможно и др.



Штурм Лахиша армией ассирийцев. Рельеф дворца царя Синаххериба в Ниневии. 700–681 гг. до Р. X.

прочтение надписи — 5180 (ср.: ANET. P. 280a). Гибель большого количества воинов произвела

устрашающее впечатление на ассирийцев; осада Иерусалима была снята, и войско Синаххериба ушло. Анналы Синаххериба также подтверждают тот факт, что Иерусалим не был взят. В частности, здесь говорится, что Езекия стал «заключенным в Иерусалиме... как птица в клетке», но нет ни слова о том, что Синаххерибу удалось захватить столицу Иудеи или ее царя. Войско ассирийцев могла поразить холера или бубонная чума.

Некоторые исследователи полагают, что Синаххериб совершил 2 похода против Иудеи и Иерусалима — в 701 г. и приблизительно в 689 г. или немного позднее (Albright. 1953; Bright. 1981. P. 296–308). Как бы то ни было, Езекия оказался единственным царем, к-рый не был убит или смещен со своего трона во время финикийско-палестинской кампании Синаххериба.

Однако мн. иудейские города были разрушены, большое количество населения уведено в плен (ассир. источники называют 200 150 чел., что исследователи рассматривают как значительное преувеличение); ассирийцы захватили богатую добычу. В последние 10 лет царствования Езекии соправителем был его сын Манассия (*mənašše^h*).

По библейским свидетельствам, Манассия (ок. 696–641) оказался самым нечестивым царем из династии Давида: он впал в идолопоклонство (4 Цар 21. 3–7; 2 Пар 33. 3–7; ср.: 4 Цар 21. 9–15; 2 Пар 33. 9–10) и пролил много невинной крови (4 Цар 21. 16; 24. 4). Согласно ассир. анналам, Манассия платил дань царям Ассирии Асархаддону (680–669) и Ашшурбанипалу (668–627) (ANET. P. 291a, 294a). В какой-то период Манассия, по всей видимости, восстал против ассирийцев; согласно 2 Пар 33. 11, он был отправлен в цепях в Вавилон. Пребывая в плену, он раскаялся и, будучи возвращен на царство, очистил Иерусалимский храм и отверг чужеземные культы (2 Пар 33. 12–17), хотя служить Богу продолжали на высотах.

Экономическое положение Иудеи при Манассии, вероятно, стало катастрофическим. В анналах Асархаддона Манассия фигурирует как «шаруру Йауди», «царь города Иуда»; это предполагает, что Иудея в данный период превращается в город-гос-во, т. е. по сути представляет собой Иерусалим и его окрестности

(Ahlström. 1993. P. 715). Сын Манассии Аммон (*'āmôn*; ок. 641–639) впал в идолопоклоннический грех, как и его отец до своего раскаяния. В результате заговора, организованного приближенными Аммона, он был убит в своем дворце.

Сын Аммона Иосия (*yō šiyūāhū*; ок. 639–608) знаменит прежде всего своей религ. реформой (4 Цар 22. 1–23. 28; 2 Пар 34. 1–35. 19), в результате к-рой в иудейском обществе в целом утверждается монотеизм и устанавливается единый централизованный культ в Иерусалимском храме, очищенный от элементов язычества (ср., однако: Иер 7. 18; 44. 17–19, 25; Иез 8. 5–16). В центре реформы — обнаруженная ок. 621 г. первосвященни-



«Лакхисское письмо». 586 г. до Р. X. (Британский музей, Лондон)

ком Хелкией (*hīlqiyūāhū*) в Иерусалимском храме «Книга Закона». Большинство исследователей, сторонников «документальной гипотезы» происхождения Пятикнижия, отождествляют ее с кн. Второзаконие (или же с текстом Втор 12–26 (т. н. Девтерономический кодекс), или с главами 5–26; см. в ст. *Пятикнижие*). Под «Книгой Закона» может подразумеваться все Пятикнижие (см.: *Тантлевский*. 2000. С. 329).

Религ. реформа Иосии распространялась не только на всю Иудею, но и на значительную часть бывш. Северного царства, которую в тот период контролировал иудейский царь. Об успехе реформы красноречиво свидетельствуют т. н. лакхиские письма, написанные накануне падения Иерусалима (586). В текстах встречаются 22 имени собственных, 14 из них содержат имя יהוה , *yhwh* в сокращенной форме; ни одно

из имен собственных не содержит имени к.-л. языческого бога. Установление монотеистического централизованного культа в Иерусалимском храме в ходе религ. реформы Иосии сыграло значительную роль в истории евр. народа. Переселенные в нач. VI в. в Вавилонию жители Иудеи, а также присоединившиеся к ним представители сев. колен в подавляющем большинстве не мыслили должным образом совершающегося богослужения вне Иерусалимского храма в Иудее. Это консолидировало народ в изгнании и способствовало возвращению его на родину. В Израильском царстве единый централизованный культ Господа отсутствовал. Возможно, это стало одной из основных причин того, что северяне в большинстве своем не вернулись на родину из изгнания.

Царствование Иосии совпало с резким ослаблением Ассирии под ударами халд. Вавилона и Мидии; это позволило значительно расширить границы Иудеи. Ок. 608 г. фараон 26-й династии Нехао II (610–595), вероятно пытаясь предотвратить полное уничтожение Ассирийского гос-ва, чтобы противопоставить его все более усиливающейся Вавилонии, двинулся «путем моря» на помощь остаткам ассир. войска, сражавшегося с халдеями у Харрана в верховьях Евфрата (в Сев. Сирии). Иосия, возможно имея какие-то договоренности с Вавилонией, выступил со своим войском наперек егип. войскам и подошел к Мегиддо. В битве с Нехао Иосия был смертельно ранен и скончался (4 Цар 23. 29; 2 Пар 35. 20–25). Деятельность Иосии оценивалась иудейской традицией высоко даже века спустя (ср.: Сир 49. 1–3).

Фараон Нехао, возвращаясь в Египет после одержанной им победы у Харрана, сверг с иудейского престола царствовавшего всего 3 месяца в 608 г. сына Иосии Иоахаза и увел его в плен в Египет, где тот умер. Вместо него фараон поставил царем его старшего брата Иоакима (*yāhōyāqīm*) (608–598). Иудея должна была выплатить египтянам дань в талант (ок. 34 кг) золота и 100 талантов серебра, для чего царь ввел особый налог (4 Цар 23. 33, 35; 2 Пар 36. 1–4). Библия характеризует Иоакима как нечестивого правителя. Согласно Иер 26. 20–23, Иоаким убил прор. Урию (*'ūriyyā^h*). Это второй случай, отмеченный в Библии (см.:

2 Пар 24. 19–22), когда иудейский царь оказался виновен в смерти пророка Господа. За публичное обличение грехов царя преследованиям со стороны Иоакима подверглись прор. Иеремия (Иер 36. 26) с его учеником Варухом (*bārûk*).

В 605 г. Навуходоносор, сын вавилонского царя Набопаласара, еще до воцарения нанес сокрушительное поражение егип. войскам в Сев. Месопотамии, затем, преследуя отступающего противника, овладел Сирией, территорией бывш. Израильского царства, и, наконец, появился в Иерусалиме, принудив Иоакима стать вассалом Нововавилонского царства. Навуходоносор забрал в качестве трофеев часть сокровищ Иерусалимского храма и увел как заложников неск. юношей из царского и знатных родов, среди к-рых были *Даниил* и его друзья (Дан 1. 1–6). В 601 г. вавилонские войска подошли к самой границе Египта, но в решающем сражении понесли тяжелые потери и вынуждены были отступить в Вавилонию. Царь Иоаким, вероятно, усмотрел в этом событии возможность выйти из вассальной зависимости от Вавилона. В дек. 598 г. отдельные вавилонские отряды вошли в Иерусалим. Царь Иоаким был заключен в оковы для депортации (2 Пар 36. 6); однако на основании Иер 22. 18–19 (см. также: *Ios. Flav. Antiq. X 97*) можно предположить, что он умер или был убит в Иерусалиме еще до отправки в Вавилонию (ср.: 2 Пар 36. 8 в версии LXX; иначе в 2 Езд 1. 40). Судя по Иер 52. 28, в Вавилон в это время было депортировано 3023 иудея (*Ios. Flav. Antiq. X 98*: 3 тыс. чел.); туда была перемещена и часть священных сосудов храма (2 Пар 36. 7).

18-летний сын Иоакима Иехония (*yəhōyākīn*) царствовал в Иудее всего 3 месяца — до 16 марта 597 г. (дата установлена по Вавилонской хронике). Иехония с семьей, приближенными, пророками, со священниками, а также с 7 тыс. воинов, 1 тыс. ремесленников и кузнецов (в общей сложности 10 тыс. иудеев; см.: 4 Пар 24. 14–16; также: Иер 29. 2; 27. 20) были депортированы в Вавилонию. В Вавилонию вновь были отосланы сокровища храма и царского дворца. Царем Иудеи Навуходоносор поставил дядю Иехонии Седекию (*šidqiyūh*; 597–586). Среди развалин одного из вавилонских дворцов были обнаружены клинописные таб-

лички, представляющие собой рационы лиц, получающих провизию от царя Вавилона. В этих списках упоминаются Иехония, именуемый как «царь Иудеи», 5 его сыновей и их воспитатель Кеная. В какой-то момент, видимо из-за начавшихся волнений среди иудейских переселенцев в Вавилонии (ср.: Иер 29), Иехония был заключен в темницу; освобожден был только при сыне Навуходоносора Амель-Мардуке (*Евилмеродахе*) (4 Пар 25. 27–30; Иер 52. 31–34).

В первые годы царствования Седекия оставался лояльным к Навуходоносору (ср.: Иер 29. 3–7; 51. 59; *Ios. Flav. Antiq. X 108*). Однако в какой-то момент под давлением радикалов, прежде всего из священнической и светской знати и придворных пророков, предсказывавших скорое падение Вавилона, и вопреки предостережениям прор. Иеремии Седекия восстал. Возможно, непосредственным толчком к принятию этого трагического для Иудеи решения послужил визит в регион в 591 г. фараона Псамметиха II (595–589), когда мог быть заключен антивавилонский союз. Реакция Навуходоносора была решительной. Вавилонские войска уничтожали города Иудеи. Осада Иерусалима началась 5 янв. 588 г. и длилась до 18 июля 586 г. (4 Пар 25. 1–3; Иер 39. 1–2; 52. 4, 6), когда вавилонянам удалось прорваться через городские стены в столицу Иудеи. Во время раскопок в Еврейском квартале Старого города в Иерусалиме был открыт фрагмент стены допленного периода, толщина к-рой достигала почти 7 м; обнаружены также фрагменты одной из защитных башен города данного периода. Многомесячная осада прерывалась лишь однажды, когда егип. армия попыталась отбросить вавилонян от стен иудейской столицы (Иер 34. 21; 37. 5, 7, 11), что не смогло спасти ситуацию. Царю Седекии удалось покинуть Иерусалим, когда в него ворвались вавилоняне; однако он был схвачен на Иерихонской равнине и приведен к Навуходоносору в Ривлу в Сев. Сирии. На глазах царя были казнены его сыновья, а сам он был ослеплен и уведен в оковах в Вавилон. Казни подвергся ряд высокопоставленных лиц Иудеи (4 Пар 25. 4–7, 19–21; Иер 39. 4–7; 52. 5–11).

Вавилоняне методично грабили и разрушали Иерусалим (4 Пар 25. 8–12; Иер 52. 12–16). Археологи обна-

руживают следы чудовищных разрушений в соответствующем слое. Судя по 4 Пар 25. 8, пожар, уничтоживший Иерусалим, произошел 14 авг. 586 г., по Иер 52. 12–17 авг. (возможно, 2 эти даты предполагают длительность пожара — с 14 по 17 авг.). Большинство выживших горожан, а также оставшиеся храмовые и царские сокровища и культовые предметы были перемещены в Вавилонию (4 Пар 25. 9–21; Иер 39. 9; 52. 15–27; 2 Пар 36. 18–20; ср.: Иер 52. 29, где говорится о депортации из Иерусалима 832 чел. в 18-й год (правления) Навуходоносора, т. е. еще в 587).

В стране осталось лишь беднейшее население, занимающееся виноградарством и земледелием. Иудейским наместником вавилонянами был поставлен Годолия, сын Ахикама (4 Пар 25. 22–24; Иер 39. 14; 40. 5 сл.). Этот Годолия может быть отождествлен с «Годолией, начальствующим над домом (Иуды?)», оттиск печати к-рого был обнаружен в Лахише. Адм. центр наместника располагался в Мишце (*mispeh*; вероятно, совр. Телль-эн-Насбе, ок. 12 км к северу от Иерусалима). Исходя из Иер 41. 5, можно предположить, что здесь же находился временный культовый центр. В Мишцу пришли и Иеремия с Варухом. Одним из первых мероприятий вавилонского наместника Годолии было укрепление за неимущими крестьянами захваченных ими угодий изгнанных землевладельцев (4 Пар 25. 24; Иер 40. 9–12). Через нек-рое время, возможно ок. 582 г., Годолия был убит Исмаилом, иудейским военачальником из родственников царя Седекии. Были убиты также мн. пребывавшие в Мишце иудеи и халд. гарнизон (Иер 41. 2–3). Груда оставшихся в живых иудеев ушла в Египет и насильно увела с собой пророков Иеремию и Варуха (Иер 41–44; 4 Пар 25. 25–26). Видимо, тогда же в Вавилонию было депортировано еще 745 чел. (Иер 52. 30). Но в отличие от Северного, Израильского, царства в Иудею не были переселены представители др. народов с территорий Нововавилонского царства.

И. Р. Титлевский

Вавилонский плен. Периодизация. В работах историков последних лет употребление термина «период изгнания» по отношению к истории И. д. часто подвергается сомнению. Мн. авторы (напр., Т. Рёмер) назы-

вают «период изгнания» устаревшим идеологическим конструктом, не отражающим исторической реальности. Эта позиция обосновывается следующими аргументами: депортации 597 и 587/6 гг. не были чем-то уникальным в истории И. д., они были и до — в новоассир. период — и после — в 582 г.; «изгнание» не закончилось в 539 г., т. е. с концом нововавилонского периода, поскольку значительная часть евр. населения, перемещенного в Вавилонию, осталась в Вавилонии; авторы (напр., Х. Доннер) отмечают, что обсуждаемый период положил начало совершенно новой и до сих пор не завершившейся эпохе в истории евреев, — эпохе существования евр. диаспоры. В качестве альтернативного термина предлагается «нововавилонский период» (см. название сб.: *Judah and Judeans in Neo-Babylonian Period*. 2003). При этом, однако, совершенно очевидно, что для библейской историографии, а также для той формы исторического сознания, к-рая отразилась в целом в канонических книгах ВЗ, такой период, длившийся ок. 70 лет (ср.: Иер 25. 11–14), несомненно существовал.

Важным является также вопрос о границах «периода изгнания», как они понимались в библейской историографии и в работах совр. историков (ср.: *Japhet*. 2003). И. Пурвис отмечает, что для автора Четвертой книги Царств, как и для предполагаемого редактора Книги прор. Иеремии, изгнание началось в 597 г. с пленения царя Иехонии (ср.: 4 Цар 25. 27–30). Согласно 1 Езд 1. 1, кончилось оно в 1-й год правления Кира в Вавилоне, т. е. в 538 г. («во исполнение слова Господня из уст Иеремии»; ср.: Иер 25. 11–14; 29. 10–14), и поворотным моментом, отмечающим конец этого периода, явилось разрешение Кира отстроить храм в Иерусалиме (1 Езд 1. 2–4). Однако восстановление храма началось, напр., согласно пророкам Агею и Захарии, позднее — «во второй год царя Дария» (Агг 1. 1; Зах 1. 1; ср.: 1 Езд 4. 24), т. е. в 520 г. Как отмечает Р. Альберц, для авторов этих 2 пророческих книг период изгнания завершается именно с началом строительства храма в 520 г. (*Albertz*. 2003. S. 120).

В связи с границами этого периода определенным интерес представляет датировка убийства Годолии, относительно к-рой мнения ученых

разделились. Одни авторы (*Donner*. 1995; *Liverani*. 2005) поддерживают предположение, что фраза «в седьмой месяц» (4 Цар 25. 25) может быть понята как «в седьмой месяц того же года» (т. е. 586), другие считают, что это произошло через неск. лет после разрушения Иерусалима, обычно связывая это событие с депортацией, упомянутой в Иер 52. 30, к-рая может расцениваться как ответ вавилонской администрации на восстание в Иудее (*Lindsay*. 1976; *Ahlström*. 1993; *Blenkinsopp*. 2003). В частности, Дж. Бленкинсоп, отстаивая эту т. зр., отмечает, что 2 месяца правления Годолии, т. е. от назначения его правителем в 5-м месяце (4 Цар 25. 8, 22) до мятежа в 7-м месяце, — слишком короткий срок, для того чтобы была налажена работа адм. аппарата Годолии; чтобы вернуться беженцы из отдаленных мест и был собран урожай за весь год.

Одним из важнейших для этого периода является вопрос о датировке депортаций в Вавилон и о числе депортированных из Иудеи и Израиля (из Северного царства) в Вавилон. Всего в библейских и вавилонских источниках упоминаются 2 депортации из Израиля (предположительно их было больше) и 5 депортаций из Иудеи, осуществленных новоассир. и нововавилонскими царями и военачальниками (*Lawson Younger*. 1998; Хрестоматия по истории Древнего Востока. 1997. С. 172; *The Context of Scripture*. 2003. Vol. 1. P. 468): 1) 733–732 гг., Тиглатпаласар, согласно одной из своих надписей, переселил 13 420 чел. (ср.: 4 Цар 15. 29; 1 Пар 5. 26); 2) 720 г., Саргон II, согласно одной из своих надписей, переселил 27 290 чел. (ср.: 4 Цар 17. 6); 3) 701 г., Синаххериб, согласно т. н. шестигранной призме, переселил 200 150 чел. (высказывалось мнение, что эта цифра включает не только людей, но и животных); в ВЗ содержится лишь косвенное указание на депортацию (ср.: 4 Цар 19. 30: «И уцелевшее в доме Иудином, оставшееся, пустит опять корень внизу и принесет плод вверх...»); 4) 606 г., Навуходоносор, согласно 2 Пар 36. 6, увел в плен только царя Иоакима; согласно Дан 1. 2–4, после захвата царя Иоакима в Вавилон привезены также отроки «рода царского и княжеского» (упоминание об этих событиях отсутствует как в Книгах Царств и Иеремии, так и в вавилонских источниках); 5) 597 г., Навухо-

доносор, согласно 4 Цар 24. 12–16, увел 10 тыс. чел. (ср.: Иер 52. 28: 3023 чел.; 2 Пар 36. 10: упомянуто только переселение Иехонии; Вавилонская хроника 5. 11–13: «царь Вавилонии... захватил царя...»); 6) 587 или 586 г. датируется депортация, осуществленная Навузарданом; согласно 4 Цар 25. 11–12, в 19-й год Навуходоносора Навузардан выселил «прочий народ, оставшийся в городе, и переметчиков, которые передались царю Вавилонскому, и прочий простой народ выселил», — цифры не указаны, но сказано, что «только несколько из бедного народа земли оставил начальник телохранителей работниками в виноградниках и землепашцами» (ср.: Иер 52. 29: в 18-й год Навуходоносора выселено 832 чел.; 2 Пар 36. 17–20: выселены все, кто остались в живых в Иерусалиме после взятия города; вавилонские источники об этой депортации не сообщают); 7) 582/1 г., Навузардан, согласно Иер 52. 30, переселяет 745 чел. (вавилонские источники об этом не сообщают).

Книга Иеремии подводит итог 3 депортаций, упомянутых в ней, и сообщает, что всего в Вавилон было переселено 4600 жителей Иудеи, в то время как в Четвертой книге Царств говорится о 10 тыс. чел., уведенных только при одной депортации. Суммарное количество переселенных в новоассирийский период, по аккад. источникам, составляет 240 860 чел., однако с учетом возможной неточности цифр депортации 701 г. число может быть значительно меньше. При оценке этих депортаций историки акцентируют внимание чаще всего на том, какой процент населения оставался в Иудее и в Израиле. Что касается Израиля, то, по подсчетам К. Лоусона Янгера, после депортации 733–732 гг. население Галилеи уменьшилось почти на 60%, однако для оценки демографической ситуации в пров. Самария в период изгнания следует учитывать, что ассирийцы в отличие от нововавилонских правителей активно заселяли захваченные земли (ср.: 4 Цар 17. 24). По оценкам Н. К. Готтвальда, ок. 95% населения Иудеи в этот период оставалось на родине. Даже если этот процент завышен, он отражает общую тенденцию в научной литературе последних десятилетий подвергать сомнению представление об опустошенной

земле (ср.: 2 Пар 36. 20–21: «И переселил он оставшихся от меча в Вавилон, и были они рабами его и сыновей его, до воцарения царя Персидского, доколе, во исполнение слова Господня, сказанного устами Иеремии, земля не отпраздновала суббот своих. Во все дни запустения она субботствовала до исполнения семидесяти лет»). Как указывает Х. Барстад, это предствление было популярно среди исследователей в XIX в., сейчас же его придерживаются лишь немногие (напр.: *Vanderhoof*. 1999; *Stern*. 2001).

Палестина в период изгнания евреев. Мн. исследователи отмечают неравномерность в заселенности и экономическом положении юж. и сев. областей Иудеи в этот период. Согласно Г. У. Ольстрёму, имеются археологические свидетельства большей заселенности области к северу от Иерусалима (Мицпа (Массифа) и др. города) по сравнению с районами к югу от него. Напр., городок Тель-эль-Фулль (Гива) разрушен ок. 597 или 586 г., вскоре после этого заселен (судя по керамике), здесь отмечаются даже признаки экономического процветания в нововавилонский период. Раскопки в Тель-эн-Насбе (Мицпа) в целом подтверждают сообщения Библии о том, что там располагался адм. центр Иудеи в период Годолии и, видимо, также позднее (*Ahlström*. 1993).

Горизонт разрушений, соответствующий кампаниям Навуходоносора в Иудее, виден в Тель-Бейт-Мирсиме, Вефсамисе (Бейт-Шемеше), Лахисе, Рамат-Рахеле. Сев. города Иудеи и территории Вениамина пострадали незначительно или совсем не пострадали (*Barstad*. 2003). Признаки восстановления и вторичного заселения отмечены в Эйп-Геди, Гаваоне, Гиве, Вефиле (Бейт-Эле). То, что Иерусалим не был сожжен и разрушен полностью, а оставался заселенным (ср.: Иез 33. 24: «Живущие на опустелых местах в земле Израилевой...»), было подтверждено и археологически. Исследователи также приходят к выводу, что мн. бежавшие из Иерусалима осели в близлежащих районах и в сев. части Иудеи, судя по значительному приросту населения в ряде мест в данный период.

Как отмечает Барстад, маловероятно, что разрушение Иудеи отвечало интересам Навуходоносора, поскольку одна из главных причин завоеваний была экономическая;

по-видимому, Вавилон нуждался в основных продуктах сельского хозяйства Иудеи — оливковом масле и виноградном вине. Возможно, на эту экономическую заинтересованность указывает 4 Цар 25. 12: «Только несколько из бедного народа земли оставил начальник телохранителей работниками в виноградниках и землепашцами». Вероятно, и социальная структура в Иудее этого периода принципиально не была нарушена: в стране оставались жрецы, писцы, купцы, ремесленники, землепашцы.

Согласно реконструкции Бленкинсоппа, Вефиль продолжал функционировать как культовый центр в период изгнания и, более того, он стал главным культовым центром для Иудеи, территории колена Вениамина и области Иудейского нагорья. Это, в частности, объясняет загадочный эпизод в Иер 41. 4–8, где говорится о паломниках из Сихема, Силома и Самарии, направляющихся в «дом Господень». Вряд ли жители указанных городов не знали о том, что «дом Господень» в Иерусалиме уже разрушен. Поэтому они могли направляться в какое-то иное святилище Господа либо в Мицпе, либо недалеко от нее, напр. в Вефиле. Эта роль Вефиля видна и в Зах 7. 2 LXX («И послали в Вефиль Сарецера и Регем-Мелеха и спутников его помолиться пред лицом Господа»; синодальный перевод: «...когда Вефиль послал Сарецера и Регем-Мелеха...») (*Blenkinsopp*. 2003).

Евреи Вавилонии. По-видимому, в начале периода изгнания среди евреев, переселенных в Вавилон, как и среди тех, кто остались в Иудее, были распространены антивавилонские настроения. Надежда на падение Вавилона и скорое возвращение могла подпитываться ситуацией общей нестабильности в царстве, апогеем к-рой считается мятеж 595 г. в столице. Пророки Ахав и Седекия, вероятно поддерживавшие эти настроения, были казнены Навуходоносором (Иер 29. 21–23).

Однако на основании ряда источников можно судить о том, что жизнь мн. переселенцев из Иудеи приобретала признаки стабильности и относительного экономического благополучия. Вавилонский источник, опубликованный Э. Уэйднером, содержит сообщение о том, что царь Иехония и его 5 сыновей в 592 г. получали от администрации рацион масла, в 20 раз превышающий сред-

ний для Вавилона (*Albertz*. 2003). Этот же источник свидетельствует о том, что Иехония именуется титулом «царь Иудеи» (*šarri ša Yahudu*). Согласно 4 Цар 25. 27, в 562 г. Иехония освобождается вавилонским царем Амель-Мардуком из тюрьмы (евр. *bêt kele'* от аккад. *bīt kīli* — тюрьма) и, видимо, вновь получает статус царя-изгнанника, относительно свободно живущего при вавилонском царском дворе. В качестве причины заключения Иехонии в тюрьму называют восстание Седекии (*Mitchell*. 1991), однако это противоречит принятой в Вавилоне практике наказывать только тех, кто персонально ответствен за преступление против власти (*Albertz*. 2003). Более вероятная причина — убийство Годолии родственником царя Иехонии.

Фактическое управление в общине переселенцев, по-видимому, осуществлялось старейшинами (Иез 14. 1; 20. 1; Иер 29. 1), как и в домонархический период.

Евреи в Вавилоне, как и переселенцы из др. стран (ср. сообщения о «селении тирийцев» близ Ниппура — *Joannès, Lemaire*. 1999), жили компактно: в г. Тель-Авиве близ г. Ниппура (Иез 3. 15), в «городе Иуды» (URU Ya-a-ḥu-du) близ г. Сиппара (*Ibidem*), в ряде мест, упомянутых в Книгах Ездры (2. 59) и Неемии (7. 61) (Тель-Мелах, Тель-Харша, Херуб-Аддан-Иммер, Касифья; все топонимы остаются неидентифицированными). Изгнанники не были ни рабами, ни заключенными. Возможно, мн. переселенцы получали участки гос. земли с правом иметь с нее доход в обмен на выплату налогов, военную службу и трудовые повинности (*Albertz*. 2003. P. 101). Ремесленники участвовали в осуществлении обширных строительных проектов. Некоторые переселенцы находились на государственной службе: в текстах, опубликованных Уэйднером, упоминается садовник из Иудеи по имени Шаламма (= Шламяху).

Одним из важнейших источников, содержащих сведения об экономическом и о правовом положении изгнанников из Иудеи, является семейный хозяйственный архив торгового клана Мурашу (см.: *Zadok*. 1979), в к-ром приводятся данные о состоянии дел во 2-й пол. V в. до Р. Х., но многие из этих данных могут быть использованы и для изуче-

ния более ранних периодов. Архив семьи Мурашу демонстрирует, что изгнанники из Иудеи в правовом отношении были равны автохтонным жителям Вавилона. Документы также показали, что мн. переселенцы достигли экономического процветания. Об этом также свидетельствуют сообщения о крупных суммах, собранных изгнанниками для отправки в Иерусалим (1 Езд 1. 4, 6; 2. 69; 8. 25, 30; Зах 6. 10–11), и то, что далеко не все выразили желание вернуться в Иудею.

По-видимому, ассимиляции переселенцев препятствовала родовая организация, сохранявшаяся в этот период: община была организована в кланы (1 Езд 2. 3–20, 39–62), к-рые носили наименование «отцовские дома» (*bēt 'ābōt*, в синодальном переводе: «поколения»; 1 Езд 2. 59; 1 Пар 7. 7 слл.). Ряд исследователей считают, что именно с этим временем связано развитие ритуальных и социальных практик, подчеркивающих религ. идентичность евреев и препятствующих ассимиляции: обрезания младенцев муж. пола, систематического соблюдения пищевых запретов, субботы как священного дня, запрета смешанных браков (Albertz. 2003). Нет свидетельств, что в Вавилоне изгнанниками был построен храм, как в Египте. Этому мог способствовать тот факт, что во главе переселенцев стояли те, кто поддерживали соблюдение предписания закона о централизации культа в Иерусалиме (Втор 12). В Вавилоне было принято при молитвенном обращении к Господу поворачиваться лицом к Иерусалиму (Дан 6. 10).

Вполне вероятно, что в этот период среди переселенцев уже были распространены общинные молитвы и чтение священных текстов, — это могло пониматься как замена невозможного в Вавилоне жертвоприношения и несомненно было прообразом синагогальной практики. Однако свидетельств существования синагоги как культового института не обнаружено. Часто обсуждавшийся в этой связи в старой библеистической лит-ре текст Иез 11. 16 («...Я буду для них некоторым святилищем в тех землях, куда пошли они») в наст. время не принято интерпретировать как указание на существование в Вавилоне синагог, к-рые возникли не ранее III в. до Р. Х.

В период изгнания евреев как внешняя, так и внутренняя политика Ва-

вилона неоднократно менялась, что не могло не отразиться на положении переселенцев. Наиболее значительные изменения были связаны с правлением Набонида (556–539), экономическая и религ. политика к-рого сильно отличалась от политики его предшественников. В тексте, условно названном «Молитва Набонида», обнаруженном в Кумране (4Q242), какая-то роль (до конца не ясно, какая) отведена евр. предсказателю (*gṣr whw' [gbr] yhwdy*), к-рого Набонид встретил в Тайме. Заслуживает внимания предположение Т. Митчелла о том, что именно в этот период в Сев.-Вост. Аравии (Тайма, Эль-Ула (библ. Дедан), Фадак, Хайбар, Ясриб (позднее Медина)), где Набонид пребывал в 552–540 гг., сформировались поселения евреев, о существовании к-рых в VI–VII вв. по Р. Х известно из араб. источников (Mitchell. 1991. P. 425). В работе М. Энга подчеркивается особая роль распространенной в последние годы правления Набонида пропаганды в поддержку Кира и против Набонида, пренебрежительным отношением к-рого к Вавилону многие были недовольны. Не исключено, что упоминания Кира в Ис 44. 28; 45. 1 и нек-рые черты текста Книги прор. Исаии (считается, что указанные места принадлежат т. н. Второисаии — см. в ст. *Исаии пророка книга*) созвучны этим настроениям в Вавилоне (Eng. 2004).

Евреи Египта. Формирование диаспоры евреев в Египте представляло собой длительный процесс, предположительно начавшийся задолго до нововавилонского периода. Переселение евреев в Египет было в отличие от переселения в Вавилон не принудительным, а добровольным, даже если и происходило в нек-рых случаях под давлением неблагоприятных обстоятельств.

Согласно вавилонскому историку Беросу, в битве при Кархемише (в синодальном переводе — Кархемис; 605 г. до Р. Х.) Навуходоносор захватил в плен помимо египтян еще и наемников-евреев, финикийцев и жителей Сирии (Albertz. 2003. P. 75). Сообщения о евр. наемниках в егип. армии имеются также в Послании Аристея (см. «*Аристея послание к Филократу*»), где говорится, что они принимали участие в нубийской кампании Псамметиха II в 591 г. до Р. Х. По предположению А. ван Хоонаккера, евреи, жившие в *Элефан-*

тине (о-в на Ниле, близ г. Асуана), происходили из Северного царства (Hoonacker. 1915), и, значит, возникновение евр. диаспоры в Египте относится по крайней мере к VIII в. до Р. Х.

Главным источником, повествующим о евреях в Египте в нововавилонский период, является Иер 43. 7–44. 30. Согласно Книге прор. Иеремии, евреи жили в Тахпанхесе (в синодальном переводе — Тафнис, греч. Дафны), Мигдоле, Нофе (Н. Египет), а также в земле Парос (В. Египет). Арам. документы из Элефантины, датированные в пределах 495–399 гг., дают мн. сведений о жизни евр. воснной колонии, к-рая, по всей вероятности, существовала уже в VI в. до Р. Х. В частности, известно, что храм Яхве в Элефантине был построен до завоевания Египта персид. царем Камбизом в 525 г. Существование такого храма и свидетельства поклонения др. богам, кроме Яхве (напр., Апат-Яху), говорят о том, что евреи, жившие в Элефантине, либо не знали о религ. реформах царя Иосии (или царя Седекии) в Иудее, либо их не принимали.

А. К. Лявданский

Персидский период. После захвата Вавилона в 539 г. до Р. Х. *Киром II Великим* в положении евр. народа произошли значительные перемены. Вслед за Киrom мн. ахеменидские правители Персии придерживались значительно более мягкой политики в отношении покоренных народов: им разрешалось возвращаться на те территории, с к-рых они были депортированы, организовывать самоуправление, восстанавливать культовые сооружения и адм. здания. Правительство поощряло сбор денег населением для этих мероприятий и нередко при необходимости предоставляло дополнительную финансовую помощь (см., напр.: 1 Езд 7. 15–17).

В рамках этой политики Кир издал эдикт, в к-ром он, обращаясь к жившим в Вавилоне иудеям, призывал их идти в Иерусалим, для того чтобы строить «дом Господа, Бога Израилева» (1 Езд 1. 3). По приказанию Кира переселенцам были переданы священные сосуды и утварь, вынесенные из Иерусалимского храма Навуходоносором (1 Езд 1. 7–8). Первые репатрианты, вернувшиеся в Палестину под предводительством «Шешбачара, князя Иудина» (1 Езд 1. 8), столкнулись со значительными



трудностями в попытках восстановления Иерусалима как центра религ. и политической жизни народа. Их деятельности противились жители соседних местностей (самаритяне, иудеи и др.), а также потомки тех наиболее бедных представителей иудейского народа, к-рые по приказанию Навуходоносора были оставлены в Палестине (см., напр.: 4 Цар 25. 12; Иер 52. 16). Результатом этого сопротивления стала временная приостановка строительства храма (1 Езд 4. 24).

Существует неск. упоминаний Кира в различных книгах ВЗ — как нейтральных, так и весьма важных для библейского богословия. В Книге прор. Даниила (см. в ст. *Даниил*, прор.) сообщается, что пророк находился в Вавилоне «до первого года царя Кира» (Дан 1. 21), а после этого «благодаря благоуспеваемости Дария, и в царствование Кира Персидского» (Дан 6. 28). Одно из видений Даниила, бывшее ему после завоевания персами Вавилона, датируется «третьим годом Кира, царя Персидского» (Дан 10. 1). Кир занимает исключительное место в одном из текстов Книги прор. Исаии: Бог называет персид. царя Своим пастырем и помазанником (Ис 44. 28–45. 1), которого Он держит «за правую руку», помогая ему во всех его делах. Нек-рые исследователи (см., напр.: *Yamauchi*. 1996. P. 72) относят к Киру и др. пророчества Исаии: о «муже правды» (Ис 41. 2), к-рый будет призывать имя Божие (Ис 41. 25); о том, кто «построит город» Божий «и отпустит плешных... не за выкуп и не за дары» (Ис 45. 13); об орле, которого Господь «воззвал... от востока, из дальней страны, исполнителя определения» Своего (Ис 46. 11). По сообщению Иосифа Флавия, Кир разрешил возвращение иудеев в Иерусалим и восстановление храма после прочтения «книги, в которой за двести десять лет до этого пророк Исаия оставил свои предсказания» (*Jos. Flav. Antiq.* XI 1. 2).

После гибели Кира в 530 г. к власти пришел его сын Камбиз II; за период его правления (530–522) в положении иудейской общины в Палестине не произошло существенных изменений. В начале правления Дария (522–486), сопровождавшемся беспорядками и восстаниями в различных частях империи, число иудеев, возвращавшихся в Палестину, стало расти (см.: 1 Езд 7); среди них

были и представители священства во главе с первосвященником Иисусом, сыном Иоседековым, а также левиты. Нек-рые исследователи полагают, что эта волна репатриации была отчасти вынужденной; среди возможных причин называют жестокое подавление 2 бывших в Вавилоне восстаний против персид. владычества (522 и 521) и последовавший за этим экономический кризис (*Davies, Finkelstein*. 2007. P. 72). Еще одним фактором, способствовавшим росту движения репатриантов, могло стать развитие при Дарии новой системы управления империей. Возможно, на какое-то время Иудея получила статус провинции (*madīnā*^h), правителем (*pehā*^h) к-рой стал потомок иудейского царского рода *Зоровавель*. Тем не менее восстановление религ. жизни палестинской иудейской общины имело поддержку самого Дария, что позволило в т. ч. возобновить постройку храма.

В библейских источниках, описывающих этот период, почти не содержится упоминаний о Зоровавеле после возобновления строительства храма, что позволило нек-рым ученым предполагать, что он был отстранен от управления персид. администрацией, а провинция могла в дальнейшем управляться др. представителем иудейской аристократии, персид. наместником или одним из священников Иерусалимского храма (*Ibidem*).

Приход к власти Ксеркса I после смерти Дария сопровождался восстанием Египта, к-рое было подавлено в 484 г. Вероятно, «обвинение на жителей Иудеи и Иерусалима» (1 Езд 4. 6) имело какое-то отношение к восстанию — обвинение палестинских репатриантов в нелояльности к персид. властям становилось в таком случае особо опасным (*Davies, Finkelstein*. 2007. P. 73; об исторических проблемах, связанных с этим доносом, см. в ст. *Ездры первая книга*). Происходили укрепление иудейской общины и постоянное увеличение ее численности, однако отсутствие сильной центральной власти и заимствование мн. чуждых обычаев в годы плена сделали возможным несоблюдение установлений закона Моисеева; так, одной из главных проблем стало повсеместное распространение браков иудеев, в т. ч. священников и левитов, с представительницами окружающих языческих народов (1 Езд 9. 1–2). Ситуация

начала меняться лишь в царствование *Артаксеркса I* (465/4–424/3), благодаря к-рому из Вавилона в Палестину отправилась большая группа переселенцев во главе со священником Ездрой; это произошло «в седьмой... год царя» (1 Езд 7. 8), т. е. в 458 г. Артаксеркс снабдил Ездру значительными полномочиями и финансовыми средствами и поручил ему организовать ремонт Иерусалимского храма, следить за соблюдением закона Моисеева, поставить «правителей и судей, чтоб они судили весь народ за рекою» (1 Езд 7. 25) и наставлять в законе тех, кто его не знает. Придя в Иерусалим, Ездра повел борьбу против смешения иудеев с др. народами; эта борьба закончилась его полной победой — иудеи покаяться и изгнали своих иноплеменных жен и рожденных от них детей. По просьбе народа Ездра организовал чтения «из закона Божия», к к-рым присоединялись толкования (Неем 8. 8).

Правителем в Иудею Артаксеркс послал Неемию, сына Ахалиина, дав ему «письма к заречным областеначальникам» (Неем 2. 7), чтобы они помогли ему безопасно достигнуть Иерусалима и осуществить ремонт городских стен. Несмотря на противодействие правителей соседних областей, ему удалось увеличить численность населения города (Неем 7. 6–67) и провести экономические и социальные реформы. Предполагается, что Неемия впервые со времени Зоровавеля восстановил пров. Иудея (יְהוּדָה הַצְּרִית), в течение неск. десятилетий до этого управлявшуюся наместниками Самарии, в качестве самостоятельной политической единицы (*Davies, Finkelstein*. 2007. P. 74). Деятельность Ездры и Неемии заложила основу политической и религ. жизни Иудеи в последующие неск. веков, однако она стала одной из главных причин окончательного разделения иудеев и *самарян*, не признавших восстановленный в Иерусалиме храм и организовавших независимый культовый и религ. центр на горе *Гаризим*.

Правление Дария II (423–404) отмечено неск. восстаниями против персид. владычества, в первую очередь в Мидии, Анатолии и Сирии. На их подавление был отправлен егип. наместник Аршама, однако в его отсутствие возникли беспорядки и в самом Египте. От этого периода сохранилось важное свидетельство —



письма, посланные в 408 г. иудейскими наемниками в персидско-иудейском гарнизоне, располагавшемся в Элефантине (Cowley. 1923. P. 108–122). В этих письмах, адресованных заместителю Иудеи и Самарии, содержатся сообщения о том, что во время егип. восстания был разрушен находившийся в Элефантине иудейский храм, и просьба помочь в его восстановлении.

В годы правления Артаксеркса II (404–359) развивались процессы, приведшие в посл. к распаду Персидской империи. В результате успешного восстания, во время которого была уничтожена и персидско-иудейская колония в Элефантине, на 60 лет (вплоть до 342) получил независимость Египет. Вскоре после восстания египтяне организовали военную кампанию против Персии, ставшую возможной благодаря вооруженному конфликту между Артаксерксом и его братом Киром. Егип. войсками, по-видимому, были постепенно оккупированы часть Палестины и прибрежные территории, включая Тир и Сидон (Davies, Finkelstein. 2007. P. 75). К этому времени относят 2 найденные в Палестине егип. надписи (Rowe A. A Catalogue of Egyptian Scarabs in the Palestine Archeological Museum. Cairo, 1936. P. 295). Егип. войска были вытеснены из Палестины к 380 г. совместными усилиями правителей неск. персид. сатрапий. Егип. оккупация Палестины возобновилась на короткое время в 360 г. в результате совместной операции войск фараона Тахоса и греч. наемников, получившей, вероятно, поддержку жителей Финикии. Планы Тахоса, собиравшегося расширить военные действия против Персии, были расстроены восстанием в Египте.

В 359 г. к власти пришел Артаксеркс III, правление которого также было отмечено восстаниями в разных сатрапиях. При поддержке Египта добились независимости финик. города, однако уже в 345 г. Артаксерксу удалось отвоевать Сидон (Diodor. Sic. Bibliotheca. XVI 45. 1–9), а затем были возвращены и остальные части финик. побережья. В наст. время недостаточно исторических данных для выяснения вопроса о том, принимала ли пров. Иудея участие в восстании финик. городов. Сообщения Евсевия Кесарийского (Euseb. Chron. S. 112) и Иосифа Флавия (Jos. Flav. Contr. Ар. II 134) можно понять как доказательства участ-

тия иудеев в таком восстании в правление Артаксеркса III, в результате чего многие из них были высланы из Палестины в Гирканию.

Политическое положение Иудеи. В Персидской империи Палестина входила в сатрапию Аварнахара (אֲוַרְנַחָרָה, букв.— за рекой — 1 Езд 4. 10 слл.; название восходит к ассир. Ebir-Nāri — ср.: 3 Цар 4. 24). В правление Кира в эту сатрапию были включены все завоеванные территории, в т. ч. и Вавилон (Davies, Finkelstein. 2007. P. 78), однако в посл., в процессе реорганизации адм. системы при Дарии I, Вавилон вместе с Ассирией составил отдельную, 9-ю сатрапию, а Аварнахара (ставшая 5-й сатрапией), по-видимому, объединила Финикию, Сирию, Палестину и Кипр (Herod. Hist. III 91). Имеется историческая проблема, заключающаяся в том, что эти данные основываются лишь на более поздних источниках и не находят подтверждения в немногочисленных документах того времени (Бехистунская надпись и др.). По этой причине делаются предположения о том, что список сатрапий, приводимый Геродотом, может отражать адм. деление империи в более позднюю эпоху, возможно в правление Ксеркса I (486–465).

При завоевании вавилонской территории Персия унаследовала и, по-видимому, поначалу использовала адм. деление, существовавшее прежде в Вавилоне и Ассирии. Иудея и Самария вошли в Персидскую империю как отдельные адм. единицы, о чем косвенно свидетельствуют библейские наименования Шешбара «князем Иудиным» (1 Езд 1. 8) и Зоровавеля «правителем Иудеи» (Агг 1. 1). В то время как положение Иудеи и Самарии в персид. период оказывается достаточно ясным, мнения исследователей относительно адм. устройства остальной части Палестины расходятся; окончательное решение вопроса невозможно из-за недостаточности источников (подробнее см. в: Avi-Yonah. 1966). Согласно одной из распространенных т. зр., Палестина делилась на провинции (*madīnōt*), во главе каждой из них стоял правитель, обычно из местных аристократических династий. Правители, вероятно, располагали воинскими отрядами и содержали небольшой двор, подражая в этом сатрапам.

Е. В. Барский

Греко-римский период. Иудея при Александре Македонском. Началом эллинистического периода обычно считаются походы Александра Великого (Бикерман. 2000. С. 7–12). В то же время большинство исследователей признают, что влияние эллинской культуры имело место уже с приходом на Восток греч. купцов и наемников (Hengel. 1996. P. 3; Шиффман. 2000. С. 63).

В 332 г. войско Александра Македонского прошло по финик. побережью в Египет. После 7-месячной осады Тира Александр встретил сопротивление только в Газе, остановившей его армию на 2 месяца. Управление завоеванным регионом было передано военачальнику Александра Пармениону, к-рый нигде не встретил заметного сопротивления. Только восставшая против греч. градоначальника Самария (Севастия) была взята штурмом и превращена в греч. колонию.

Иосиф Флавий рассказывает о том, как царь в 332 г. встретился с иерусалимским первосвященником и принес жертвы в храме (Jos. Flav. Antiq. XI 8. 5). Греч. историки, говоря о походах Александра, не упоминают о посещении им Иерусалима. По мнению Э. Бикермана, эта традиция, зафиксированная также в др. евр. источниках (Вавилонский Талмуд. Йома. 69а; Тамид. 31б–32а; Иерусалимский Талмуд. Бава Меция. II 8с; Авода Зара. III 42с; Мидраш. Бершит Рабба. 33, Вайикра Рабба. 27 и др.; см.: Косолюбова. 2000), вторична и заимствована из римской историографии (Бикерман. 2000. С. 11).

При Александре начали происходить некие изменения в адм. политике в Иудее: унификация денежной системы, упорядочение системы налогообложения, хотя размер налогов не изменился по сравнению с установленным персами (Hengel. 1989; Rostovtzeff. 1941). Иудея осталась частью Сирийской сатрапии со столицей в Дамаске. Правителем Иудеи был поставленный персами наместник, отвечавший в основном за сбор налогов. Разные этнические общины в значительной мере пользовались правом самоуправления. Реальная власть над евреями, по всей видимости, принадлежала иерусалимскому первосвященнику и великому собранию. Согласно 1 Макк 14. 28, в него входили «священники и народ, и князья народные,



и старейшины страны». О том, что оно собой представляло на самом деле, практически ничего не известно, даже сам факт его существования вызывает сомнения (*Schürer*. 1979. Vol. 2. P. 358–360). Большинство исследователей все же полагают, что великое собрание, зародившись в персид. период, просуществовало до хасмонейской эпохи и было судебным органом, занимавшимся вопросами внутренней жизни иудейской общины (*Бикерман*. 2000. С. 171; *Finkelstein*. 1989). Значительную часть эллинистического периода иудейское общество оставалось самоуправляемым: греч. правители заботились о сборе налогов и нуждах греч. населения провинции и практически не вмешивались в религ. жизнь иудеев, а те в свою очередь старались избегать конфронтации с властью.

Одно из наиболее значительных событий этого времени — самарянская схизма (см. в ст. *Самаряне*). Конфликт между иудеями и самарянами, начавшийся по возвращении иудеев из вавилонского плена, достиг апогея: с разрешения Александра самаряне построили собственный храм на горе Гаризим, противопоставив его Иерусалимскому (см.: *Ios. Flav. Antiq.* XI 8. 4).

Мощнейшими факторами, способствовавшими распространению греч. культуры, были греч. язык, система образования и строительство греч. городов (напр., разрушенные, вновь отстроенные и заселенные греч. колонистами Самария и Газа) (*Hengel*. 1996. P. 58–83). Знание греч. языка и обычаев открывало перед ними возможность более тесного взаимодействия с народами Средиземноморья.

При Птолемах и Селевкидах. После смерти Александра в 323 г. созданная им империя распалась в результате многочисленных войн между его преемниками, диадохами. Палестина неск. раз переходила из рук в руки, что принесло немало бедствий ее жителям. В 301 г. до Р. Х. егип. царь Птолемей I захватил страну и превратил ее в часть пров. Сирия и Финикия. Следствием этого стало усиление греч. влияния в регионе за счет организации колоний (Скифополь, Филадельфия). Из папирусов Зенона (*Беляев, Мерперт*. 2007. С. 89; *Бикерман*. 2000. С. 83–97), секретаря главного казначея Птолемея II (282–246), видно, что практически вся администрация ре-

гионов в правление Птолемеев была греческой, а греч. язык получил самое широкое распространение.

Одними из последствий расширения греч. мира стали строительство новых греч. городов и приток населения в традиц. центры. Иудейская знать стремилась в Иерусалим и постепенно перенимала культуру греч. полиса, что неизбежно вело к расслоению населения: греч. знать и простые жители колоний, местное евр. население, жившее в деревнях и сохранявшее традиц. культуру, и эллинизированные евреи, остававшиеся иудеями по вероисповеданию, но уподобившиеся грекам по образу жизни (см.: *Mendels*. 1992). Все увеличивавшийся разрыв между «народом земли» и эллинизированной аристократией, а также споры о допустимой степени влияния греч. культуры на традиц. иудейскую велик о формированию разных религиозно-политических течений в иудействе этого периода.

В 201 г. селевкидский царь *Антиох III Великий* присоединил Иудею к своим владениям (*Ios. Flav. Antiq.* XII). С 200 по 175 г. политика селевкидских правителей по отношению к Иерусалимскому храму как к одному из национальных центров была относительно благосклонной. Культ эллинистического правителя здесь все это время не вводился. Иосиф Флавий цитирует 2 эдикта Антиоха III, предписывавшие иудеям заботиться о своем святилище и соблюдать законы ритуальной чистоты в Иерусалиме (*Ios. Flav. De bell.* XII 3. 3).

В дальнейшем (175–152) ситуация изменилась. Терпимость Селевкидов к религии и невмешательство во внутреннюю жизнь иудейской общины привели к тому, что власть в Иерусалиме оказалась в основном в руках иерусалимских священников. Многие из них, вовлеченные в политические интриги, уже не исполняли своих обязанностей духовных руководителей общины. Первая и Вторая книги Маккавейские сообщают, что священники пытались изменить статус Иерусалимского храма, уподобив его эллинистическим храмам соседних народов. Первосвященники, обладавшие политической властью, лишились поддержки народа и были объявлены нечестивыми, а совершаемое ими богослужение — оскверненным. Во главе сформировавшейся оппозиции политике первосвященников встали «верные

закону» учителя (греч. *ἀσιδάιοι*) (1 Макк 2. 42). (О ранних этапах формирования религиозно-политических партий см.: *Baumgarten*. 1997, также ст. *Хасидим*.)

Решающим событием селевкидского периода, приведшим в итоге к маккавейскому восстанию, стала реформа Антиоха IV, описанная Иосифом Флавием (*Ios. Flav. Antiq.* XII) и в Первой и Второй книгах Маккавейских. Реформа была определена как внешними, так и внутренними факторами: стремлением евр. аристократии, прежде всего священства, к углублению эллинизации и, т. о., к преодолению замкнутости евреев; потребностью селевкидских правителей в финансовых средствах, к-рые они намеревались получить за счет ограбления Иерусалимского храма; стремлением селевкидских чиновников к унификации системы религ. культов, упрощавшей контроль над провинциями (см.: *Nodet E. La Crise Maccabéenne: Historiographie juive et traditions bibliques*. P. 2005).

Еврейская диаспора. В эллинистический период в жизни иудейской диаспоры произошли значительные изменения. Евреи могли служить в войске Александра (согласно Иосифу (*Ios. Flav. De bell.* II 18. 7), за это они получали право называться «македонцами»), имели возможность заниматься торговлей и жить в самых отдаленных частях империи. Однако и в греч. городах, даже построив свои храмы в Элефантине и в Гелиополе (Иосиф называет его Леонтопольским — *Idem. Antiq.* XIII 3. 1–3; *Idem. De bell.* VII 10. 3) (см.: *Бикерман*. 2000. С. 47–59; *Шуффман*. 2000. С. 84–85; *Hegermann*. 1989), они не забывали о родине: платили налог на храм и совершали паломничества в Иерусалим на праздники (*Philo. De spec. leg.* 1. 76–78; *Tchericover*. 1959) (о возникновении синагог см., напр.: *Ancient Synagogues Revealed*. 1981).

В евр. эллинистической среде появляются авторы, пишущие по-гречески о евр. народе и его религии: *Иезекииль Трагик* (трагедия «Исход»), *Аристовул* (сочинения о евр. законе), *Деметрий Хронограф* (соч. «О царях Иудей»), историк *Артапан*. Отражением такого культурно-религ. процесса в евр. диаспоре стало появление греч. переводов евр. Свящ. Писания (см. «*Аристия послание к Филократу*», *Сентуагинта*).



ПЕРИОД МАККАВЕЕВ И ХАСМОНЕЕВ

Хасмонейский период. Вплоть до сер. II в. до Р. X. евреи, живя долгие годы под властью иноземных владык, не восставали против них, веря, что именно Бог управляет судьбой Своего народа и Сам принимает решение о мере наказания за совершенные народом грехи. Даже гонения Антиоха IV воспринимались ими как наказание за грех отступничества священников от веры отцов и осквернения культа. В этой ситуации они были готовы скорее к внутренним конфликтам, чем к восстанию против сир. властей.

Первое столкновение со ставленниками Антиоха произошло, когда посланцы царя в Модине попытались принудить иудеев к идолопоклонству. Глава провинциального священнического рода Хасмонеев Маттафия (1 Макк 2. 1) не только отказался изменить вере своих отцов, но и убил иудея, согласившегося по принуждению царских чиновников принести жертву на языческий алтарь. Бежав в горы, Маттафия вдохновил иудеев на борьбу с гонителями (1 Макк 2. 26–70), хотя далеко не у всех его действия вызвали одобрение. Мн. иудеи предпочитали мученичество открытому сопротивлению правителю. Оппозиция усилилась после того, как Маттафия призвал своих воинов ради спасения жизни сражаться и в субботу (1 Макк 2. 41). В 166 г., спустя год после начала восстания, Маттафия умер и сопротивление возглавил его сын Иуда, прозванный Маккавеем (возможно, от מַקָּבֵט, *maqḳebet* — молот). Одержав ряд побед над сир. войсками, Иуда сумел объединить разрозненные евр. группировки и впервые со времен вавилонского плена создать евр. войско. В 165 г. он захватил Иерусалим, храм был вновь освящен. После этого события среди иудеев опять произошел раскол. Хасидеи, благочестивые иудеи, сочли основную задачу восстания достигнутой: они снова могли соблюдать законы отцов и совершать жертвоприношение в храме. Иуда стоял за продолжение борьбы, чтобы добиться освобождения всей Иудеи от селевкидского владычества и положить конец языческому влиянию. В 160 г. Иуда погиб и восставших возглавил его брат Ионафан (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 1. 1; 1 Макк 9. 23–30).

С приходом к власти Ионафана начался новый этап восстания. В 159 г.



умер первосвященник, и селевкидский царь Димитрий I не спешил поставить нового. Подобное положение сохранялось до 152 г., когда Александр Валас, свергнувший Димитрия, в благодарность за поддержку даровал Ионафану титул первосвященника и сделал его главой Иудеи,

хотя некоторые районы Иерусалима, в частности крепость Акра, примыкавшая к храму, оставались во власти греков. В 143 г. селевкидский полководец Трифон, видя в усилении Ионафана угрозу власти, захватил его в плен, а затем казнил (1 Макк 12. 48; 13. 23). Власть перешла к брату



Ионафана Симону (143–135/4; *Ios. Flav. Antiq.* XIII 6–7; 1 Макк 13. 8), унаследовавшему все титулы брата. Симон перестал платить подати Селевкидам, вновь освободил Иерусалим и объявил Иудею независимой. Перед смертью Симон передал власть сыну *Иоанну I Гиркану* (134–104), а тот в свою очередь — своему сыну Иуде Аристовулу I (104–103), к-рый, будучи первосвященником, первым из Хасмонеев провозгласил себя еще и царем. Фактически царем и первосвященником в одном лице был уже Иоанн Гиркан, о чем свидетельствует начавшийся в его время конфликт с *фарисеями* (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 8. 5–6), причиной к-рого был вопрос о светской и духовной власти. Последующие правители независимой Иудеи: Александр Яннай (103–76), Саломея Александра (76–67), Иуда Аристовул II (67–63) — все более сосредоточивали власть в своих руках, уподобляясь эллинистическим правителям др. гос-в.

В сер. I в. до Р. X. в Иудее началась гражданская война между сторонниками Иуды Аристовула II и Иоанна Гиркана II. Противоборствующие стороны остановило только вмешательство 3-й силы — Рима. В 63 г. до Р. X. по просьбе обеих сторон Помпей вошел в Иерусалим, поставил Иоанна Гиркана первосвященником и упразднил должность царя. Над Гирканом был назначен «опекун» — идумеянин Антипатр, отец буд. царя *Ирода Великого*. Иудея снова стала зависимой, на этот раз от Рима.

Общественная и религ. жизнь Иудеи хасмонейского периода отмечена серьезными противоречиями. Главная проблема заключалась в том, что, с одной стороны, Иудея после Маккавейского восстания стала независимым гос-вом и иудеи могли более не бояться гонений за веру; с другой — в ней продолжился процесс эллинизации, инициированный греками и поддержанный евр. знатью. С того момента как в 143 г. Симон с согласия священников провозгласил себя «начальником и первосвященником навек, доколе восстанет Пророк верный» (1 Макк 14. 41), Иудея оказалась втянутой в большую политику и ее лидеры, желая выступать на равных в переговорах с правителями Сирии и Египта, были вынуждены говорить с ними на языке одной культуры. В результате постепенно, начиная с Иоанна Гиркана I, правители рода Хасмонеев

становились все более похожими на тех, с кем прежде боролись (некоторые исследователи разделяют эпоху Хасмонеев на «ранних» и «эллинизированных» — см.: *Finkelstein*. 1989). Хасмонеи, подобно эллинистическим правителям, чеканили собственную монету с греч. легендой, имели собственное войско, строили города в греч. стиле, однако это не означало, что они отказались от своей веры. Их столицей оставался Иерусалим, они по-прежнему заботились о соблюдении религ. предписаний о жертвоприношениях в Иерусалимском храме и даже обратили в иудаизм нек-рые соседние народы (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 9. 1; см.: *Mendels*. 1992. P. 55–79). Но даже малая степень эллинизации для большинства иудеев была неприемлемой. Положение усугублялось тем, что Хасмонеи, не имевшие отношения ни к роду Садока, ни к роду царя Давида, начиная с Ионафана, носили титул первосвященника, а со времени Аристовула I — титул царя. Все это вело к волнениям и усилению оппозиции.

Согласно Иосифу Флавию, уже в хасмонейский период возникают 3 религиозно-политические партии: фарисеев, *саддукеев* и *есеев* (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 5. 9; *Stemberger*. 1999). Главным для всех партий был вопрос о законности обладания Хасмонеем титулом первосвященника. Изначально фарисеи поддержали Хасмонеев, но позже, когда Иоанн Гиркан сосредоточил в своих руках значительную светскую власть, они предложили ему оставить служение первосвященника (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 10. 5–6). Вплоть до начала правления Саломеи Александры фарисеи находились в опале, пока их статус самой влиятельной группировки не был восстановлен. Ессеи с самого начала резко осудили приятие Хасмонеев и, сочтя священство нечестивым, а храм оскверненным, устроились от участия в общей политической и религ. жизни, избрав жизнь замкнутой общины. Возможно, часть из них именно в этот период поселилась в Кумране (обзор мнений о происхождении ессеев и возникновении поселения в Кумране см.: *Schiffmann*. 1994). Саддукеи всегда были партией элиты и храмовыми властями, составлявшей большинство в синедрионе. Они занимали ключевые посты в гос-ве и в основном поддерживали Хасмонеев, фарисеи же, будучи по-

пулярными в народе, не обладали реальной властью.

Главным религ. центром и национальным символом в хасмонейскую эпоху оставался храм. Именно законы, связанные с храмовым служением, становятся основной причиной споров между партиями. Главным религ. авторитетом выступают учителя закона. Вместе с формированием религиозно-политических группировок начинают возникать различные школы интерпретации закона, расцвет к-рых приходится на рим. эпоху. Развитие комментаторской традиции приводит к началу создания Устной Торы, в посл. кодифицированной в *Талмуде*. Кроме того, развитие системы изучения текстов и усиление авторитета греч. системы образования вызывают появление евр. школ (их создание связывают с именем Шимона бен Шетаха, в сер. II в. до Р. X. узаконившего обязательное образование для мальчиков — Иерусалимский Талмуд. Кетубот 8. 11; см.: *Gerhardsson*. 1998).

Ко времени Хасмонеев раввинистические источники (отражающие прежде всего т. зр. фарисеев) относят важный период в истории существования синедриона — «эпоху пар» (Мишна. Авот. 1. 4–12) (*Finkelstein*. 1989. P. 245–247; подробнее см. в ст. *Синедрион*), а также возникновение главного богослужения и ряда основных для иудаизма молитв (см. в ст. *Иудейское богослужение*). Проблемы, порожденные приходом к власти Хасмонеев, стали катализатором развития идей и лит. жанра *апокалиптики*, пик которого приходится уже на иродианский период, на I в. до Р. X. — I в. по Р. X. (*Collins*. 1998). В это время создаются книги Эпоха, Юбилеев, появляются отдельные жанры «завещаний» (см. *Завещания апокрифические*) и апокалипсисов.

Римский период истории Иудеи подробно описан в источниках, однако для каждой группы источников характерен свой подход, определяющий описание событий. Так, рим. и греч. авторов, таких как Аппиан («Римская история»), Дион Кассий («Римская история»), Диодор Сицилийский («Библиотека»), Тацит («История» и «Анналы»), Страбон («География»), Плиний Старший («Естественная история») и др., прежде всего интересовала история Рима и рим. правителей. Многие из авторов упоминают Иудею, но



только как объект внешней политики, проводимой Римом. Евр. источники, Талмуд (прежде всего Мишна) и кумран. тексты, а также раннехристианские источники практически не отражают реальных исторических событий, но содержат важную информацию о религ. и культурной жизни Иудеи.

Основным источником по этому периоду остаются сочинения Иосифа Флавия («Иудейская война» и «Иудейские древности»). Но их нельзя назвать объективными, поскольку написаны они человеком, хотя и прекрасно знавшим евр. историю и традицию, но имевшим определенную цель: объяснить римлянам, что евреи — древний и законопослушный народ, а восстание — дело экстремистов, осуждавшихся собственным народом. О восстании Бар-Кохбы известно только из документов, найденных в Иудейской пустыне (в *Вади-Мураббаат*), а также благодаря краткому рассказу *Диона Кассия Кокцеяна* (*Dio Cassius. Hist. Rom. 69. 11–15*).

I. От установления рим. владычества до 1-го антирим. восстания (63 г. до Р. Х.—66 г. по Р. Х.). После захвата Иерусалима Помпеем Иудея стала рим. провинцией, Иоанн Гиркан II сохранил титул первосвященника и позднее получил титул «этнарх». Аристовул II был увезен в Рим пленником, что позволило в значительной мере контролировать оппозицию. Иудея лишилась части территорий: все города, населенные неевреями, были переданы под прямое управление сир. наместнику. Несмотря на то что римляне предоставили евреям значительную автономию во мн. вопросах, не касавшихся налогов и внешней политики, положение Иудеи после почти вековой независимости воспринималось евреями как унижающее. Однако попытки вернуть status quo (восстания 57 и 56 гг. до Р. Х.) закончились поражением. В 40 г. при помощи парфян сыну Аристовула II, Маттафии Антигону, удалось снова захватить власть в Иудее. Он пользовался популярностью среди евреев, у которых появилась надежда на восстановление хасмонейской династии. Однако его правление продлилось лишь до 37 г., когда он был низложен, а затем по настоянию Ирода казнен. Вместо Маттафии Антигона на иерусалимский престол римляне возвели своего ставлен-



Послание Симона Бар-Кохбы.
131–135 гг. по Р. Х.
(Музей Израиля, Иерусалим)

ника, сына Антипатра Ирода (*Ios. Flav. Antiq. XIV–XVII*; см.: *Kasher. 2007; Kokkinos. 1998; Richardson. 1999*).

Политика Ирода отличалась двойственностью: он хотел стать наследником династии Хасмонеев, для чего женился на Мариамне, внучке Гиркана II; иудеи же ненавидели его как «друга римлян», царя греков и римлян, живших в Иудее, строителя эллинистических городов. Будучи наполовину иудеянином, Ирод не мог получить широкую поддержку в народе (основными его противниками становятся фарисеи); в борьбе за укрепление своей власти он превратился в истребителя рода Хасмонеев, убив последних его представителей. Правление Ирода отмечено новым всплеском эллинизации, и прежде всего грандиозным строительством, развернувшимся по всей стране. Понимая, что Иерусалим никогда не станет столицей

гос-ва, общего для евреев и греков, он построил Кесарию Приморскую, ставшую 2-й, греч., столицей. Появление неск. гос. центров неизбежно вело к децентрализации власти. Желая укрепить собственную власть и избавиться от конкуренции со стороны священников храма, Ирод намеренно отдавал должность первосвященника в руки послушных ему людей, благодаря чему получал полный контроль над всем, что происходит в стенах храма. Авторитет храма сильно пошатнулся, однако укрепился авторитет учителей закона.

Согласно евр. традиции, на время правления Ирода приходится период расцвета религ. школ, возглавлявшихся законоучителями, крупнейшими из к-рых были Шаммай и Гиллель. Школы сильно отличались друг от друга по религ. и политическим взглядам. Часть из них была настроена довольно радикально, но все же большинство придерживалось умеренных позиций и выступало против открытой конфронтации с Римом, что было выгодно Ироду. То, что именно учителя закона в этот период становятся подлинными руководителями народа, стало очевидным во время первого антирим. восстания и после разрушения храма. О синедрионе эпохи Ирода практически ничего не известно. По-видимому, в тот период он, как и священники, был послушным орудием в руках правителя (*Ios. Flav. Antiq. XVI 3. 1*). Оппозиция, с одной стороны, в лице учителей закона, с другой — националистских группировок не могла организовать сопротивление. Во всяком случае ни Иосиф Флавий, ни др. авторы не сообщают о массовых протестах против политики Ирода, но свидетельствуют лишь о недовольстве в народе. В зависимости от отношения к политике Ирода выделяется 3 группы: эллинисты,

поддерживающие Ирода; умеренно настроенные иудеи, не видевшие причин для восстания, поскольку при Ироде со-



Крепость Масада.
37–25 гг. до Р. Х.

хранялась свобода веры и храм оставался неоскверненным; радикалы, желавшие восстановления независимости и освобождения страны от

эллинистического влияния. Этот раскол, не столь заметный при Ироде, резко проявился после его смерти.

После смерти Ирода подвластные ему территории были разделены на 3 части между его сыновьями: Архелай получил Иудею, Идумею, Самарию и прибрежный район с Кесарией Приморской, при этом столицей остался Иерусалим; Ирод Антипа — Галилею и Перею (столица в Тивериаде); Филипп — Трахонитиду, *Vasam* (Кесария Филиппова), Ауранитиду, Галаадитиду, Панаеда. Фактически было 3 отдельных государственно-политических образования, подвластные Риму. Архелай носил титул этнарха (4 г. до Р. Х. — 6 г. по Р. Х.), Ирод Антипа (4 г. до Р. Х. — 39 г. по Р. Х.) и Филипп (4 г. до Р. Х. — 33/4 г. по Р. Х.) — *тетрархов* (*Schürer*. 1973. Vol. 1. P. 330–357). При Архелае евреи сохранили религ. свободу, но радикально настроенные националисты подняли восстание. Архелай, понимая, что это может повлечь за собой кару со стороны римлян, подавил его с помощью военной силы (*Ios. Flav. Antiq.* XVII 10–13). На протяжении недолгого правления Архелая его противники отправляли в Рим жалобы, в к-рых обвиняли его в жестокости. В конце концов в 6 г. по Р. Х. Иудея стала частью пров. Сирия и перешла под прямое управление Рима, для осуществления к-рого в Иерусалим отныне присылались префекты.

Первые префекты управляли Иудеей, не вмешиваясь в религ. жизнь евреев, но, начиная с Понтия *Пилата* (26–36), взаимоотношения между римлянами и иудеями стали ухудшаться.

Иудея сер. I в. была наводнена выходящими из разных стран (римлянами, греками, сирийцами, арабами). Иосиф Флавий пишет о конфликтах между иудеями и самарянами (*Ibid.* XVIII 2. 2). Среди евреев также не было единства (*Ibid.* 1. 1–6; *Idem.* De bell. 2. 8). В различных направлениях иудаизма этого времени (см. в ст. *Иудаизм*) высказывались разные мнения о законе, о служении в храме, об интерпретации Писания. В условиях ужесточения политики префектов и при отсутствии евр. царя усиливались мессианские ожидания (*Collins*. 1995). В обществе существовали различные фарисейские группы, в основном умеренного толка: саддукеи, наиболее открытые влиянию эллинизации и считавшиеся

внутренними врагами; ессеи, претендовавшие на роль истинного священства; разные националистически настроенные группировки (т. н. разбойники, немного позже — сикарии и *зилоты*) (*Ios. Flav. Antiq.* XVIII 1. 6; Деян 5. 37). Напряженность несколько снизилась с 41 по 44 г., когда Рим поставил царем Агришпу I, внука Ирода Великого. Но после его смерти Иудея снова была отдана во власть префектов; усилились трения с рим. властями, с новой силой разгорелись разногласия между религиозно-политическими группировками, ввергая страну в хаос.

II. Первое антирим. восстание (66–74). Исследователи выделяют ряд причин, приведших к восстанию против римлян: социально-экономическое положение в Иудее; религ. конфликт с Римом; отчуждение правящего класса от иудейского общества под рим. влиянием; активность экстремистских группировок, втянувших в войну и др. группы; попытку римлян получить доступ к сокровищам храма; политику префектов; всплеск эсхатологических, мессианских ожиданий (*Mendels*. 1992. P. 355–383; *Шуфман*. 2000. С. 151–158). С самого начала отношение евреев к восстанию было двойственным. Одни считали, что власть Рима predeterminedена Богом, поэтому ее нужно принять. По мнению других, антирим. восстание могло приблизить приход Мессии и освобождение Израиля (*Gabba*. 1999).

В ходе восстания можно выделить 4 этапа. В апр. 66 г. префект Гессий Флор приказал разграбить храмовую сокровищницу. В ответ на начавшиеся в Иерусалиме волнения в город были введены рим. войска, произошли кровопролитные столкновения. Странники мира во главе с Аг-

там-сикариям удалось захватить Храмовую гору, но часть из них, под натиском сторонников мира покинула Иерусалим и укрылась в крепости *Макада*, где эта группа оставалась до конца восстания. В это же время военные действия, направленные гл. обр. против греков, римлян и эллинизированных евреев, начались по всей стране, волнения перекинулись и в диаспору (Александрию и Дамаск).

В начале восстания экстремисты, вероятно, имели целью достижение политической независимости. Сикарии и зилоты, захватившие город, уничтожили законное священство и попытались создать независимое правительство. Им удалось остановить легион, присланный сир. наместником Цестием Галлом. Поражение Галла на нек-рое время сплотило ряды повстанцев, но вскоре в их лагере начались раздоры.

Следующий этап восстания — лето 66 — зима 67 г. Правительство, созданное умеренной аристократией, пыталось подготовить страну к войне, но не успело создать единую оборонительную систему. В то же время по всей стране были сформированы местные повстанческие войска, среди к-рых выделяются войска Симона бар Гиоры и Иоанна Гисхальского. Взаимная ненависть националистов и сторонников мира не позволила им создать единую армию и сильное гос-во, как когда-то Хасмонеем. В результате, когда весной 67 г. римляне снова начали военные действия, иудеи не смогли выступить единым фронтом.

Весной 67 г. имп. *Нерон* отправил в Иудею армию во главе с *Веспасианом*. Довольно быстро ему удалось захватить всю Галилею и Яффу (морской порт Иудеи). Рассредоточенные по стране группы зилотов и сикариев стекались в Иерусалим, чтобы превратить его в оплот со-

Монета имп. Веспасиана, отчеканенная в честь завоевания Иудеи. 71 г. по Р. Х.



противления. Собравшись в Иерусалиме, они стали истреблять всех, кто склонялся к компромиссу с римлянами. Веспасиан воспользовался этим и весной 68 г. двинул свои легионы на завоевание Заиорданья и на юг страны. К лету 68 г. он установил контроль над всей Иуде-



средства ежегодно поступали в пользу Иерусалимского храма). Налоги шли в Рим, в пользу хра-

*Улица Иерусалима
эпохи Ирода с каменными
блоками разрушенного
Второго храма*

ма Юпитера Капитолийского, сгоревшего в гражданской войне 69 г. При этом от выплат обычно

ей, кроме Иерусалима и еще неск. крепостей. В июне 68 г. в Риме Нерон покончил жизнь самоубийством и начавшаяся там смута заставила Веспасиана на время прекратить военные действия в Иудее. Эта отсрочка, однако, не повлияла на ситуацию в Иудее. Веспасиан, контролировавший всю завоеванную территорию, выжидал; в Иерусалиме по-прежнему полыхала гражданская война, ослаблявшая силы повстанцев. Летом 69 г. Веспасиан был провозглашен императором, а его сын Тит получил приказ продолжить войну в Иудее.

Последний этап восстания — весна 70 — весна 74 г. Выступив в Иудею, полководец Тит с 4 легионами осадил город. После 5-месячной осады и кровопролитных уличных боев 9 ава (авг.) 70 г. храм был сожжен, Верхний город и цитадель пали 7 эула (сент.). Оставшихся в живых жителей римляне продали в рабство. После Иерусалима между 71 и 72 гг. пали крепости Иродион и Махерон, а весной 74 г. в результате длительной осады сдалась крепость Масада. Это стало последним событием восстания и завершением противостояния, начавшегося в Иудее в 6 г.

III. От 1-го антирим. восстания до восстания Бар-Кохбы (74–131). Поражение в восстании повлекло за собой значительные изменения в политической жизни Иудеи (Schwartz, 1989): вся ее территория была провозглашена собственностью рим. императоров — здесь были расквартированы неск. легионов. Сильно вырос процент рим. и греч. населения по сравнению с еврейским. Значительно ухудшилось социальное положение евреев в Иудее: в 70 г. были проведены конфискация и перепродажа земли, принадлежащей евреям (Ios. Flav. De bell. VII 6. 6). На евреев, живших в империи, налагался особый налог *fiscus Judaicus*: 2 динария или полшекеля (раньше эти

освобождались евреи, порвавшие с иудаизмом. Важной переменной стало распространение в Иудее закона рим. провинций, в соответствии с которым решались основные юридические вопросы. Синедрион, хотя и оставался высшим органом власти евреев Римской империи, занимался в основном организацией внутренней жизни общин и религ. вопросами.

Разрушение храма и для римлян и для евреев значило одно — удар по евр. религии. Но, разрушив храм в Иерусалиме и закрыв храм в Гелиополе (Ios. Flav. De bell. VII 10. 2–4), римляне не запретили иудаизм как таковой. Согласно евр. преданию,



*Иудейская монета
времени восстания Симона
Бар-Кохбы с изображением
Иерусалимского храма.
132–135 гг. по Р. Х.*

незадолго до разрушения храма раввин *Йоханнан бен Заккай* получил от Веспасиана разрешение сохранить академию в Ямни (Явне) (Вайкрабба 1. 31; Вавилонский Талмуд. Гитин 56а–б) (см. в ст. *Ямнийский синедрион*).

Вместе с разрушением храма исчезли почти все религиозно-политические группировки. Радикальные националисты погибли во время восстания; часть иудеев, не найдя ответа на вопрос о том, почему Бог допустил разрушение храма, отошла от иудаизма, либо став язычниками, либо обратившись в христианство. Единственной группой, способной влиять на религ. и политические процессы, оставались фарисеи, вошедшие в историю евр. традиции под именем *таннаев* («хранителей традиции»). Именно они в Ямнии и

еще в неск. академиях после долгих споров создали законодательную систему, явившуюся основой Талмуда. Центром внехрамового иудаизма стали синагогальное богослужение и домашние ритуалы (см. ст. *Иудаизм*).

При императорах *Траяне* (98–117) и *Адриане Публии Элия* (117–138) положение евреев еще более усложнилось. Враждебность между евреями и др. народами, ухудшение экономического положения, апокалиптические настроения, усилившиеся после подавления восстания в Иудее, привели к волнениям в евр. диаспоре, особенно в Египте и Вавилонии. В Иудее также было неспокойно: постоянное военное присутствие, жестокость рим. властей, провозглашенный Адрианом запрет на обрезание (Eshel, 2006) и обучение Торе в конце концов привели к восстанию Бар-Кохбы, продолжавшемуся со 132 по 135 г. Результатом этого восстания и последовавших за ним гонений стала массовая гибель иудеев (Dio Cassius. Hist. Rom. 69:11–15; Вавилонский Талмуд. Авода Зара 17б–18а) и полное разрушение значительной части евр. поселений. На месте Иерусалима была построена

рим. колония, названная *Элия Капитолина* (от 2-го имени имп. Публия Элия Адриана и капитолийских богов) (см. в ст. *Иерусалим*). После поражения восстания Бар-Кохбы евреи не предпринимали попыток добиться независимости. Их жизнь сосредоточилась на религии (см. *Иудаизм*).

С. В. Бабкина

Лит.: *Общие работы*. Unger M. F. Archeology and the OT. Grand Rapids, 1954; Albright W. F. From the Stone Age to Christianity. Garden City, 1957²; idem. The Archaeology of Palestine. Harmondworth, 1960². Gloucester (Mass.), 1971²; idem. The Biblical Period from Abraham to Ezra. N. Y., 1963; Noth M. The History of Israel. N. Y., 1960²; idem. The Old Testament World. Phil., 1966; Wright G. E. Biblical Archaeology. Phil., 1962² (рус. пер.: *Патм Дж.* Библейская археология. СПб., 2003); Kitchen K. A. Ancient Orient and OT. L., 1966, 2003²; idem. On the Reliability of the OT. Grand Rapids, 2003; Herrmann S. Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Münch., 1973, 1979²; Vaux R. de. The Early History of Israel. Phil., 1978; Bright J. A History of Israel. Phil., 1981²; Aharoni Y. The

Archaeology of the Land of Israel. Phil., 1982; *LaSor W. S. e. a.* OT Survey. Grand Rapids, 1982; *Soggin J. A.* A History of Ancient Israel: From Beginnings to the Bar Kochba Revolt, A. D. 135. Westminster, 1985; *Hayes J. H., Miller J. M.* A History of Ancient Israel and Judah. Westminster, 1986; *Shanks H., ed.* Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Destruction of the Temple. Englewood Cliffs; Wash., 1988, 1999; История Древнего мира / Ред.: И. М. Дьяконов. М., 1989. 3 кн.; *Bock S.* Kleine Geschichte des Volkes Israel: Von den Anfängen bis in die Zeit des NT. Freiburg i. Br., 1989; *Mazar A.* Archaeology of the Land of the Bible, 10,000–586 B. C. E. N. Y., 1990 (сокр. рус. пер.: *Мазар А.* Археология библейской земли. Иерусалим, 1996. Кн. 1–2); *Davies P. R.* In Search of «Ancient Israel». Sheffield, 1992; *Thompson Th. L.* Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeol. Sources. Leiden; N. Y., 1992, 2000; *idem.* The Mythic Past: Bibl. Archaeology and the Myth of Israel. N. Y., 2000; *Jaegerma H.* History of Israel to Bar Kochba. L., 1994; *Donner H.* Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen: Grundrisse zum Alten Testament. Gött., 1995². 2 Bde; *Мертерт Н. Я.* Очерки археологии библейских стран. М., 2000; *Тадмор Х., Навель Р.* Библейский период // История евр. народа / Ред.: Ш. Эттингер. Иерусалим; М., 2001. С. 13–90; A History of Israel and the Holy Land / Ed. M. Avi-Yonah, S. Peres. N. Y., 2001; *Kinet D.* Geschichte Israels. Würzburg, 2001; *Василиадис Н.* Библия и археология. Серг. П., 2003, 2006²; *Циркин Ю. Б.* История библейских стран. М., 2003; *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2005, 2007²; *Ястребов Г. Г.* Введение в пудизм. М., 2005; *Liverani M.* Israel's History and the History of Israel / Transl. C. Peri, P. R. Davies; L.: Oakville, 2005; *Miller J. M., Hayes J. H.* A History of Ancient Israel and Judah. Louisville, 2006²; *Снузрев Р., прот.* Библейская археология. М., 2007. **Этимология. Словоупотребление.** *Noth M.* Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Stuttg., 1928; *Skinner J. A.* A Critical and Exegetical Comment. on Genesis. Edinb., 1930²; *Naor M.* יִשְׂרָאֵל וְיִבְרָאֵל // ZAW. 1931. Bd. 49. S. 317–321; *Malamat A.* King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies // JAOS. 1968. Vol. 88. N 1. P. 163–173; *Koch K.* Die Hebräer vom Auszug aus Ägypten bis zum Grossreich Davids // VT. 1969. Bd. 19. N 1. S. 37–81; *Cazelles H.* The Hebrews // Peoples of OT Times / Ed. D. J. Wiseman. Oxf., 1973. P. 1–28; *Dever W. G.* Palestine in the Second Millennium BCE: The Archaeological Picture // Israelite and Judaeon History / Ed. J. H. Hayes, J. M. Miller. Phil., 1977. P. 70–120; *Vaux R., de.* The Early History of Israel. Phil., 1978; *Bright J. A.* History of Israel. Phil., 1981²; *LaSor W. S. e. a.* OT Survey. Grand Rapids, 1982; *Loretz O.* Habiru-Hebräer: Eine soziolinguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums 'ibri vom Appellativum habiru. B.; N. Y., 1984; *Дьяконов И. М.* Переселение заречных племен (ибрим) // История Древнего Востока. М., 1988. С. 269–290; *он же.* Иврит (еврейский язык) // Языки Азии и Африки. М., 1991. Т. 4. Кн. 1. С. 122–123; *Zobel H. J.* yisra'el // TDOT. 1990. Vol. 6. P. 397–420; *Kogan L. E.* Кэтнологич. этнонимы «Израиль»: Южносемитские элементы в аморейской ономастике // Библия: Лит. и лингвистические исследования. М., 1998. Вып. 1. С. 179–186; *idem.* The Etymology of Israel (with an Appendix on Non-Hebrew Semitic Names among Hebrews in the OT) // Babel und Bibel. Winona Lake, 2006. Vol. 3. P. 237–255; *Freedman D. N., Willoughby B. E.* 'ibri

// TDOT. 1999. Vol. 10. P. 430–445; *Немировский А. А.* У истоков древнееврейского этногенеза: Ветхозаветное предание о патриархах и этнополит. история Ближ. Востока. М., 2001; *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2005; *Франццов С. А.* Древний Хадрамаут и возникновение южноаравийской цивилизации: К постановке проблемы // ВДИ. 2005. № 4. С. 3–23. **Ветхозаветные патриархи.** *Noth M.* Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Stuttg., 1928; *idem.* The History of Israel. N. Y., 1960²; *Skinner J. A.* A Critical and Exegetical Comment. on Genesis. Edinb., 1930²; *Albright W. F.* A Third Revision of the Early Chronology of Western Asia // BASOR. 1942. Vol. 88. P. 28–36; *idem.* Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the 18th Cent. B. C. // JAOS. 1954. Vol. 74. N 4. P. 222–233; *idem.* From the Stone Age to Christianity. Garden City, 1957²; *idem.* Abram the Hebrew: New Archaeol. Interpr. // BASOR. 1961. Vol. 163. P. 36–54; *idem.* Yahweh and the Gods of Canaan. Garden City, 1968; *Parrot A.* Abraham et son temps. Neuchâtel, 1962; *Wright G. E.* Biblical Archaeology. Phil., 1962² (рус. пер.: *Папм Дю.* Библейская археология. СПб., 2003); *Gunkel H.* The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History. N. Y., 1964; *idem.* The Influence of Babylonian Mythology upon the Biblical Creation Story // Creation in the OT / Ed. B. W. Anderson. Phil.; L., 1984. P. 25–52; *Speiser E. A.* Genesis. Garden City, 1964; *idem.* The Patriarchs and Their Social Background // The Patriarchs / Ed. B. Mazar. Tel Aviv; New Brunswick, 1970. P. 160–168; *Huffman H. B.* Amorite Personal Names in the Mari Texts. Baltimore, [1965]; *Kitchen K. A.* Ancient Orient and OT. L., 1966, 2003²; *idem.* The Philistines // Peoples of OT Times. Oxf., 1973. P. 53–78; *idem.* Genesis 12–50 in the Near Eastern World // He Swore an Oath: Biblical Themes from Genesis 12–50 / Ed. R. S. Hess e. a. Camb., 1993. P. 84–85; *idem.* On the Reliability of the OT. Grand Rapids, 2003; *Gröndahl F.* Die Personennamen der Texte aus Ugarit. R., 1967; *Alt A.* The God of the Fathers // *Idem.* Essays on OT History and Religion / Transl. R. A. Wilson. Garden City, [1968]. P. 3–47; *Malamat A.* King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies // JAOS. 1968. Vol. 88. N 1. P. 163–173; *idem.* Mari and the Early Israelite Experience. Oxf., 1989; *Mazar B.* The Historical Background of the Book Genesis // JNES. 1969. Vol. 28. N 2. P. 73–83; *Dever W. G.* The Middle Bronze I Period in Syria and Palestine // Near Eastern Archaeology in the 20th Cent.: Essays in Honor of N. Glueck / Ed. J. A. Sanders. Garden City, 1970. P. 132–163; *idem.* The Beginning of the Middle Bronze Age in Syria-Palestine // Magnalia Dei: The Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. E. Wright / Ed. F. M. Cross e. a. Garden City, 1976. P. 3–38; *idem.* Palestine in the Second Millennium BCE: The Archaeological Picture // Israelite and Judaeon History / Ed. J. H. Hayes, J. M. Miller. Phil., 1977. P. 70–120; *idem.* New Vistas in the EB IV (MB 1) Horizon in Syria and Palestine // BASOR. 1980. Vol. 237. P. 35–64; *Yevin S.* The Patriarchs in the Land of Canaan // *Ibid.* P. 201–218; *Cazelles H.* The Hebrews // Peoples of OT Times / Ed. D. J. Wiseman. Oxf., 1973. P. 1–28; *Cross F. M.* Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel. Camb. (Mass.), 1973. P. 13–43; *idem.* The Epic Tradition of Early Israel: Epic Narrative and the Reconstruction of Early Israelite Institutions // The Poet and the Historian: Essays in Literary and Historical Biblical Criticism / Ed. R. E. Friedman. Chico

(Calif.), 1983. P. 13–40; *Knierim R.* OT Form Criticism Reconsidered // Interpretation. Richmond, 1973. Vol. 27. P. 435–468; *Lemaire A.* Assriël, Sr'l Israel et l'origine de la confédération israelite // VT. 1973. Vol. 23. N 2. P. 239–243; *Liverani M.* The Amorites // Peoples of the OT Times. Oxf., 1973. P. 100–133; *Rowton M. B.* Autonomy and Nomadism in Western Asia // Orientalia. N. S. 1973. Vol. 42. P. 247–258; *idem.* Urban Autonomy in a Nomadic Environment // JNES. 1973. Vol. 32. N 1/2. P. 201–215; *idem.* Dimorphic Structure and the Problem of the «Apirü-İbrim» // *Ibid.* 1976. Vol. 35. N 1. P. 13–20; *Yamauchi E. M.* The Stones and The Scriptures. L., 1973; *Thompson Th. L.* The Historicity of the Patriarchal Narratives. B., 1974; *Gaster Th. H.* Myth, Legend, and Custom in the OT. N. Y., 1975. Vol. 1; *Schulman A. R.* On the Egyptian Name of Joseph: A New Approach // Studien zur altägyptischen Kultur. Hamburg, 1975. Bd. 2. S. 238–239; *Van Seters J.* Abraham in History and Tradition. New Haven; L., 1975; *Polzin R. M.* Noth's «A History of Pentateuchal Traditions» // BASOR. 1976. Vol. 221. P. 113–120; *Wilson R. R.* Genealogy and History in the Biblical World. New Haven; L., 1977; *Mattheus V. H.* Pastoral Nomadism in the Mari Kingdom (ca. 1830–1760 B. C.). Camb., 1978; *Vaux R., de.* The Early History of Israel. Phil., 1978; *Warner S. M.* Primitive Saga Men // VT. 1979. Vol. 29. N 3. P. 325–335; *Bimson J. J.* Archaeological Data and Dating of the Patriarchs // Essays on the Patriarchal Narratives. Leicester, 1980. P. 59–92; *Millard A. R.* Methods of Studying the Patriarchal Narratives as Ancient Texts // *Ibid.* P. 43–58; *Selman M. J.* Comparative Customs and the Patriarchal Age // *Ibid.* P. 93–138; *Bright J. A.* History of Israel. L., 1980²; *idem.* History of Israel. Phil., 1981²; *LaSor W. S. e. a.* OT Survey. Grand Rapids, 1982; *Oden R. A.* Jacob as Father, Husband, and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives // JBL. 1983. Vol. 102. P. 189–205; *Ahituv Sh.* Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents. Jerusalem, 1984; *Loretz O.* Habiru-Hebräer: Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums 'ibri vom Appellativum habiru. B.; N. Y., 1984; *Anbar M.* The Amorite Tribes in Mari and the Settlement of the Israelites in Canaan. Tel Aviv, 1985; *Kempinsky A.* Some Observations on the Hyksos (XVth) Dynasty and Its Canaanite Origins // Pharaonic Egypt: The Bible and Christianity / Ed. S. Israelit-Groll. Jerusalem, 1985. P. 129–137; *idem.* Jacob in History // BAR. 1988. Vol. 14. N 1. P. 42–47; *Vos H. F.* Genesis and Archaeology. Grand Rapids, 1985; *Ahlström G. W.* Who Were the Israelites? Winona Lake, 1986; *idem.* The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest / Ed. D. Edelman. Sheffield, 1993²; *Hayes J. H., Miller J. M.* A History of Ancient Israel and Judah. Phil., 1986; *Tigay J. H.* You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions. Atlanta, 1986; *Hendel R. S.* The Epic of the Patriarch: The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel. Atlanta, 1987; *idem.* Finding Historical Memories in the Patriarchal Narratives // BAR. 1995. Vol. 21. N 4. P. 52–59, 70–72; *Дьяконов И. М.* Переселение заречных племен (ибрим) // История Древнего Востока. М., 1988. Ч. 2. С. 269–290; *он же.* Праотец Адам // Восток. 1992. № 1. С. 51–58; *McCarter P. K., Jr.* The Patriarchal Age: Abraham, Isaac and Jacob // Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple / Ed. H. Shanks. Wash. etc., 1988. P. 6–13; *idem.* The Origins of Israelite Religion // The Rise of Ancient Israel / Ed. H. Shanks. Wash., 1991. P. 132–136; История Древнего мира /

- Ред.: И. М. Дьяконов. М., 1989. 3 кн.; *Eichler B. L.* Nuzi and the Bible: A Retrospective // DUMU-E₂-DUB-BA-A: Studies in Honor of E. W. Sjoberg / Ed. H. Behrens, c. a. Phil., 1989. P. 107–119; *Buccellati G.* From Khana to Laq; The End of Syro-Mesopotamia // De la Babylonie a la Syrie, en passant par Mari / Ed. O. Tunca. Liège, 1990. P. 229–253; *Hamilton V. P.* The Book of Genesis: Chap. 1–17. Grand Rapids, 1990; *Mazar A.* Archaeology of the Land of the Bible, 10,000–586 B. C. E. N. Y., 1990 (сокр. рус. пер.: *Мазар А.* Археология библейской земли. Иерусалим, 1996. Кн. 1–2); *Steinberg N.* Alliance or Descent?: The Function of Marriage in Genesis // JSOT. 1991. Vol. 16(51). P. 45–55; *Redford D. B.* Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times. Princeton, 1992; *Hess R. S.* Studies in the Personal Names of Genesis 1–11. Kevelaer; Neukirchen-Vluyn, 1993; *Toorn K., van der.* Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life. Leiden, 1996; *Knudsen E. E.* Amorite Names and OT Onomastics // Scandinavian Journal of the OT. 1999. Vol. 13. N 2. P. 202–224; *Пемурский А. А.* У истоков древнееврейской этногенеза: Ветхозаветное предание о патриархах и этнолит. история Ближ. Востока. М., 2001; *Тантлевский И. П.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2005; *Снигирев Р., прот.* Библейская археология. М., 2007. **Исход. Завоевание Ханаана.** *Unger M. F.* Archaeology and the OT. Grand Rapids, 1954; *Redford D. B.* Exodus I 11 // VT. 1963. Vol. 13. N 4. P. 401–418; *Glueck N.* The Other Side of Jordan. Camb. 1970; *Waltke B. K.* Palestinian Artifactual Evidence Supporting the Early Date of the Exodus // Bibliotheca Sacra. Andover (Mass.), 1972. Vol. 129. P. 33–47; *idem.* The Date of the Conquest // Westminster Theological J. Phil., 1990. Vol. 52. N 2. P. 181–200; *Eissfeldt O.* Palestine in the Time of the Nineteenth Dynasty: The Exodus and Wanderings. Archaeological Evidence // The Cambridge Ancient History / Ed. I. E. S. Edwards. Camb., 1975³. Vol. 2. Pt. 2. P. 307–337; *Malamat A.* Israelite Conduct of War in the Conquest of Canaan // Symposia Celebrating the 75th Anniversary of the Founding of the ASOR, 1900–1975 / Ed. F. M. Cross. Camb., 1979. P. 35–55; *idem.* The Exodus: Egyptian Analogies // Eretz-Israel: Archaeol., Hist. and Geographical Studies. Jerusalem, 1996. Vol. 25. P. 231–235; *idem.* Let My People Go and Go and Go and Go: Egyptian Records Support a Centuries-Long Exodus // BAR. 1998. Vol. 24. N 1. P. 62–66, 85; *Weippert M.* The Israelite «Conquest» and the Evidence from Transjordan // Symposia Celebrating the 75th Anniversary of the Founding of the ASOR, 1900–1975. Camb., 1979. P. 15–34; *Bimson J. J.* Redating the Exodus and Conquest. Sheffield, 1981²; *idem.* A Reply to B. Halpern's «Radical Exodus Redating Fatally Flawed» in BAR. Nov./Dec. 1987 // BAR. 1988. Vol. 14. N 4. P. 52–55; *idem.* Merneptah's Israel and Recent Theories of Israelite Origins // JSOT. 1991. Vol. 49. P. 3–29; *Fritz V.* The Israelite «Conquest» in the Light of Recent Excavations at Khirbet el-Meshash // BASOR. 1981. Vol. 241. P. 61–73; *idem.* The Conquest in the Light of Archaeology // Proc. of the VIII World Congr. of Jewish Studies. Jerusalem, 1982. Vol. 1. P. 15–22; *Shanks H.* The Exodus and the Crossing of the Red Sea: According to Hans Goedicke // BAR. 1981. Vol. 7. N 5. P. 42–50; *Miller J. M.* Recent Archaeological Developments Relevant to Ancient Moab // Studies in the History and Archaeology of Jordan / Ed. A. Hadidi. Amman, 1982. Vol. 1. P. 169–173; *Yadin Y.* Is the Biblical Account on the Israelite Conquest of Canaan Historically Reliable? // BAR. 1982. Vol. 8. N 2. P. 16–23; *Isserlin B. S. J.* The Israelite Conquest of Canaan: A Comparative Review of the Arguments Applicable // PEQ. 1983. Vol. 115. P. 85–94; *Wood B. G.* Palestinian Pottery of the Late Bronze Age: Diss. Toronto, 1985; *idem.* Did the Israelites Conquer Jericho?: A New Look at the Archaeol. Evidence // BAR. 1990. Vol. 16. N 2. P. 44–58; *idem.* The Rise and Fall of the 13th Cent. Exodus-Conquest Theory // JETS. 2005. Vol. 48. N 3. P. 475–489; *idem.* The Biblical Date for the Exodus is 1446 BC.: A Response to J. Hoffmeier // Ibid. 2007. Vol. 50. N 2. P. 249–258; *Ray P. J.* The Duration of the Israelite Sojourn in Egypt // Andrews University Seminary Studies. Berrien Springs (Mich.), 1986. Vol. 24. N 3. P. 231–248; *Bimson J. J., Livingston D.* Redating the Exodus // BAR. 1987. Vol. 13. N 5. P. 40–53; *Halpern B.* Radical Exodus Redating Fatally Flawed // Ibid. 1987. N 6. P. 56–61; *idem.* The Exodus from Egypt: Myth or Reality? // The Rise of Ancient Israel: Symp. at the Smithsonian Institution. Oct. 26, 1991. Wash., 1992. P. 86–117; *idem.* Eyewitness Testimony: Parts of Exodus Written within Living Memory of the Event // BAR. 2003. Vol. 29. N 5. P. 50–57; *Bietak M.* Contra Bimson, Bietak Says Late Bronze Age Cannot Begin as Late as 1400 B. C. // Ibid. 1988. Vol. 14. N 4. P. 54–55; *idem.* Israelites Found in Egypt: Four-Room House Identified in Medinet Habu // Ibid. 2003. Vol. 29. N 5. P. 40–49, 82–83; *idem.* The Volcano Explains Everything — or Does It? // Ibid. 2006. Vol. 32. N 6. P. 60–65; *Stiebing W. H.* Out of the Desert?: Archaeology and the Exodus/Conquest Narratives. Buffalo (N. Y.), 1989; *Bienkowski P.* Jericho Was Destroyed in the Middle Bronze Age // BAR. 1990. Vol. 16. N 5. P. 45–46, 69; *Merrill E. H.* An Historical Survey of the OT. Grand Rapids, 1991²; *Шуфман И. Ш.* Учение: Пятикнижие Моисеево. М., 1993; *Naaman N.* The «Conquest of Canaan» in the Book of Joshua and in History // From Nomadism to Monarchy: Archaeol. and Hist. Aspects of Early Israel / Ed. I. Finkelstein. Jerusalem; Wash., 1994. P. 218–281; *Dyer Ch. H.* The Date of Exodus Reexamined // Vital OT Issues: Examining Textual and Topical Questions / Ed. R. B. Zuck. Grand Rapids, 1996. P. 53–69; *Mendenhall G. E.* The Hebrew Conquest of Palestine // Community, Identity, and Ideology: Social Science Approaches to the Hebrew Bible / Ed. Ch. Carter. Winola Lake, 1996. P. 152–169; *Dever W. G.* Is There Any Archaeological Evidence for the Exodus? // Exodus: The Egyptian Evidence / Ed. E. S. Frerichs. Winola Lake, 1997. P. 67–86; *Hoffmeier J. K.* Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition. N. Y., 1997; *idem.* Out of Egypt // BAR. 2007. Vol. 33. N 1. P. 30–41, 77; *idem.* What is the Biblical Date for the Exodus? A Response to B. Wood // JETS. 2007. Vol. 50. N 2. P. 225–248; *Weinstein J.* Exodus and Archaeological Reality // Exodus: The Egyptian Evidence / Ed. E. S. Frerichs. Winola Lake, 1997. P. 87–103; *Drinkard J. F.* The History and Archaeology of the Book of Joshua and the Conquest/Settlement Period // Review and Expositor. Louisville, 1998. Vol. 95. N 2. P. 171–188; *Millard A.* How Reliable is Exodus? // BAR. 2000. Vol. 26. N 4. P. 50–57; *Noll K. L.* An Alternative Hypothesis for a Historical Exodus Event // Scandinavian Journal of the OT. Aarhus, 2000. Vol. 14. N 2. P. 260–274; *Hendel R.* The Exodus in Biblical Memory // JBL. 2001. Vol. 120. N 4. P. 601–622; *Шуфман И. Ш.* От текста к традиции: История иудаизма в эпоху Второго храма и период Мишны и Талмуда. М.; Иерусалим, 2002; *Rasmussen C. G.* Conquest, Infiltration, Revolt, or Resettlement? // Giving the Sense: Understanding and Using OT Hist. Texts / Ed. D. M. Howard, M. A. Gristiani. Grand Rapids, 2003. P. 138–160; *Тантлевский И. П.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2005; *Rainey A. F., Notley R. S.* The Sacred Bridge. Jerusalem, 2006; *Hawkins R. K.* Propositions for Evangelical Acceptance of a Late-Date Exodus-Conquest: Biblical Data and the Royal Scarabs from Mt. Ebal // JETS. 2007. Vol. 50. N 1. P. 31–46; *idem.* The Date of the Exodus-Conquest is Still an Open Question: A Response to R. Young and B. Wood // Ibid. 2008. Vol. 51. N 2. P. 245–266; *Young R. C.* A Critical Analysis of the Evidence from Ralph Hawkins for a Late-Date Exodus-Conquest // Ibid. P. 225–243; *Юревич Д., свящ.* Проблема хронологии исхода в свете археологических данных // ХЧ. 2009. Т. 31. № 7/8. С. 91–115. **Эпоха судей. Единое Израильское царство. Эпоха двух царств.** *Albright W. F.* New Light from Egypt on the Chronology and History of Israel and Judah // BASOR. 1953. Vol. 130. P. 8–11; *Page S.* Joash and Samaria in a New Stela Excavated at Tell al-Rima // VT. 1969. Vol. 19. N 4. P. 480–482; *Mettinger T. N. D.* Solomonic State Officials. Lund, 1971; *Vaux R., de.* Histoire ancienne d'Israël: La Période des Judges. P., 1973; *Gottwald N. K.* The Tribes of Yahweh: A Sociology of Liberated Israel 1250–1050 B. C. E. Maryknoll (N. Y.), 1979; *Malamat A., Eph'al I., eds.* The World History of the Jewish People. [Tel-Aviv]; New Brunswick, 1979. Vol. 4: The Age of the Monarchies; *Barnett R. D.* Ancient Ivories in the Middle East. Jerusalem, 1982; *Eph'al I., ed.* The History of Eretz Israel. Jerusalem, 1982. [Vol. 1]; *Introd. The Early Period (иврит); Michaud R.* De l'Entrée en Canaan à l'exil en Babylone. P., 1982; *Castel F.* L'Histoire d'Israël et de Juda. P., 1983; *Finkelstein I., Lederman Z.* Shiloh, 1983 // IEJ. 1983. Vol. 33. P. 267–268; *Thiele E. R.* The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings. Grand Rapids, 1983; *Clauss M.* Geschichte Israels: Von der Frühzeit bis zur Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.). Münch., 1986; *Hayes J. H., Miller J. M.* A History of Ancient Israel and Judah. Phil., 1986. Louisville, 2006²; *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of F. M. Cross / Ed. P. D. Miller, Jr. e. a. Phil., 1987; Laperrousaz E.-M.* King Solomon's Wall Still Supports the Temple Mount // BAR. 1987. Vol. 13. N 3. P. 34–44; *Lemaire A.* The United Monarchy: Saul, David, Solomon // Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple / Ed. H. Shanks. Wash. etc., 1988. P. 85–108; *Albertz R.* Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Gött., 1992. Bd. 1: Von den Anfängen bis z. Ende d. Königszeit; *idem.* Die Exilszeit: 6. Jh. v. Chr. Stuttg., 2001; *Fritz V.* Die Entstehung Israels im 12. u. 11. Jh. v. Chr. Stuttg., 1996; *Lemche N. P.* Die Vorgeschichte Israels: Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jh. v. Chr. Stuttg., 1996; *Dietrich W.* Die frühe Königszeit in Israel: 10. Jh. v. Chr. Stuttg., 1997; *Schoors A.* Die Königreiche Israel u. Juda im 8. u. 7. Jh. v. Chr.: Die assyrische Krise. Stuttg., 1998; *Тантлевский И. П.* Введение в Пятикнижие. М., 2000; *он же.* Историография истории древнего Израиля и Иудеи // Историография истории Др. Востока. М., 2008. Т. 1. С. 663–719; *Avishur Y., Heltzer M.* Studies on the Royal Administration: In Ancient Israel in the Light of Epigraphic Sources. Tel-Aviv; Jaffa, 2000; *Finkelstein I., Silberman N. A.* The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts. N. Y., 2001; *Stern E.* Archaeology of the Land of the Bible. N. Y., 2001. Vol. 2: The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods, 732–332 B. C. E.; *Matthews V. H., Benjamin D. C.* Social World of Ancient Israel (1250–587 B. C. E.). [Peabody (Mass.)], 2005; *Naaman N.* Collected Essays. Winona Lake, 2005–2006.

3 vol. *Вавилонский плен. Персидский период.* *Hoanacker A., von.* Une communauté judéo-araméenne à Éléphantine en Égypte: Aux VI^e et V^e siècles avec J. C. L., 1915; *Förster E.* Die Provinzteilung des assyrischen Reiches. Lpz., 1920; *Cowley A. E.* Aramaic Papyri of the 5th Cent. B. C. Oxf., 1923; *Cameron G. G.* History of Early Iran. Chicago, 1936; *Herzfeld E. E.* Iran in the Ancient East. L., 1941; *idem.* The Persian Empire. Wiesbaden, 1968; *Junge P. J.* Darius I, König der Perser. Lpz., 1944; *Baron S. W.* A Social and Religious History of the Jews. N. Y., 1952². Vol. 1; *Ghirshman R.* Iran. Harmondsworth, 1954; *Дьяконов И. М.* История Мидии. М.; Л., 1956; *Janssen E.* Juda in der Exilzeit. Gött., 1956; *Snaith N. H.* The Jews from Cyrus to Herod. N. Y., 1956; *Whitley Ch. F.* The Exilic Age. L., 1957; *Frye R. N.* The Heritage of Persia. L., 1962; *Galling K.* Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter. Tüb., 1964; *Culican W.* The Medes and Persians. L., 1965; *Azi-Yonah M.* The Holy Land: From the Persian to the Arab Conquest. Grand Rapids, [1966]; *Cross F. M.* Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times // *HarvTR.* 1966. Vol. 59. N 3. P. 201–211; *idem.* A Reconstruction of the Judean Restoration // *JBL.* 1975. Vol. 94. N 1. P. 4–18; *Ackroyd P. R.* Exile and Restoration. L., 1968; *idem.* Israel under Babylon and Persia. Oxf., 1970; *Grelot P.* Documents araméens d'Égypte. P., 1972; *Aryanpur Kashani A.* Iranian Influence in Judaism and Christianity. Tehran, 1973; *Herrmann S.* Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Münch., 1973; *Kreissig H.* Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit. B., 1973; *Porten B., Greenfield J. C.* Jews of Elephantine and Arameans of Syene. Jerusalem, 1974; *Lindsay J.* The Babylonian Kings and Edom. 605–550 B. C. // *PEQ.* 1976. Vol. 108. N 1. P. 23–39; *Hayes H. J., Miller J. M., eds.* Israelite and Judaean History. Phil.; L., 1977; *Zadok R.* The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods: According to the Babylonian Sources. Haifa, 1979; *Bright J. A.* History of Israel. L., 1980²; *McEvenue S. E.* The Political Structure in Judah from Cyrus to Nehemiah // *CBQ.* 1981. Vol. 43. P. 343–364; *Дандамаев М. А.* Политическая история Ахеменидской державы. М., 1985; *Gottwald N. K.* The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction. Phil., 1985; *Purvis J. D.* Exile and Return: From the Babylonian Destruction to the Reconstruction of the Jewish State // *Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple.* Englewood Cliffs (N. J.); Wash., 1988. P. 151–175; *Mitchell T. C.* The Babylonian Exile and the Restoration of the Jews in Palestine (586 – c. 500 B. C.) // *The Cambridge Ancient History.* 1991³. Vol. 3. Pt. 2: The Assyrian and Babylonian Empires and Other States of the Near East. P. 410–460; *Althann R.* Gedaliah // *ABD.* 1992. Vol. 2. P. 923–924; *Ahlström G. W.* The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest / Ed. D. Edelman. Sheffield, 1993²; *Donner H.* Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen: Grundrisse zum Alten Testament. Gött., 1995², 2007⁴. 2 Bde; *Yamauchi E. M.* Persia and the Bible. Grand Rapids, 1996; Хрестоматия по истории Древнего Востока / Сост. и коммент.: А. А. Вигасин. М., 1997; *Laewson Younger K.* The Deportations of the Israelites // *JBL.* 1998. Vol. 117. N 2. P. 201–227; *Joannès F., Lemaire A.* Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique: Collection Sh. Moussaïeff // *Transeuphratène.* P., 1999. Vol. 17. P. 17–34; *Vanderhoof D. S.* The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets. Atlanta, 1999; *idem.* Babylonian Strategies of Imperial Control in the West:

Royal Practice and Rhetoric // *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period.* Winola Lake, 2003. P. 235–262; *Stern E.* Archaeology of the Land of the Bible. N. Y., 2001. Vol. 2: The Assyrian, Babylonian and Persian Periods, 732–332; *Albertz R.* Israel in Exile: The History and Literature of the 6th Cent. B. C. E. / Transl. D. Green. Atlanta, 2003; *Amit Y.* Epoch and Genre: the Sixth Century and the Growth of Hidden Polemics // *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period.* 2003. P. 135–151; *Barstad H. M.* After the «myth of the empty land»: Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah // *Ibid.* P. 3–20; *Betlyon J. W.* Neo-Babylonian Military Operations Other than War in Judah and Jerusalem // *Ibid.* P. 263–283; *Blenkinsopp J.* Bethel in the Neo-Babylonian Period // *Ibid.* P. 93–107; *Carter Ch. E.* Ideology and Archaeology in the Neo-Babylonian Period: Excavating Text and Tell // *Ibid.* P. 301–322; *Edelman D. V.* Gibeon and the Gibeonites Revisited // *Ibid.* P. 153–167; *Fried L. S.* The Land Lay Desolate: Conquest and Restoration in the Ancient Near East // *Ibid.* P. 21–54; *Hoffman Y.* The Fastes in the Book of Zechariah and the Fashioning of National Remembrance // *Ibid.* P. 169–218; *Japhet S.* Periodization Between History and Ideology: The Neo-Babylonian Period in Biblical Historiography // *Ibid.* P. 75–89; *Knoppers G. N.* The Relationship of the Priestly Genealogies to the History of the High Priesthood in Jerusalem // *Ibid.* P. 109–133; *Lemaire A.* Nabonidus in Arabia and Judah in the Neo-Babylonian Period // *Ibid.* P. 285–298; *Lipschits O.* Demographic Changes in Judah Between the Seventh and the Fifth Centuries B. C. E. // *Ibid.* P. 323–376; *Oded B.* Where is the «Myth of the Empty Land» to be Found?: History Versus Myth // *Ibid.* P. 55–74; *Porten B.* Settlement of the Jews at Elephantine and the Arameans at Syene // *Ibid.* P. 451–470; *Sack R. H.* Nebuchadnezzar II and the OT: History Versus Ideology // *Ibid.* P. 221–233; *Zertal A.* The Province of Samaria (Assyrian «Samerina») in the Late Iron Age (Iron Age III) // *Ibid.* P. 377–412; *Zorn J. R.* Tell en-Nasbeh and the Problem of the Material Culture of the Sixth Century // *Ibid.* P. 413–447; *The Context of Scripture* / Ed. W. W. Hallo. Leiden, 2003². Vol. 1: Canonical Compositions from the Biblical World; *Eng M.* What's in a Name?: Cyrus and the Dating of Deutero-Isaiah // *Inspired Speech: Prophecy in the Ancient Near East: Essays in Honour of H. B. Huffmon* / Ed. J. Kaltner, L. Stulman. L., 2004. P. 216–224; *Liverani M.* Israel's History and the History of Israel / Transl. C. Peri, P. R. Davies. L., 2005; *Rainey A. F., Notley R. S.* The Sacred Bridge: Carta's Atlas of the Biblical World. Jerusalem, 2006; *Weinberg J.* The Babylonian Conquest of Judah: Some Additional Remarks to a Scientific Consensus // *ZAW.* 2006. Bd. 118. N 4. S. 597–610; *Davies W. D., Finkelstein L.* The Cambridge History of Judaism. Camb., 2007⁸. Vol. 1: Introduction; The Persian Period; *Römer Th.* The Invention of the «Exilic Period» // *Idem.* The So-Called Deuteronomistic History. L., 2007. P. 109–111. **Греко-римский период.** *Rostovtzeff M. I.* Social and Economic History of the Hellenistic World. Oxf., 1941. 3 vol.; *Tchericover A.* Hellenistic Civilization and the Jews. Phil., 1959. P. 276–278; *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.– A. D. 135). Edinb., 1973. Vol. 1; 1979. Vol. 2: Ancient Synagogues Revealed / Ed. L. I. Levine. Jerusalem, 1981; *Аверинцев С. С.* Истоки и развитие раннехрист. лит.-ры // *ИВЛ.* 1983. Т. 1. С. 501–515; *Finkelstein L.* The Pharisaic Leadership after the Great Synagogue (170 B. C. E.– 135 C. E.) // *The Cambridge History of Judaism.* Camb.; N. Y., 1989. Vol. 2. P. 245–277;

Hengel M. The Political and Social History of Palestine from Alexander to Antiochus III (333–187 B. C. E.) // *Ibid.* 1989. Vol. 2. P. 35–78; *idem.* Judaism and Hellenism. L., 1996². 2 vol. in 1; *Hegermann H.* The Diaspora in the Hellenistic Age // *The Cambridge History of Judaism.* 1989. Vol. 2. P. 115–166; *Mendels D.* The Rise and Fall of Jewish Nationalism. N. Y.; L., 1992; *Schiffman L. H.* Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity. Phil.; Jerusalem, 1994; *ои же (Шиффман Л.).* От текста к традиции. М.; Иерусалим, 2000; *Collins J. J.* The Scepter and the Star. N. Y., 1995; *idem.* The Apocalyptic Imagination: An Intro. to Jewish Apocalyptic Literature. Camb.; Grand Rapids, 1998²; *Baumgarten A.* The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era. Leiden etc., 1997; *Gerhardsson B.* Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. Grand Rapids, 1998; *Kokkinos N.* The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse. Scheffeld, 1998; *Gabba E.* The Social, Economic and Political History of Palestine 63 B. C. E.– C. E. 70 // *The Cambridge History of Judaism.* 1999. Vol. 3. P. 94–167; *Richardson P.* Herod: King of the Jews and Friend of Romans. Edinb., 1999; *Stemberger G.* The Sadducees – Their History and Doctrines // *The Cambridge History of Judaism.* 1999. Vol. 3. P. 428–443; *Букерман Э. Дж.* Евреи в эпоху эллинизма. М.; Иерусалим, 2000; *Косолюбова Е. В., сост.* Александр Великий в легендах и исследованиях Востока и Запада. М., 2000; *Smallwood E. M.* The Jews under Roman Rule. Leiden, 2001; *Грант М.* Ирод Великий: Двуликый правитель Иудеи. М., 2002; *Хейер Х. В.* Ирода династия // *Иисус и Евангелия: Словарь / Ред.: Дж. Грин, С. Макпейл, Г. Маршалл. М., 2003. С. 274–282; Eshel H.* The Bar Kochba Revolt, 132–135 // *The Cambridge History of Judaism.* 2006. Vol. 4. P. 105–127; *Schwartz S.* Political, Social and Economic Life in the Land of Israel, 66 – C. 235 // *Ibid.* P. 23–52; *Беляев Л. А., Мерперт И. Я.* От библейских древностей к христианским. М., 2007; *Kasher A.* King Herod: Persecuted Persecutor. B.; N. Y., [2007].

ИЗРЕЕЛЬСКАЯ ДОЛИНА [долина Изреэль; евр. עמק יזרעאל, *‘ēmeq yizrā‘el* (’)], отделяет горы Н. Галилеи от Сев. Самарии, образуя сквозной проход от р. Иордан к долине Зевулун (Завулона); на западе граничит с горой Кармель, на востоке — с долиной р. *Иордан*. Название получила по г. Изреель в центре долины, одной из столиц династии израильского царя *Амврия* (3 Цар 21. 1). Выражение «Изреельская долина» иногда использовалось для указания на центральную часть долины, вокруг Изрееля, в то время как юго-зап. часть была известна как равнина Мегиддо (2 Пар 35. 22) по имени расположенного здесь г. Мегиддо. В 1 Макк 12. 49 долина названа также великой. Греч. названия — долина Ездрилон, долина Зирин (араб. Сахель-Зирин) и «низина сыновей Амра» (араб. Мардж-Ибн-Амер).

ИЗРЕЧЕНИЯ СВЯТЫХ ОЦЕВ — см. *Apophthegmata Patrum.*

ИЗЪЯТИЕ ЦЕРКОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ (1922), антицерковная кампания советских властей, организованная под предлогом сбора средств для оказания помощи голодающим; один из этапов гонений на РПЦ в советский период. Имело целями дискредитацию и разрушение РПЦ как организационной структуры, проведение массовых репрессий против духовенства и приходского актива, а также получение валютных средств на нужды властей.

Масштабные конфискации имущества РПЦ проводились с начала установления советской власти. Так, в янв. 1918 г. были изъяты находившиеся в распоряжении Синода ценные бумаги и активы на сумму 46 млн р. Массовыми были реквизиции во время гражданской войны, особенно во время кампании по *вскрытию мощей*. В окт. 1918 г. только в Александро-Свирском мон-ре органами ВЧК было изъято ок. 40 пудов серебра в «церковных изделиях». В 1919 г. в Новгородской епархии было взято ценностей из монастырей и церквей на сумму свыше 1 млн р. золотом. Общее количество разграбленного и пропавшего в годы революции и гражданской войны церковного имущества оценивается исследователями (Н. А. Кривова и др.) приблизительно в 7 млрд р. Разграбление церковного имущества нередко сопровождалось расправами над препятствовавшими этому духовенством и мирянами.

Поводом к антицерковной кампании 1922 г. стал массовый голод в ряде регионов (прежде всего в Ср. и Н. Поволжье, а также в Предуралье, на Кавказе, в Крыму, на юге Украины и др.). Причинами бедствия были жестокая засуха и проводимая властями во время гражданской войны продразверстка (насильственное изъятие «излишков» сельхозпродуктов), исчерпавшая хлебные запасы крестьянства. К маю 1921 г. в 34 губерниях от голода страдало более 20 млн чел. (ок. 1 млн скончались). Перед лицом народного бедствия власти вынуждены были разрешить организацию общественной помощи голодающим. С 1918 г., согласно декрету «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», действовал запрет для религ. орг-ций любой благотворительной деятельности. Однако по инициативе общественных деятелей (в частности, Максима *Горького*) власти дали согласие на участие

в кампании солидарности с жертвами голода Патриарха Московского и всея России св. *Тихона*, хотя в созданный 21 июля с участием общественности Всероссийский комитет помощи голодающим (Помгол) представители религ. орг-ций включены не были.

23 июля 1921 г. в газ. «Нью-Йорк таймс» с санкции советских властей было опубликовано обращение Патриарха Тихона к епископу Нью-Йоркскому с призывом к амер. народу оказать помощь голодающему населению России. С такими же посланиями свт. Тихон обратился к правосл. вост. Патриархам, главам Римско-католической и англикан. Церквей. В советских газетах полный текст патриарших воззваний не публиковался. В нач. авг. Патриарх направил письмо в Президиум Помгола, в к-ром сообщалось, что Церковь готова приложить все силы к облегчению страданий жертв голода. К письму прилагался текст послания Патриарха к пастве с призывом принять деятельное участие в помощи голодающим. Послание было отпечатано Помголом в количестве 100 тыс. экз. для распространения среди верующих. 5 авг. в *Христа Спасителя храме* в Москве Патриархом было проведено всенародное моление об избавлении от голода. По всей стране в храмах начались сборы денежных средств, продуктов и вещей для голодающих.

Свт. Тихон в письме в Президиум Помгола и в аналогичном обращении (от 17 авг.) к председателю ВЦИК М. И. Калинину, возглавлявшему Центральную комиссию помощи голодающим (ЦК Помгола) при ВЦИК, сообщил о создании Всероссийского Церковного комитета помощи голодающим. Патриарх указал, что оказание помощи жертвам голода со стороны Церкви может быть успешным, если Церковный комитет получит право организовывать на местах общественные столовые, склады продовольствия, медицинские и раздаточные пункты для голодающих без различия вероисповедания, национального, классового и сословного признаков; издавать воззвания, проповедовать, проводить религиозно-нравственные чтения, духовные концерты и т. п. для сбора денежных и материальных пожертвований; иметь возможность получать помощь из-за границы и приобретать на собранные средства продо-

вольствие. Члены Церковного комитета должны были пользоваться правом собраний, их деятельность контролировалась не правительственной Рабоче-крестьянской инспекцией (РКИ), а представителями общественности, входившими в Помгол.

27 авг. 1921 г. Помгол был распущен, его руководители из числа представителей общественности подверглись репрессиям. Была приостановлена и деятельность Церковного комитета помощи голодающим, все собранные им денежные суммы были переданы в ЦК Помгола при ВЦИК. 31 авг. Патриарх Тихон повторно обратился к Калинину с просьбой утвердить положение о Церковном комитете, но не получал ответа в течение 3 месяцев. В партийно-гос. руководстве при общей его враждебности Церкви не было единства взглядов по вопросам допустимости взаимодействия гос. и церковных органов хотя бы в деле преодоления последствий жесточайшего бедствия. Если В. И. Ленин, Л. Д. Троцкий и И. В. Сталин выступали категорически против разрешения церковной помощи голодающим, то Калинин и некие др. члены высшего советского руководства считали это допустимым. При ухудшении к кон. 1921 г. ситуации в стране (ирогнозировалось возрастание числа голодающих до 50 млн чел.) временно взяла верх позиция сторонников сотрудничества с Церковью.

8 дек. 1921 г. ВЦИК принял постановление, дававшее Церковному комитету офиц. разрешение на сбор средств для голодающих, но только 1 февр. 1922 г. было утверждено положение «О возможном участии духовенства и церковных общин в деле оказания помощи голодающим», а еще через неск. дней были приняты инструкции, устанавливавшие порядок сбора пожертвований, их распределение и формы отчетности. Согласно установленному порядку, все собранные в епархиях средства и пожертвования должны были передаваться в ЦК Помгола. При этом представители Церкви могли участвовать в разработке планов ЦК Помгола по оказанию помощи голодающим. Контроль за благотворительной деятельностью Церкви осуществлялся ЦК Помгола и РКИ.

Несмотря на серьезные ограничения со стороны государства церковной благотворительной инициативы, к февр. 1922 г. Церковь собрала

для голодающих ок. 9 млн р., не считая ювелирных изделий, золотых монет и продовольственной помощи. При этом на местах формально разрешенная благотворительная деятельность Церкви по борьбе с голодом нередко подвергалась ограничениям и те, кто сотрудничали с Церковью, преследовались. Так, Самарский губисполком признал «контрреволюционным» епархиальный Комитет помощи голодающим, все его члены были арестованы и осуждены, что вызвало протест Калинина. Также подвергались репрессиям епархиальные Комитеты помощи голодающим в Твери, Костроме, Вятке и др. городах.

С дек. 1921 г. ЦК Помгола вела переговоры с Патриархом о возможности пожертвования церковных ценностей на нужды голодающих. Патриарх согласился на это, уточнив, что существуют предметы, которые Церковь не может жертвовать по канонам; речь должна идти только о добровольных пожертвованиях со стороны общины верующих. ЦК Помгола одобрила такие договоренности. 6 февр. 1922 г. Патриарх составил новое обращение к верующим, в котором, призывая к благотворительным пожертвованиям, разрешил духовенству и приходским советам жертвовать на нужды голодающих драгоценные церковные украшения, утварь и имущество, не имеющие богослужебного употребления. 14 февр. «Воззвание» Патриарха с санкции Политбюро ЦК РКП(б) было опубликовано в виде листовки. Сбор такого рода пожертвований производился в соответствии со специальной инструкцией ЦК Помгола.

Санкционировав переговоры с Церковью о сотрудничестве в борьбе с голодом, власти одновременно разрабатывали планы насильственного И. ц. ц. Одним из главных инициаторов подобных действий был Троцкий, к-рый с янв. 1922 г. являлся «особоуполномоченным Советом народных комиссаров по учету и сосредоточению ценностей». Первоначально Троцкий и созданная при нем комиссия изымали ценности из закрытых мон-рей и храмов, но вскоре встал вопрос об изъятии имущества из действующих церквей. Началась подготовка к сбору, хранению, транспортировке и реализации за границей изымаемых церковных ценностей.

Важной частью подготовки к кампании по И. ц. ц. была разработка

Приложение к протоколу П.Бюро № 94 п. 26.

ВОЗЗВАНИЕ.

Давнишнее думу уметь мы переживали при чужих злодеяниях и «пожогам голодающих». Голодные не едят уже более суток, и в даню уже нет. Падала для голодного вылезания стала дамокловым, но эту записка несли уже было достать. По дорогам и в церквах, в самоту падают десятки умирающих голодных. Матери бросают своих детей на морю. Сыны и жены искусы со всех сторон. Долгают до изнеможения. Убыль населения от 12 до 25%. На тридцатидесяти миллионов голодающих вытеснены только для миллиона полученной продовольственной помощи. (Известия ЦИК Советов РСФСР 3 и 22 сего года).

Необходимо всем, кто только может прийти на помощь страдающему от голода изволашью.

Получив только на днях утверждение Центральной Комиссии помощи голодающим при ЦИК Положение о максимальном участии духовенства и церковных общин в деле оказания помощи голодающим, мы отягощенно обращаемся ко всем, кому близки и дороги заветы Христа, с горьким молбам об обеспечении умирающего населения голодающих. Вы, православные христиане, откликнитесь своими пожертвованиями на голодающих на первый наш призыв.

Безутешно голода разрослось до крайних степеней. Протяните до руки свои на помощь голодающим братьям и сестрам и не жалейте для них ничего: дайте с ними и кусок хлеба и одежку по заветам Христа. Учительны тяготы жизни для каждой отдельной христианской семьи, вследствие истощения средств кж, мы доуспеваем возмещать духовности и приобщения советам, с согласия общины верующих, на поощрения вторых находятся временно ипотечные, возмещать находящиеся на многих храмах драгоценные вещи, не имеющие богослужебного употребления (подвески, в виде икон, иконостасов, багетов, иконостасов и другие предметы, жертвуемые для украшения святых икон, золотой и серебряной лозы), на помощь голодающим.

Примыма на всех благословенные Божие, мило православный русский народ, чадо церкви Христовой, откликнитесь на этот наш призыв.

У кого есть: дайте одежды, тот дай иномущему, а у кого есть: дайте, давай поше (Лук. 3:11).
 Будьте милосердны, как Отец наш небесный милосерден! Патриарх Тихон.

Внесением Помгола ЦИК-а в заседании 11-го февраля 1922 г. постановлено: разрешить, считаясь с канонами, отсылать заветам. Об этом сообщается Управлению для сведения. Заместитель зав. Отдел. Цикл. Пом. Гос. ЦИК-а Моргунов. 1401-22 г.

Воззвание Святейшего Патриарха Тихона. 6 февр. 1922 г.

законодательных норм для их централизованного сбора и учета. 27 дек. 1921 г. ВЦИК издал постановление «О ценностях, находящихся в церквях и монастырях», 2 янв. 1922 г. вышло постановление «О ликвидации церковного имущества», согласно к-рому «имущество материальной ценности» нельзя было оставлять, как раньше, в распоряжении местных властей, а следовало передавать в Гохран. Непосредственная подготовка постановления об И. ц. ц. велась т. н. центральной тройкой, состоявшей из представителей ВЦИК П. П. Лебедева, Агитационно-пропагандистского отдела ЦК РКП(б) Л. С. Сосновского и начальника 8-го отдела («по отделению церкви от государства») Наркомата юстиции П. А. Красикова.

16 февр. 1922 г. ВЦИК принял постановление (декрет) «Об изъятии церковных ценностей для реализации на помощь голодающим». Декретом предписывалось местным советам «ввиду неотложной необходимости спешно мобилизовать все средства страны, могущие послужить средством спасения погибающего от голода населения Поволжья» немедленно изъять из имущества, переданного в пользование группам верующих всех религий, ценные предметы из золота, серебра и драгоценных камней. Разработанный ВЦИК документ содержал положения, к-рые формально должны были защищать

права верующих. Оговаривалось, что декрет касается только тех предметов, «изъятие которых не может существенно затронуть интересы самого культа», обязательным было и привлечение к проведению мероприятий представителей групп верующих. На практике власти постоянно грубо нарушали положения собственного постановления.

Декрет, опубликованный в печати 23 февр., вызвал недоумение в Русской Православной Церкви. 28 февр. Патриарх Тихон обратился к духовенству и верующим с посланием по поводу И. ц. ц. Патриарх изложил историю взаимоотношений Церкви с властями по вопросу оказания помощи жертвам голода и напомнил, что разрешил жертвовать на нужды голодающих драгоценные церковные украшения и предметы, не имеющие богослужебного употребления. Об этом было сообщено в особом воззвании, разрешенном советским правительством к публикации и распространению среди населения. Однако вслед за этим в правительственных газетах появились резкие выступления против руководителей Церкви и было опубликовано постановление об изъятии из храмов всех драгоценных церковных вещей, в т. ч. священных сосудов и проч. богослужебных предметов.

«Мы допустили, в связи с чрезвычайно тяжелыми обстоятельствами, возможность пожертвования церковных предметов, не освященных и не имеющих богослужебного употребления, — говорилось в послании Патриарха Тихона. — Но мы не можем одобрить изъятие из храмов, хотя бы и через добровольное пожертвование, священных предметов, употребление коих не для богослужебных целей воспрещается канонами Вселенской Церкви и карается Ею, как святотатство». Послание Патриарха было разослано епархиальным архиереям для доведения до сведения каждого прихода. Это решение Предстоятеля Церкви власти страны назвали незаконной акцией, направленной на противодействие исполнению постановления ВЦИК, в дальнейшем оно использовалось как основание для массовых репрессий.

Большинство священнослужителей и мирян активно поддержали Патриарха. 6 марта Петроградский митр. сщмч. *Вениамин (Казанский)* передал в представительство ЦК Помгола заявление, что Церковь со-

глашается на сотрудничество с властями, только если пожертвования верующих будут добровольными. Митр. Вениамин предупреждал, что, если власти все же решатся на проведение насильственного изъятия, Церковь не сможет благословить передачу ценностей. Во избежание инцидентов в комиссии по приему церковных ценностей предлагалось ввести представителей духовенства и мирян. 7 марта Крутицкий архиеп. (впосл. митрополит) *Никаандр (Феноменов)* созвал совещание московских благочинных, на котором было заслушано обращение Патриарха, получившее единодушную поддержку. Московские приходские советы выносили решения о недопустимости изъятия богослужебных предметов. Новгородский и Старорусский митр. *Арсений (Стадницкий)* открыто выступил против насильственного И. ц. ц., организовал добровольную сдачу ценностей, призвав не допускать насилия ни в какой форме. Ростовский и Таганрогский еп. *Арсений (Смоленец)* публично предал анафеме всех посягающих на достояние Церкви и обратился к пастве с призывом воспрепятствовать действиям властей.

Первоначально власти планировали начать изъятие с первых чисел марта и завершить к открытию XI съезда РКП(б), который должен был пройти 27 марта — 2 апр. 1922 г. Однако твердая позиция духовенства и верующих на время задержала начало кампании. 8 марта ГПУ, курировавшее проведение антицерковных акций, приняло секретное постановление: «Момент практического проведения изъятия отдалить до получения решительных результатов нашей политагитации». Изъятию должна была предшествовать масштабная пропагандистская работа, превосходящая всю прежнюю антирелиг. агитацию. Все партийные силы, по предложению ГПУ, должны были быть мобилизованы на «организацию общественного мнения в нужном направлении». Для этого предполагались ежедневные антицерковные публикации во всех газетах, выпуск специальных листовок, проведение лекций, собраний, митингов с участием представителей из голодающих губерний.

Особое внимание власти уделяли тому, чтобы разными путями побудить часть духовенства выступить против Предстоятеля Церкви. Троц-

кий предлагал включить представителей «прогрессивного» духовенства в состав органов ЦК Помгола. Мн. архиереи, особенно в голодавших губерниях, выступили в поддержку изъятия ценностей, видя в этом не антицерковную кампанию, а необходимую меру борьбы с бедствием. В большинстве случаев эти выступления не выходили за рамки призывов к помощи голодающим со стороны Церкви, о чем писал в своих воззваниях и свт. Тихон. Однако некоторые церковные деятели под предлогом борьбы с голодом выступили в гос. печатных изданиях с резкими нападками на Патриарха, приняв, т. о., участие в организованной властью кампании по дискредитации Церкви. Среди них были ставшие впосл. активными деятелями *обновленчества* епископы бывш. Владикавказский *Антонин (Грановский)*, Нижегородский *Евдоким (Мещерский)*, Епифанский *Виталий (Введенский)*, Вологодский *Александр (Надеждин)*, Кубанский *Иоанн (Левицкий)*, члены «Петроградской группы прогрессивного духовенства» прот. А. И. *Введенский*, священники В. Д. *Красницкий* и А. И. *Боярский*.

Пропагандистские акции не принесли организаторам антицерковной кампании большого успеха. Нередки были случаи, когда на митингах рабочие принимали решения против И. ц. ц. или предлагали сначала коммунистам сдать ценности. В это же время состоялись приходские собрания. В большинстве губерний местные власти проявляли нерешительность, и потому удавалось избежать прямых столкновений с верующими. Большое значение имели инициативы со стороны представителей духовенства и прихожан, предлагавших взаимоприемлемые решения, в частности по замене предназначенных для изъятия святынь равным по стоимости количеством золота или серебра, а также собранными деньгами или продовольствием. Из-за сопротивления верующих местные власти вначале приостанавливали изъятия, не решаясь на открытое применение силы, и ждали инструкций из Москвы. В ряде мест противостояние верующих представителям властей приобретало жесткий характер.

В Калужской и Тамбовской губерниях отмечались случаи, когда крестьяне прогоняли прибывшие для изъятия ценностей комиссии; в деревни

высылались карательные военные отряды. В Калуге прошла 3-дневная забастовка рабочих, возмущенных разорением церкви. В Смоленске верующие не пропустили в кафедральный собор членов Комиссии по описи церковного имущества. В Ростове-на-Дону при попытках проникновения в церковь представители власти были избиты толпой, в результате чего комиссия приняла решение «временно прекратить работы по изъятию и все силы бросить на проведение агитационной кампании». Во Владимире верующие, несмотря на вмешательство милиции, воспрепятствовали разорению Успенского собора. Стихийное выступление прихожан остановило изъятие ценностей из собора в Ст. Руссе; в Петрограде членов Комиссии по изъятию ценностей не допустили в Казанский и Троицкий соборы; людей, защищавших Спасскую ц. на Сенной пл., разогнал конный отряд. Наибольшую известность получили события в г. Шуе Иваново-Вознесенской губ. 15 марта 1922 г. собравшиеся по набату у шуевского Воскресенского храма неск. тыс. верующих пытались воспрепятствовать изъятию и даже разоружили часть красноармейцев. Войска открыли по людям пулеметный огонь — 4 чел. были убиты, десятки ранены.

Ход кампании по изъятию ценностей становился предметом обсуждения на каждом заседании Политбюро. Высшие чины ГПУ, осуществлявшего координацию силовых акций против Церкви, требовали жестких мер по отношению к верующим. Наиболее последовательную антицерковную позицию занимал Троцкий, поддерживаемый Лениным и Сталиным. Калинин, предлагавший не отходить от официально заявленной цели кампании — помощи голодающим, а также выступавшие с отдельными возражениями из опасений массовых беспорядков В. М. Молотов, Л. Б. Каменев и Г. Е. Зиновьев обычно вынуждены были подчиняться мнению более влиятельных членов Политбюро.

Одной из важнейших задач, поставленных Троцким для осуществления антицерковной кампании, стала организация в масштабах всей страны особого механизма для И. ц. ц., поскольку возглавляемый Калинин ЦК Помгола не вызывал у него доверия. Используя недовольство партийного руководства неудачным

началом кампании по изъятию ценностей, Троцкий выступил с обвинениями в адрес Президиума ВЦИК в связи с «явно обнаруженной ныне несостоятельностью постановки дела» из-за преждевременности, на его взгляд, декрета об изъятии, к-рый «был издан и опубликован совершенно независимо от хода подготовки и оказался холостым выстрелом».

Троцкий предлагал создать для руководства изъятиями ценностей из церкви особую секретную комиссию из членов руководимой им комиссии «по учету и сосредоточению». Троцкий хотел возглавить обе комиссии; официально вопросами И. ц. ц. должен был заниматься ЦК Помгола. Однако, поскольку ранее по инициативе Троцкого была организована Московская комиссия по изъятию церковных ценностей в том же составе, создание Центральной комиссии встретило в Политбюро возражения. 16 марта Политбюро постановило, что «дело организации изъятия церковных ценностей еще не подготовлено и требует отсрочки, по крайней мере в некоторых местах».

Происходившее во время изъятий противостояние верующих и представителей офиц. органов, и особенно события в Шуе, вызвали растерянность у части партийно-советского руководства. 19 марта в губкомы и обкомы партии была отправлена за подписью Молотова шифрованная телеграмма от имени ЦК РКП(б), в к-рой говорилось, что «ввиду имевших место осложнений на почве изъятия ценностей» кампанию следует временно приостановить и сосредоточить все силы на подготовительной и агитационной работе. Однако в тот же день Ленин обратился к членам Политбюро с письмом, в котором потребовал «произвести изъятие церковных ценностей самым решительным и самым быстрым образом». Он отметил, что отправленная ранее шифротелеграмма может стать неплохой маскировкой истинных намерений партийного руководства. Ленин писал, что после событий в Шуе настал самый благоприятный момент для удара по Церкви, когда можно «99-ю из 100 шансов на полный успех разбить неприятеля наголову и обеспечить за собой необходимые для нас позиции на много десятилетий». За счет И. ц. ц. предполагалось получить неск. сот миллионов или даже неск. миллиардов золотых рублей, без чего, по словам



Записка Л. Д. Троцкого о методах внесения раскола в духовенство в связи с изъятием церковных ценностей. 12 марта 1922 г.

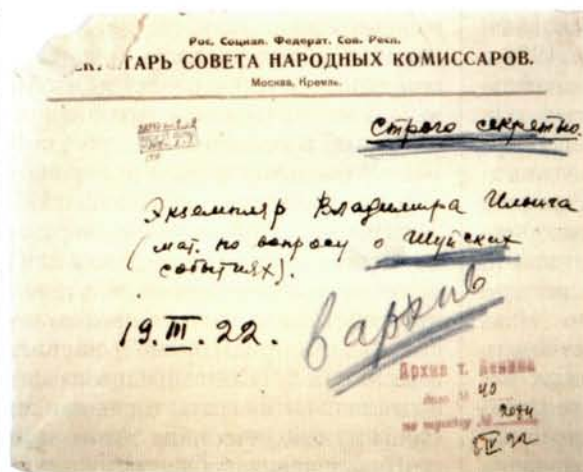
Ленина, «никакая государственная работа вообще, никакое хозяйственное строительство, в частности, и никакое отстаивание своей позиции в Генуе, в особенности, совершенно немыслимы».

Однако задача получения через конфискацию церковного имущества дополнительных средств на внешнеполитические цели для Ленина отходила на 2-й план по сравнению с открывавшимися перспективами сокрушительного удара по Церкви. Поскольку кощунственные дейст-

Согласно предложенному плану, в Шуе должны были пройти массовые аресты среди духовенства и горожан. Процесс по этому делу предполагалось провести с максимальной быстротой и закончить «расстрелом очень большого числа самых влиятельных и опасных черносотенцев г. Шуи, а по возможности, также не только этого города, а и Москвы и нескольких других духовных центров». Как писал Ленин, «чем большее число представителей реакционного духовенства и реакционной буржуазии удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше». Ленин считал, что арестовывать Патриарха Тихона пока не надо, хотя требовал установить за ним строжайшую слежку.

Еще более жесткую позицию заняло руководство ГПУ, направившее в Политбюро докладную записку с предложением о немедленном аресте Патриарха и членов Синода за «контрреволюционную деятельность». ГПУ отметило существование в Церкви противников Патриарха, к-рым его арест даст возможность «избрать на патриарший престол и в синод лиц, настроенных более лояльно к Советской власти». За арест Патриарха также высказался Троцкий, предложив, правда, отсрочить его на 10–15 дней. Чуть поз-

же Троцкий представил Политбюро развернутый план антицерковных действий. Предлагалось для внесения раскола исполь-



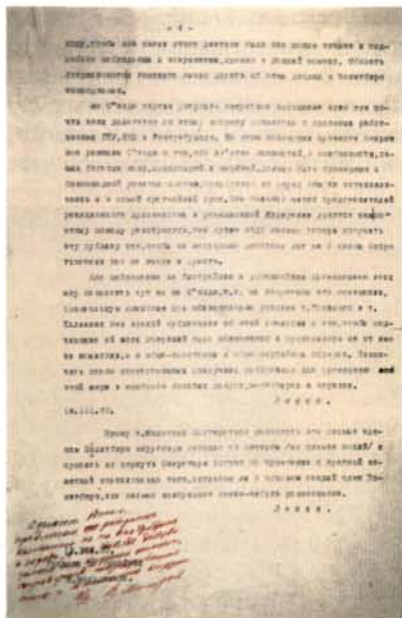
Конверт письма В. И. Ленина о шуйских событиях. 19 марта 1922 г. (РГАСПИ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 22947. Л. 1)

зовать против «правящей части» Церкви «лояльное», «соглашательское» духовенство; в дальнейшем Троцкий намечал развернуть кампанию и

против «обновленной церкви», чтобы «превратить ее в выкидыш». 20 марта была создана Центральная комиссия по изъятию церковных ценностей (Центральная КиЦЦ). Главой ее был назначен Калинин, но реальной власти он не имел и даже конфликтовал с сотрудниками. Фактическим руководителем КиЦЦ был зам. наркома внутренних дел А. Г. Белобородов (бывш. председатель Уральского ЦИК, взявший на себя ответ-

против «обновленной церкви», чтобы «превратить ее в выкидыш».

20 марта была создана Центральная комиссия по изъятию церковных ценностей (Центральная КиЦЦ). Главой ее был назначен Калинин, но реальной власти он не имел и даже конфликтовал с сотрудниками. Фактическим руководителем КиЦЦ был зам. наркома внутренних дел А. Г. Белобородов (бывш. председатель Уральского ЦИК, взявший на себя ответ-



Письмо В. И. Ленина
членам Политбюро в связи с событиями
в Шуе, с автографом В. М. Молотова,
от 19 марта 1922 г. (РГАСПИ. Ф. 2.
Оп. 1. Д. 5212)

ственность за принятое в 1918 решение о расстреле семьи имп. страстотерпца *Николая II Александровича*). Во всех губерниях создавались подчинившиеся Центральной КИЦЦ местные комиссии (губКИЦЦ), в состав которых в обязательном порядке входили руководители местных органов ГПУ и военных частей. Для сохранения видимости борьбы с голодом также организовывались «официальные» комиссии по изъятию в подчинении ЦК Помгола. Общее руководство антицерковной кампанией продолжало осуществлять Политбюро.

Центральная КИЦЦ ужесточила проведение кампании и вела борьбу с любыми попытками местных властей пойти на компромисс с верующими. Были даны указания по скорейшему проведению изъятий из храмов; кампанию планировалось завершить в европ. части страны к 20 мая, в Сибири к 1 июня. В случае срыва сроков представителей местных властей привлекали к ответственности. Для предотвращения возможных народных выступлений предполагалось привести в полную боевую готовность воинские части. В храмах должны были изыматься все без исключения ценности; замена церковных предметов драгоценными металлами (ранее возможная по инструкции ВЦИК) не разрешалась; при неполном изъя-

тии должны были проводиться повторные конфискации.

Центральная КИЦЦ рекомендовала избегать при проведении изъятий явных кощунств и варварского отношения к святыням, что в значительной степени было связано с заинтересованностью в сохранении изымаемых священных предметов для последующей продажи за границей. Тем не менее в большинстве случаев церковные предметы, часто высокой художественной ценности, во время конфискации превращались в лом драгоценного металла. Попытки музейных отделов помешать уничтожению произведений церковного искусства воспринимались как скрытая агитация против проведения изъятия и нередко карались наравне с открытым сопротивлением. Так, в Астрахани был привлечен к суду представитель Главмузея А. А. *Дмитриевский*, подавший в губКИЦЦ протест против изъятия предметов церковной утвари XVII–XVIII вв., имевших большую историческую и художественную ценность.

Главный удар ГПУ был направлен прежде всего против представителей церковной власти. В кон. марта в Москве по обвинению в организации противодействия декрету об И. ц. ц. были заключены в тюрьму архиеп. Никандр (Феноменов), священномученики митр. *Серафим (Чичагов)* и еп. *Иларион (Троицкий)*; впоследствии архиепископ), почти все члены *Высшего церковного управления* и Московского епархиального совета, наиболее влиятельные иереи и руководители органов приходского управления. Аресты проводились с целью обезглавить Церковь, дезорганизовать крупнейшие московские приходы. 28 марта на допрос в ОГПУ был вызван Патриарх Тихон. Свт. Тихон взял на себя всю ответственность за составление воззвания в связи с декретом об И. ц. ц. По заявлению Патриарха, его послание содержало не призыв к насилию, а лишь оценку действий властей.

Чтобы предотвратить возможные инциденты, 9 апр. 1922 г. Патриарх Тихон обратился к епархиальным архиереям с посланием, в к-ром выразил обеспокоенность тем, что при проведении изъятия ценностей в ряде случаев прихожане, «побуждаемые, несомненно, ревностью о храме Божием, но ревностью неправильно понимаемую», совершали активные

противодействия властям, что приводило к кровопролитию. Осуждая подобные действия, Патриарх призывал архиереев дать пастве необходимые наставления. 10 апр. Петроградский митр. Вениамин обратился к верующим с воззванием и предложил «отнестись по-христиански к происходящему в наших храмах изъятию»; он отметил, что со стороны прихожан совершенно недопустимо проявление насилия в любой форме в храме или вблизи него. Митр. Вениамин призвал: «Проводим изымаемые из наших храмов церковные ценности с молитвенным пожеланием, чтобы они достигли своего назначения и помогли голодающим... Не давайте никакого повода к тому, чтобы капля какая-нибудь, чьей бы то ни было человеческой крови была пролита около храма, где приносится Бескровная Жертва».

Стремление Церкви любой ценой избежать насилия не находило отклика у властей, заинтересованных в том, чтобы использовать народные волнения как повод для гонений. Несмотря на все попытки духовенства удержать верующих от сопротивления И. ц. ц., избежать новых столкновений не удалось. С кон. марта — нач. апр. 1922 г. против верующих все чаще использовалась военная сила. При изъятии ценностей из кафедрального собора Смоленска против собравшихся прихожан были посланы войска, применившие оружие; 6 чел. были ранены, более 100 арестовано. В Калужской губ. воинский отряд с пулеметами разогнал верующих, защищавших *Пафнутиева Боровский* в честь *Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря*. В Ярославской губ. военная сила применялась при изъятии ценностей из *Варницкого во имя Св. Троицы Сергиева муж. мон-ря*. В Кременчуге сопротивление прихожан старообрядческой церкви было подавлено при поддержке курсантов. Военные разогнали верующих при конфискации ценностей из соборов Твери, Витебска, Орла и Тамбова.

В Москве, где изъятие ценностей началось 31 марта, против прихожан ц. Знамения Богородицы на Знаменке был направлен кавалерийский отряд. Конная милиция разогнала несколько сот верующих у Николо-Покровской ц. в Бауманском р-не. У храма Богоявления в Дорогомилове произошли столкновения



верующих с представителями властей, неск. человек были ранены. Массовые аресты верующих имели место в Царицынской губ., а также в Иркутске, Тюмени. Сопротивление верующих было столь значительным, что с приближением Пасхи (в 1922 приходилась на 16 апр.) власти были вынуждены на неск. дней приостановить кампанию. 21 апр. начались изъятия из храмов Петрограда; усилиями митр. Вениамина удалось предотвратить кровопролитие, хотя были отдельные случаи пассивного сопротивления со стороны верующих. В мае произошли столкновения верующих с войсками в г. Ейске Кубанской обл., где во время изъятия ценностей из собора Ейский еп. *Евсевий (Рождественский)* отдал распоряжение бить в набат, призывая прихожан на защиту храма. Всего, по данным исследователей, в ходе кампании 1922 г. произошло ок. 1,4 тыс. серьезных столкновений, во время к-рых против верующих применялась военная сила. Массовые аресты духовенства и верующих в связи с кампанией по И. ц. ц. осуществлялись в большинстве губерний России, Белоруссии, Украины.

С апр. 1922 г. начались революционные трибуналы по делам, связанным с противодействием декрету об И. ц. ц. Наиболее значительными были процессы в Иваново-Вознесенске, Петрограде и Москве, они проходили под непосредственным контролем Политбюро. 25 апр. были приговорены к расстрелу арестованные в Шуе священномученики прот. *Павел Светозаров*, свящ. *Иоанн Рождественский* и мч. *Петр Языков*. 26 апр. открылся *Московский процесс* против видных священников и членов приходских советов города. В качестве свидетеля на процессе выступил Патриарх Тихон. Он утверждал, что Церковь хотела отдать ценности на борьбу с голодом добровольно, но власть вопреки достигнутым договоренностям решила применить силу. 8 мая трибунал приговорил к расстрелу 11 обвиняемых. Шесть из них были помилованы решением ВЦИК, а священномученики протоиереи *Александр Заозерский*, *Василий Соколов*, *Христовфор Надеждин*, иером. прмч. *Макарий (Телегин)* и мирянин мч. *Сергий Тихомиров* после утверждения приговора членами Политбюро были казнены. Трибунал вынес постановление о привлечении к суду в каче-

стве обвиняемого Патриарха Тихона. Вскоре свт. Тихон был заключен под домашний арест. Время И. ц. ц. и репрессий против священников РПЦ, не подчинившихся декрету, было сочтено ГПУ наилучшим моментом для организации обновленческих групп (см. «*Живая церковь*») и попытки захвата ими церковной власти в Москве, а затем и по всей стране.

10 июня начался *Петроградский процесс*, на котором в качестве обвиняемых выступали митр. Вениамин (Казанский), его викарий Кронштадтский еп. *Венедикт (Плотников)*, наиболее видные представители городского духовенства и приходских советов. Митр. Вениамин повторил на суде, что считает необходимым отдать голодающим все ценности, но не может благословить насильственное изъятие богослужебной утвари. 5 июля митр. Вениамин и еще 10 обвиняемых были приговорены к расстрелу. Семь из них были помилованы, а священномученики митр. Вениамин (Казанский), архим. *Сергий (Шейн)*, мученики *Юрий Новицкий* и *Иоанн Ковшаров* — расстреляны.

Только к сер. 1922 г. по делам, связанным с И. ц. ц., по стране состоялось 231 судебный процесс над более 700 обвиняемыми; подсудимые привлекались к ответственности как по политическим статьям — в случае публичного осуждения И. ц. ц. или оказания противодействия, так и по уголовным — при попытках сокрытия церковной утвари. Нередки были приговоры к смертной казни. Процессы продолжались и в дальнейшем, будучи тесно связанными с делами по обвинению в оказании противодействия захвату власти в епархиях обновленцами.

Заседания революционных трибуналов проходили в Смоленске, Ростове-на-Дону, Туле, Витебске, Череповце, Чебоксарах, Рыбинске, Костроме, Астрахани, Гомеле, Житомире, Ярославле, Полтаве, Екатеринбурге, Новочеркасске, Вятке и др. городах. На местных процессах наряду с обвинениями против епархиальных властей выдвигались обвинения и против Патриарха Тихона, всего священноначалия Русской Церкви, представляемой как «контрреволюционная, преступная организация». По делу о беспорядках при И. ц. ц. в Ст. Руссе были приговорены к смертной казни священники В. Пылаев и В. Орлов (позднее помилованы), архиеп. Арсений (Стадницкий) и еп. *Димит-*

рий (Сперовский) привлечены к уголовной ответственности и арестованы. За «агитацию и будирование масс против сдачи церковных ценностей» были осуждены Владимирский митр. *Сергий (Страгородский)*; вполсл. Патриарх Московский и всея Руси) и его викарий Ковровский еп. священноисп. *Афанасий (Сахаров)*. Митр. Сергий после признания им обновленческого Высшего церковного управления был освобожден, а еп. Афанасий отправлен в ссылку.

Был арестован и дважды приговаривался к расстрелу управляющий Томской епархией Барнаульский еп. *Виктор (Богоявленский)*, но помилован ВЦИК с заменой смертного приговора 10 годами тюремного заключения. Донской ревтрибунал приговорил к смертной казни Ростовского еп. Арсения (Смоленца), затем в связи с амнистией мера наказания была заменена 10 годами заключения. В Царицыне был казнен викарий Донской епархии Нижнечирский еп. *Николай (Орлов)*; по др. сведениям, умер в тюрьме). В дек. 1922 г. состоялся «2-й этап» Московского процесса, по которому проходило более 100 обвиняемых. Суды над причастными к сопротивлению И. ц. ц. продолжались и в дальнейшем. В апр. 1923 г. в Краснодаре был устроен показательный процесс о «противодействии изъятию церковных ценностей» над Ейским еп. Евсевием (Рождественским). Общее число привлеченных к «церковным делам» в этот период, по разным данным, составляло ок. 10 тыс. чел. Исследователи считают, что в период проведения кампании погибло более 2 тыс. чел. Тяжелый удар был нанесен в ходе репрессий по епископату РПЦ. В связи с обвинениями в противодействии И. ц. ц. и сопротивлении обновленцам в 1922–1923 гг. были заключены в тюрьмы или отправлены в ссылку 66 архиереев — до половины их общего числа.

Главный удар в ходе кампании по И. ц. ц. власти направили на правосл. Церковь как на самую многочисленную и представляющую советско-партийному руководству наиболее влиятельной и опасной конфессии. При этом власти стремились подчеркнуть, что изъятие ценностей затрагивает все конфессии без исключений. Так, Троцкий требовал «тщательнейшего изъятия» ценностей из московских синагог. В Москве 4 апр. 1922 г. разграблению под-



верглись 43 правосл. церкви, Новодевичий и Донской мон-ри, а также римско-католич. костел и 2 старообрядческие церкви. На следующий день в числе 56 московских храмов, где прошли изъятия, оказались арм.,



*Взвешивание
и составление списков
изъятых церковных
ценностей.
Фотография. 1922 г.*

греч., 2 рус. старообрядческие церкви, а также евангелический моленный дом и синагога.

В ряде регионов изъятие ценностей затронуло значительное количество неправосл. храмов. Прежде всего это относилось к Белоруссии, где многочисленное польск. население принадлежало к Римско-католической Церкви. Как и православные, католики пытались противодействовать изъятию ценностей из своих храмов и также становились жертвами репрессий. В мае 1922 г. в Минске был организован судебный процесс над польск. священниками, что, по мнению властей, имело большое пропагандистское значение, показывало их «объективность» по отношению ко всем конфессиям. В то же время в зап. губерниях Центральной КИЦЦ предписывалось проводить изъятие ценностей в следующем порядке: в 1-ю очередь — из синагог, во 2-ю — из правосл. храмов, в 3-ю — из католич. костелов. В 1923 г. в Москве состоялся новый процесс над католич. священниками во главе с архиеп. Иоанном (Яном) *Цепляком*. Архиеп. Иоанн и настоятель католич. прихода в Петрограде прелат Константин Будкевич были приговорены к смертной казни. После вмешательства международной общественности архиеп. Иоанну казнь заменили высылкой из страны, прелат Константин Будкевич был расстрелян.

Нередко при проведении кампании по И. ц. ц. на местах сказывались национальные и конфессиональные особенности регионов. В ряде советских республик определяющее значение имела особая позиция мест-

ных властей. Так, Совнарком Армении прислал в Москву сообщение, что И. ц. ц. в республике «по местным условиям произвести невозможно». С аналогичным заявлением выступил и Дагестанский комитет РКП(б). Свои требования по организации И. ц. ц. выдвигал Всеукраинский ЦИК, что в це-

лом смягчило проведение антицерковной кампании на Украине. В ряде национальных республик И. ц. ц. происходило в последующие годы.

Официально И. ц. ц. по стране было завершено 26 мая 1922 г., когда по предложению Троцкого Политбюро упразднило его комиссию как выполнившую свою задачу. Тем не менее в ряде регионов изъятие продолжалось, а в отдельных губерниях кампания возобновлялась в виде «доизъятия» ценностей. 1 июня член Президиума ЦК Помгола А. Н. Винокуров в интервью корреспонденту РОСТА огласил предварительные результаты И. ц. ц.: более 17 пудов золота и 11 415 пудов серебра, а также большое количество драгоценных камней. Винокуров сообщил, что авансом в счет поступлений от изъятия церковной собственности Наркомфин уже выделил 2 млн р. на закупку за границей семян, а также муки и рыбы. Итоговая ведомость конфискованного церковного имущества была получена только к нояб. 1922 г. Всего из храмов и мон-рей было собрано более 33 пудов золота, 23 997 пудов серебра, 35 670 бриллиантов. Суммарная стоимость изъятого составила 4 650 810 золотых р.

Изъятых церковных ценностей оказалось гораздо меньше добровольно собранных верующими средств для помощи голодающим и несопоставимо мало в сравнении с планами властей получить в результате изъятия несколько сот миллионов или даже миллиардов рублей. Большая часть изъятого у Церкви была потрачена на проведение самой кампании (технические расходы губКИЦЦ только за апр. 1922 составили более 1,5 млн р.), на антирелиг. агитацию,

а также на содержание партийного и советского аппарата, где в это время были увеличены зарплаты и различные виды довольствия. Значительные суммы по предложению Троцкого были перечислены в распоряжение военного ведомства для создания мобилизационных запасов. Много изъятого было разворовано представителями властей, о чем свидетельствовали последующие судебные процессы над сотрудниками Гохрана. Впоследствии в связи с продолжающимся наступлением на Церковь и массовым закрытием храмов изъятие церковного имущества в СССР продолжалось и принимало иногда формы организованных антирелигиозных кампаний (напр., по изъятию церковных колоколов в 1928–1930).

И. ц. ц. в 1922 г. нанесло серьезный удар по Церкви. По всей стране были ограблены и осквернены тысячи храмов, мн. тысячи верующих были репрессированы, в заключении оказались большинство представителей высшей церковной власти. Тем не менее антицерковная кампания не смогла реализовать главной цели. Вопреки усилиям гонителей Русская Церковь не была уничтожена; стойкая и мужественная позиция Патриарха, большинства клира и мирян помогла Церкви выстоять, сохранив высокий духовный авторитет в народе.

Арх.: ГАРФ. Ф. А-353. Оп. 6. Д. 7; Ф. 130. Оп. 6. Д. 61, 330; Ф. 1235. Оп. 1. Д. 59; Оп. 2. Д. 45, 59, 60; Оп. 39. Д. 86; Оп. 140. Д. 59, 60; АПРФ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 267, 271, 277; Оп. 60. Д. 23; РГАСПИ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 48; Ф. 89. Оп. 4. Д. 121, 164; ЦА ФСБ. Д. Н-1780; Ф. 1. Оп. 4. Д. 372; Оп. 6. Д. 11, 44, 117, 410а, 411, 497, 499; Ф. 2. Оп. 4. Д. 372; РГВИА. Ф. 25883. Оп. 7. Д. 35, 37; Ф. 33988. Оп. 2. Д. 438.

Лит.: Горев М. В. Церковное богатство и голод в России. М., 1922; *Кандидов Б. П.* Голод 1921 г. и церковь. М.; Л., 1932; *Чемерисский Н. А.* Изъятие в 1922 г. церк. ценностей для помощи голодающим // ВИРА. 1962. [Вып.] 10. С. 186–212; *Одищев М. И.* Изъят из церк. имущества // Гласность: Газ. 1991. № 31; *он же.* «Дело» патриарха Тихона // Отеч. арх. 1993. № 6. С. 46–71; *Козлов В. Ф.* Свидетельствуют документы: (Об изъятии церк. ценностей) // ЖМП. 1993. № 9. С. 47–52; Акты свт. Тихона. С. 176, 178, 183, 187–192, 195–212; *Васильева О. Ю., Книшевский П. Н.* Красные конквистадоры. М., 1994; *Баделин В. И.* Золото Церкви: Ист. очерки и современность. Иваново, 1995; РПЦ в советское время. 1995. Кн. 1. С. 143–184; *Покровский Н. Н.* Документы Политбюро и Лубянки о борьбе с Церковью в 1922–1923 гг. // УЗ РПУ. 1995. Вып. 1. С. 125–174; *Кривоша Н. А.* Сопrotивление против изъятия церк. ценностей в 1922 г. // ЕжБК. 1992–1996. М., 1996. С. 365–372; *она же.* Власть и Церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ

в борьбе за церк. ценности и полит. подчинение духовенства. М., 1997; *Цытин*. История РПЦ. С. 71–90; 75 лет декрету ВЦИК об изъятии церк. ценностей // ЖМП. 1997. № 2. С. 67–79; Политбюро и Церковь. Кн. 1, 2; *Петров М. Н.* Крест под молотом. Новгород, 2000; Следственное дело Патриарха Тихона: Сб. док-тов / Ред.: прот. В. Н. Воробьев; отв. сост.: Н. А. Кривова. М., 2000; «Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.). М., 2001. Т. 1. Ч. 1; «Обновленческий» раскол. С. 203–210; *Говорова И. В.* Изъятие церк. ценностей в 1922 г. в контексте гос.-церк. отношений: АКД. М., 2006; *Иванова Е. В.* Свят. Патриарх Тихон и голод 1921–1922 гг. в России // БТ. 2007. Сб. 41. С. 504–529; Патриарх Тихон в 1920–1923 гг.: Аналитическая зап. из Губерновского архива / Сост.: Е. В. Иванова // ЖМП. 2007. № 11. С. 60–95; *Каиль М. В.* Власть и правосл. верующие в российской провинции нач. 1920-х гг.: (Голод. Изъятие церк. ценностей. Раскол. Процесс смоленских церковников на Смоленщине). Смоленск, 2008; *Лобанов В. В.* Патриарх Тихон и советская власть (1917–1925 гг.). М., 2008. С. 87–108, 307–341.

Д. Н. Никитин

ИЗЮМСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Харьковской и Богодуховской епархии УПЦ, учреждено постановлением Свящ. Синода УПЦ от 17 апр. 2000 г. В том же году 22 апр. прот. Олег Лёгкий после пострижения в монашество с именем Онуфрий и возведения в сан архимандрита был хиротонисан во епископа Изюмского, викария Харьковской епархии. Указом митр. Киевского и всея Украины *Владимира (Сабодана)* 20 мая 2007 г. по случаю празднования 15-летия *Харьковского Архиерейского Собора УПЦ (МП) 1992 г. Онуфрий (Лёгкий)* был возведен в сан архиепископа.

Территория И. в. распространяется на 12-й округ Харьковской епархии, включающий Изюмский и Боровской р-ны Харьковской обл. Украины. Кафедральный храм викариатства — Вознесенский собор г. Изюма, в котором хранится чудотворная Песчанская икона Божией Матери. В И. в. насчитывается 14 приходов, в которых несут служение 11 священников и диакон. Архиеп. Онуфрий также является помощником Харьковского и Богодуховского митр. *Никодима (Руснака)* в управлении Харьковской епархией. В 2003 г. на еп. Онуфрия были возложены обязанности наместника *харьковского в честь Покрова Пресв. Богородицы мужского мон-ря*.

Ист.: Архив Харьковского ЕУ.

Лит.: *Губонин*. История иерархии. С. 185–186.

Диак. *Ярослав Стрельцов*

ИЗЯСЛАВ АНДРЕЕВИЧ († окт. 1165, Владимир-на-Клязьме), блгв. кн. (пам. 23 июня — в Соборе Владимирских святых), старший сын владимиристо-суздальского кн. св. *Андрея Юрьевича* Боголюбского (имя и происхождение матери неизв.), брат блгв. князей *Мстислава* и *Глеба*. В источниках И. А. начинает упоминаться, после того как его отец стал правителем Ростово-Суздальской земли. Зимой 1159/60 г. И. А. во главе ростовского войска, в к-рое входила также «муромская помощь», был отправлен в поход для оказания помощи своему нареченному зятю вишижскому кн. Святославу Владимировичу, которого осадили войска черниговского кн. Святослава Ольговича и полоцкого кн. Всеслава Ва-

тери, описание чудес было включено в летописные своды, созданные в Сев.-Вост. Руси в XIII–XVI вв.

Вскоре после окончания похода И. А. скончался. 28 окт. 1165 г. в присутствии отца и младшего брата Мстислава князь был похоронен в кафедральном соборе в честь Успения Пресв. Богородицы во Владимире (*Бережков*. 1963. С. 67, 158, 165, 176). В источниках XV–XVII вв. погребение князя ошибочно отнесено к 28 сент. В память о сыне Андреем Боголюбским в 1165 г. приказал построить *Покрова Пресв. Богородицы храм на Нерли*.

Имя И. А. было записано в синодики Ростовской и Суздальской епархий. Наряду с двоюродным братом кн. Изяславом Глебовичем И. А.

упоминается в синодиках владимирских соборов и нижегородского Печерского в честь Вознесения

Гробница

блгв. кн. Изяслава Андреевича в Успенском соборе Владимира. Фотография. 2004 г.



Господня мон-ря (РГБ. Ф. 256. Рум. № 387. Л. 41, 42 об.). Имена блгв. князей Изяслава и Мстислава Боголюбских записаны в помяннике *нижегородского в честь Благовещения Пресв. Богородицы монастыря* (НГОУНБ. Ф. 1. Оп. 2. № 37. Л. 18, нач. 30-х гг. XVII в.). До сер. XVI в. память об И. А. была связана с его принадлежностью к правящей династии. В этом качестве князь упоминается в ранних родословцах летописной редакции, сохранившихся в Новгородской IV летописи, Летописном своде 1418 г., Новгородско-Софийском своде 30-х гг. XV в., Белорусско-Литовском своде 20–30-х гг. XVI в. и др.

В грамоте царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного клирикам владимирского Успенского собора, составленной в кон. 40-х — нач. 50-х гг. XVI в. (вероятно, в 1550), изложен порядок поминания архиереев, вел. князей, княгинь и их детей, чьи останки почили в соборе. В связи с грамотой была составлена «Выписка о панихидах», в соответствии с к-рой в соборе по И. А. должны были служить панихиды (Роспись панихид владимирским князьям // ЛЗАК. 1910. Вып. 22. С. 67). В описи владимирских гробниц 1-й пол. XVII в. упо-

сильковича. При подходе ростовских войск к Вишижу осада была снята, князья заключили мир. В кон. мая — нач. июня 1160 г. новгородцы направили в Ростов посольство с предложением послать к ним на княжение сына Андрея Боголюбского. В летописях его имя не названо, но можно предположить, что речь шла об И. А. Однако кн. Андрей отправил в Новгород своего племянника Мстислава Ростиславича.

В 1164 г. вместе с отцом, дядей Ярославом Юрьевичем и муромским кн. Юрием Ярославичем И. А. участвовал в победоносном походе на Волжскую Булгарию. Рус. войско взяло «град славный» Бряхимов и еще 3 крепости. По мнению рус. князей и воинов, победа была одержана благодаря заступничеству Божией Матери через Ее чудотворную *Владимирскую икону*, находившуюся в рус. войске. Захваченные князьями трофеи были использованы для украшения храмов. Рассказ о чуде от иконы и имена рус. князей вошли в древнейшую редакцию Сказания о Владимирской иконе Божией Ма-

минаются «розные гробницы» 3 сыновей вел. кн. Андрея Боголюбского, находившиеся на левой стороне Успенского собора. В сер. XVII в., после реконструкции захоронений, в связи с перенесением 22 янв. 1645 г. в центр Успенского собора гробницы Владимирского вел. кн. *Георгия (Юрия) Всеволодовича*, гробницы его двоюродных братьев были перемещены. Согласно новому описанию некрополя, «на левой стороне у сторонних дверей», у гробницы Владимирского вел. кн. св. *Михаила Юрьевича* «в головах две гробницы князь Андреевых детей Боголюбского Глеба да Ижеслава: одна в стене, а другая возле» (*Виноградов*. 1905. С. 67; *Сиренов*. 2006. С. 410). Над гробницей И. А. появился лист, текст которого в виде приписки воспроизведен в рукописи 1670 г. «*Книзи степенной царского родословия*» из б-ки Успенского собора (РГБ. Ф. 178. Муз. № 4288. Л. 616 об.). В надгробном листе И. А. характеризуются как «кроткий, и смысленный, и храбрый» князь, сообщается, что он «на сопротивных устрои себе самострелные оружия — стрелы железная великия» (в летописях об этом оружии известий нет), к-рые «и ныне в соборной церкви обретаются, и доднесь видими всеми». «Железные стрелы» И. А. оценивались современниками как важные реликвии. 3 окт. 1697 г. по просьбе настоятеля *Ярославского в честь Преображения Господня мон-ря* архим. Иосифа владимирский протопоп Григорий Гаврилов передал в мон-рь «железную стрелу великаго князя Андрея с чады... в похвалу великаго князя Феодора с чады, Смоленских и Ярославских чудотворцев, сродича его Андрея Боголюбского с чады» (см.: *Сиренов*. 2003. С. 76–77). О почитании И. А. во 2-й пол. XVII–XVIII в. свидетельствует его упоминание вместе с отцом и младшими братьями в ряде списков «Росписи, что во Владимире у Пречистые Богородицы лежат благоверные и великие князи и княгини, и их дети, и епископы», а также в «Описании о Российских святых» (С. 215–216). В 1882 г. в ходе реставрации Успенского собора захоронение И. А. было освидетельствовано.

12 и 15 февр. 1919 г. мощи И. А. наряду с мощами др. Владимирских святых были подвергнуты вскрытию, затем изъяты из собора. Они были возвращены Церкви в 50-х гг.

XX в., в наст. время почивают в Успенском соборе Владимира. Канонизация И. А. совершилась, по-видимому, внесением его имени в Собор Владимирских святых, празднование которому было установлено в 1982 г. по благословению Владимирского и Суздальского архиеп. *Сератиона (Фадеева)*.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 349–353; Т. 2. Стб. 508–510, 524; Т. 3; Т. 4. Ч. 1. С. 14; Т. 6. Вып. 1. Стб. 18; Т. 7. С. 72–73, 77–78; Т. 9. С. 216, 222, 230, 232; Т. 15. Стб. 230, 235–236; Т. 17. Стб. 5; Т. 25. С. 68, 73; Описание о российских святых. С. 215–216; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 242, 244; Древнейшая редакция Сказания об иконе Владимирской Божьей Матери / Вступ. ст. и публ.: В. А. Кучкин, Т. А. Сумникова // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996. С. 503; *Сиренов А. В.* Пути к граду Китежу: кн. Георгий Владимирский в истории, житиях, легендах: (Подгот. текстов и исслед.). СПб., 2003. С. 40–44, 76–77; *он же.* Описи древних гробниц в рукописных сборниках XVII в. // История в рукописях и рукописи в истории: Сб. науч. тр. к 200-летию ОР РНБ / Сост., науч. ред.: Г. П. Енин. СПб., 2006. С. 399–410.

Лит.: *Экземлярский*. Князья Сев. Руси. 1891. Т. 2. С. 13–14; *Порфирий (Виноградов)*, иером. Древние гробницы во Владимирском соборе и Успенском Княгининном девичьем мон-ре и погребенные в них князья, княгини и святители. Владимир, 1903²; *Виноградов А. И.* История кафедр. Успенского собора в губернском г. Владимире. Владимир, 1905². С. 67; *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 66–67, 158, 165, 171–172, 176; *Лимонов Ю. А.* Летописание Владимиро-Суздальской Руси. Л., 1967. С. 75, 90, 96; *он же.* Владимиро-Суздальская Русь: Очерки соц.-полит. истории. Л., 1987. С. 66, 71; *Насонов А. Н.* История рус. летописания XI — нач. XVIII в.: Очерки и исслед. М., 1969. С. 140, 143; Описание рукописного отдела БАН СССР. Л., 1971. Т. 3. Вып. 3: Ист. сборники XVIII–XX вв. / Сост.: Н. Ю. Бубнов, А. И. Копанев и др. С. 260–262; *Рапов О. М.* Княжеские владения на Руси в X — 1-й пол. XIII в. М., 1977. С. 166; *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у рус. князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимии. М., 2006. С. 102, 144. Примеч. 107; Гл. 4. Табл. 12; *Шаров-Делоне С. А.* Люди и камни Сев.-Вост. Руси. XII в.: Комментар. к двум книгам Н. Н. Воронина об архитектуре Сев.-Вост. Руси. М., 2007. С. 208. Примеч. 54; С. 458–460, 466–467, 612. Примеч. 170; С. 638, 707, 755.

А. В. Кузьмин

ИЗЯСЛАВ (ДИМИТРИЙ) ЯРОСЛАВИЧ (1024/26 — 3.10.1078, близ Чернигова), киевский кн. (1054–1068, 1069–1073, 1077–1078), 2-й сын киевского кн. *Ярослава (Георгия) Владимировича* Мудрого от брака с блгв. кнг. *Ириной* (Ингерд), дочерью швед. кор. Олава Шётконунга. В крещении И. Я. был назван в честь вмч. *Димитрия Солунского*. Это подтверждается именованием И. Я. «Ди-

митрием, королем Руси» в сообщении о его визите в нач. 1075 г. к герм. кор. *Генриху IV* в анналах Ламперта Херсфельдского («Demetrius, rex Ruszenorum») и в адресованном ему по-



Киевский кн. Изяслав Ярославич. Фрагмент росписи парадных сеней Гос. исторического музея в Москве. Артель Ф. Г. Торопова. 1883 г.

сланию папы *Григория VII* («Demetrius, rex Ruscorum») от 17 апр. 1076 г. Кроме того, И. Я. обращается к св. Димитрию в надписи на покрове, подаренном им на раку св. *Адальберта-Войтеха* в Гнезно. Косвенным свидетельством крещения И. Я. в честь вмч. Димитрия Солунского может служить посвящение святому соборной церкви фамильного мон-ря, основанного И. Я. в Киеве. При жизни отца князь занимал столы во Владимире-Волынском или в Турове, затем, после смерти старшего брата Владимира, вероятно, в Новгороде (1052–1054). В кон. 30-х — 1-й пол. 40-х гг. XI в. женился на Гертруде, сестре польск. кн. Казимира I Восстановителя. И. Я. приписываются известные в 10 экз. свинцовые печати с изображением св. Димитрия на одной стороне и декоративной розетки на другой. Аналогичная печать с изображением на обороте княжеской тамги, возможно, относится ко времени княжения И. Я. в Новгороде.

По завещанию Ярослава Мудрого в 1054 г. Русь была разделена между его 5 сыновьями, причем И. Я., к тому времени старшему, достались Киев (с Турово-Берестейской волостью) и Новгород. Нововведением завещания Ярослава стало учреждение на



Руси сеньората. И. Я. усваивался не-который объем общегос. прерогатив, главной из к-рых была обязанность служить гарантом политического status quo. В то же время власть И. Я. не была единоличной. На сопряженных с Киевом территориях осуществлялось «троевластие» старших Ярославичей: И. Я., *Святослава*, кн. черниговского, и *Всеволода*, кн. переяславского, разделивших между собой земли Ср. Поднепровья и тем самым обязанность защищать юж. рубежи Руси от степняков. Поэтому все важнейшие события первых 15 лет княжения И. Я. представлены в источниках как результат коллективных действий братьев: перевод Игоря Ярославича с Волыни в Смоленск после смерти смоленского кн. Вячеслава Ярославича (1057) (Волынь при этом, видимо, отошла И. Я.), освобождение из заключения и пострижение в монашество его дяди Судислава Владимировича (1059), раздел Смоленска по смерти Игоря (1060), победа над торками (узами) (1060), война против полоцкого кн. *Всеслава Брячиславича* и его пленение (1067), неудачное противостояние появившимся в южнорус. степях половцам (1068), перенесение мощей св. князей *Бориса и Глеба* в построенную И. Я. в Вышгороде и освященную в их честь церковь (1072), кодификация дополнительных статей *Русской правды* («Правда Ярославичей») (ок. 1072). Только на севере и на западе И. Я. действовал в одиночку: поручив Новгород посаднику Остромиру (между 1054 и 1060), И. Я. совершил поход на балтское племя галиндов (голядь) в среднем течении Зап. Буга (1058), продолжая освоение ятвяжских земель, начатое его дедом равноап. кн. *Владимиром (Василием) Святославичем*. После гибели Остромира во время похода на чудь (эстов) И. Я. совершил успешный поход на чудь, а в Новгороде посадил сына Мстислава.

Поражение от половцев летом 1068 г. и отказ И. Я. раздать оружие киевлянам для отпора кочевникам вызвали в столице мятеж, в результате к-рого на киевский стол был возведен освобожденный восставшими из заключения Всеслав Полоцкий, а И. Я. бежал в Польшу. С военной помощью польск. кн. Болеслава II весной 1069 г. И. Я. вернулся в Киев, но восстановить политическую ситуацию 1068 г. не смог. Святослав, овладевший к тому вре-

мени Новгородом, сохранил его за собой. Без помощи братьев киевский князь в 1069–1071 гг. вел безуспешную войну за Полоцк, в ходе к-рой погиб его старший сын Мстислав. Кризис сеньората И. Я. проявился также во внешнеполитической сфере. Стремясь нейтрализовать польск. союзника киевского князя, Святослав ок. 1070 г. сблизился с маркграфом Майсенской марки Экбертом II, а И. Я. с целью заручиться поддержкой восточносаксон. знати женил ок. 1071/72 г. сына Ярополка на падчерице маркграфа саксон. Восточной марки Деди. Вероятно, к 1069/70 г., а не к 1060 г., как считалось ранее (А. *Понне*), относится выход владений Святослава и Всеволода из церковной юрисдикции Киева по причине учреждения в Чернигове и Переяславле Русском (ныне Переяслав-Хмельницкий, Украина) самостоятельных митрополий. Согласно др. гипотезе (К. Цукерман), митрополия в Чернигове была открыта ок. 1069 г., а в Переяславле — в 1073 г. или чуть позднее. Однако и в этом случае разделение единой Русской митрополии оказывается связано с конфликтом между И. Я. и его братьями.

Итогом все возраставшей напряженности в отношениях между Ярославичами стало вторичное изгнание И. Я. из Киева — на этот раз младшими братьями весной 1073 г., в результате которого киевским столом овладел Святослав. И. Я. снова искал поддержки в Польше, но неудачно. Вовлеченный в конфликт с Чехией, Болеслав II ограничился сожжением Берестья (ныне Брест, Белоруссия) в 1074 г., а весной следующего года заключил союз со Святославом. В нач. 1075 г. И. Я. оказался при дворе герм. кор. Генриха IV, к-рый, будучи занят подавлением саксон. восстания, реальную помощь изгнаннику оказать не мог, а поручил его опеке маркграфа Деди. Весной 1075 г. И. Я. отправил сына Ярополка с посольством к папе Григорию VII, которому Ярополк предложил признать Русь «леном св. Петра», т. е. вывести ее из подчинения К-польскому Патриарху. Папа дал согласие, о чем и уведомил И. Я. письмом. Ярополк уверял Григория VII, что его отец задним числом непременно одобрит этот шаг. Ясно, что Ярополк Изяславич не мог действовать без санкции отца, и потому самоустранение И. Я. от прямых контактов с папой пока-

зывает, что его целью было всего лишь оказать давление на польск. князя. К последнему в апр. 1076 г. действительно было отправлено папское послание в поддержку И. Я.

Ситуация переменялась после внезапной смерти Святослава в дек. 1076 г. Летом 1077 г. Всеволод добровольно уступил киевский стол старшему брату. Результатом стало вытеснение Святославичей с их столов: Глеба — из Новгорода, Олега — с Волыни. Новгород отошел И. Я., который посадил там сына Ярополка. Третий период киевского княжения И. Я. оказался недолгим. В 1078 г. Олег Святославич с наемными половцами захватил отчий Чернигов, изгнав оттуда Всеволода Ярославича. И. Я. выступил на помощь брату, и осенью того же года войско Олега было разбито (битва на Нежатиной Ниве), но при этом И. Я. погиб, а киевский стол перешел Всеволоду. И. Я. был погребен в *Десятинной церкви*; существует предположение, что под «църквьи святыя Богородица» в летописи имеется в виду Софийский собор (В. А. Кучкин). Печерский летописец сопроводил сообщение о гибели И. Я. некрологом, с похвалой отозвавшись о беззлобии и бесхитростности князя: «Бе же Изяслав мужь взором красен, телом великомь, незлобив нравомь, кривды ненавидя, любя правду, клок же в немь не бе, ни лъсти, но прост оумом, не воздая зла за зло». В Житии прип. Феодосия Печерского (согласно Ю. А. Артамонову, составленном *Нестором* ок. 1107/08) смерть И. Я. охарактеризована как христ. подвиг: «...положи душу свою за брата своего по Господню гласу». Автор Жития пишет о живой вере И. Я.: «Поистине бе тепл на веру, яже к Господу нашему Иисусу Христу и к Пречистой Матери Его».

О церковной политике И. Я. (помимо упомянутой вынужденной уступки братьям в вопросе о новых митрополиях) известно мало. Согласно Житию прип. Феодосия Печерского, вскоре после вокняжения И. Я. в Киеве возник конфликт князя и его окружения с молодым *Киево-Печерским* мон-рем из-за пострижения прип. *Никоном* Печерским без княжеского разрешения внуха из приближенных князя (прип. *Ефрема*; в посл. митрополит Переяславский) и сына одного из бояр (прип. *Варлаама*; буд. игумен Киево-Печерского мон-ря). В гневе И. Я. грозил



«раскопать пещеру», а монахов «послать на заточение». Житие приписывает примирение между князем и мон-рем заступничеству Гертруды, жены И. Я., к-рая убедила мужа



Киевский кн. Изяслав Ярославич.
Гравюра. 1819 г. (РГБ)

оставить монахов в покое, т. к. аналогичные репрессии против монашества на ее родине, в Польше, привели в 30-х гг. XI в. к общегос. смуте. Однако дело обстояло, по всей вероятности, сложнее, и мон-рю пришлось пойти на компромисс. Прп. Никон был вынужден покинуть Киев, прп. *Антоний* Печерский удалился в затвор, а настоятелем мон-ря был избран юный Варлаам. При прп. Варлааме И. Я. выделил печерянам «гору над пещерою» для строительства наземного мон-ря. И. Я. воспринимал Варлаама как своего ставленника, что видно из перевода последнего на игуменство в основанный князем Димитриевский мон-рь ок. 1060 г. По замечанию печерского летописца, князь хотел «створити вышши сего монастыря, надеяся богатстве». Летописец не преминул подчеркнуть благочестие И. Я., к-рый, став киевским князем и услышав о подвижнической жизни прп. Антония, «приде съ дружиною своею, прося оу него благословения и молитвь». В Житии прп. Феодосия повествуется о мн. встречах святого с «боголюбивым» И. Я. В Киево-Печерский монастырь князь-«христолюбец» приезжал без бояр, только «с шестью или с пятью отрок», слушал наставления святого, ел простую монастырскую пищу. Прп. Феодосий осудил изгнание И. Я. с киевского стола в 1073 г. В науке часто приписывают прп. Феодосию Печерскому 2 послания некоего Фео-

досия к кн. Изяславу (в к-ром видят И. Я.) о постах и «вере латинской». Однако, вероятнее всего, послания принадлежат печерскому игум. Феодосию, жившему в сер. XII в., и адресованы не И. Я., а киевскому кн. *Изяславу (Пантелеимону) Мстиславицу*.

Ставленником И. Я. был Ростовский еп. св. *Исаия*. Нет серьезных оснований сомневаться в свидетельстве Жития свт. Исаии (не ранее кон. XV в.), что он был назначен на Ростовскую кафедру из настоятелей Димитриевского мон-ря митр. *Иоанном II* в 6585 (1077/78) г., т. е. в период 3-го княжения И. Я. в Киеве. Это означает, что Ростовская церковная область (или какая-то ее часть с Ростовом), к-рая, как считается, перешла от Переяславля под Киев, в правление киевского кн. Святослава Ярославича в 1073–1076 гг. (чем и было вызвано возобновление или, по другой гипотезе, учреждение Ростовской епархии), сохранила свой статус и после возвращения к власти И. Я.

Из церковных построек И. Я. известны упомянутые выше собор киевского Димитриевского мон-ря (ок. 1060) и храм святых Бориса и Глеба в Вышгороде (нач. 70-х гг. XI в.). Попытка приписать И. Я. обновление Десятинной ц. (Ю. К. Бегунов) лишена оснований.

Высказывавшиеся исследователями догадки о симпатиях И. Я. к католичеству не имеют под собой реальной почвы. Сохранившийся лат. молитвенник его жены Гертруды свидетельствует лишь об известной индифферентности при киевском княжеском дворе к полемике по догматическим, литургическим и церковно-дисциплинарным вопросам, к-рая обострилась после разделения Западной и Восточной Церквей в 1054 г. Ист.: *Sigeberti Gemblacensis Chronicon* / Ed. L. C. Bethmann // MGH. SS. 1844. Bd. 6. S. 362; Житие св. Исаии, еп. Ростовского // ПС. 1858. Ч. 1. С. 432; *Lewicki A. Napis na paliuszu z XI wieku* // Kwartalnik historyczny. Lwów, 1893. Roczn. 7. S. 447–448 [надпись на покрове на раку св. Адальберга]; *Lamperti monachi Hersfeldensis Opera* / Ed. O. Holder-Egger // MGH. Script. Rer. Germ. 1894. Bd. 38. S. 202, 225–226; *Das Register Gregors VII* / Hrsg. E. Caspar // MGH. EpSel. 1923. Bd. 2. S. 73–74; *Анн В. Л.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1. № 3–9; 1998. Т. 3. № 7–2, 9–2 (в соавт. с П. Г. Гайдуковым); ПСРЛ. Т. 1; 2 (по указ.); НИЛ (по указ.); Житие Феодосия Печерского // БЛДР. Т. 1. С. 368–374, 384–390, 400–402, 410–412, 420; *Modlitwy księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta* / Ed. B. Kürbis, M. H. Malewicz. Kraków, 2002.

Лит.: *Grudzinski T. Polityka papieża Grzegorza VII wobec państw Europy Śródkowej i wschod-*

niej (1073–1080). Toruń, 1959. S. 74–105; *Poppe A. L'organisation diocésaine de la Russie aux XI–XII^e siècles* // Byz. 1971. Vol. 40. P. 165–217; Idem // *Poppe A. The Rise of Christian Russia*. L., 1982 [N 8]; *Бегунов Ю. К.* Русское Слово о чуде Климента Римского и кирилло-мефодиевская традиция // *Slavia*. Praha, 1974. Roczn. 43. N 1. S. 38–40; *Arrignon J.-P.* À propos de la lettre du pape Grégoire VII aux prince de Kiev Izjaslav // RM. 1977. Bd. 3. S. 5–18; *Соловьёв*. История. 1988*. Т. 1 (по указ.); *Куркин В. А.* «Съ тоя же Каялы Святоплькъ...» // RM. 1995. Bd. 8. N 1. S. 87–113; *Назаренко А. В.* Древняя Русь на междунар. путях. М., 2001. С. 505–558; *он же*. Митрополия Ярославичей во 2-й пол. XI в. // ДРВМ. 2007. № 1(27). С. 85–103; *Цукерман К.* Дуумвираты Ярославичей: К вопросу о митрополиях Чернигова и Переяславля // ДНЕСЛОВО: 36. праця на пошану дійсного члена НАНУ П. П. Толочка з нагоди його 70-річчя. К., 2008. С. 40–50.

А. В. Назаренко

ИЗЯСЛАВ (ПАНТЕЛЕИМОН) МСТИСЛАВИЧ

(кон. 90-х гг. XI – нач. XII в. – 13/14.11.1154, Киев), кн. киевский (1146–1149, 1150, 1151–1154), 2-й сын блгв. кн. *Мстислава (Феодора) Владимировича* и швед. принцессы Кристины, внук *Владимира (Василия) Всеволодовича* Мономаха. В крещении княжич был наречен в честь вмч. *Пантелеимона*, на что имеется ряд указаний в источниках. В летописи сообщается, что шлем И. М. был украшен изображением этого святого (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 438–439). Сохранились списки грамоты И. М. новгородскому мон-рю св. Пантелеимона, согласно которой И. М. по благословиению Новгородского еп. св. *Нифонта* «устроил святому Пантелемону монастырь, и посадил есми в нем игумена Аркадия», и «испросил есмь у Новгорода святому Пантелемону землю» (*Корецкий*. 1955. С. 204–207). Монастырь с таким посвящением был основан в Новгороде или И. М. (*Янин*. 1977. С. 62–65; *Назаренко*. 2001. С. 595–596), или его отцом Мстиславом Великим (*Куркин В. А.* Чудо св. Пантелеимона и семейные дела Владимира Мономаха // Россия в средние века и новое время: Сб. ст. к 70-летию чл.-кор. РАН Л. В. Милова. М., 1999. С. 55).

И. М. впервые упоминается в Лаврентьевской летописи под 1127 г., когда он был отправлен отцом на княжение в Курск. В 1127 г. И. М. участвовал в походе на Полоцкое княжество. После изгнания местных князей в Византию (1129) И. М. занял полоцкий стол (до 1132), тогда же в его владения, вероятно, вошел и Минск. После смерти Мстислава Великого (1132) князь начал

борьбу за Переяславль Русский (ныне Переяслав-Хмельницкий, Украина). Владение этим центром было важным шагом на пути к занятию И. М. киевского стола, связанным с попытками реализации плана Владимира Мономаха, по которому киевский стол должен был принадлежать потомкам Мстислава Великого (против этого плана выступили младшие Мономашичи — дяди И. М.). После неск. переходов Переяславля из рук в руки киевский кн. *Ярополк Владимирович*, дядя И. М., передал его племяннику. Протесты др. Мономашичей вынудили Ярополка передать Переяславль следующему после него по старшинству брату Вячеславу Владимировичу. При этом И. М. получил в дополнение к оставшемуся в его владении Минску Туровское княжество. В нач. 1134 г. И. М. был лишен Туровского княжества, но сохранил за собой Минск. Недовольный этим, князь в том же году отправился в Новгород к брату Всеволоду и возглавил коалицию Мстиславичей против своих дядей Владимировичей. Из Новгорода Мстиславичи предприняли неудачный поход на Ростов, бывш. владение кн. *Юрия (Георгия) Владимировича* Долгорукого, к-рый незадолго до того обменял его вместе с др. городами у Ярополка Владимировича на Переяславль. И. М. поддержал черниговских князей в их конфликте с Владимировичами, участвовал в походе на Переяславское княжество. Зимой 1134/35 г. киевскому князю удалось привлечь И. М. на свою сторону передачей Владимиро-Волынского княжества. В 1138 г. И. М. участвовал в походе Мономашичей против черниговских князей, завершившемся заключением мира у Моравийска.

В 1139 г. киевским князем стал женатый на сестре И. М. Всеволод (Кирилл) Ольгович, который сразу же начал, по сообщению летописца, «замышляти на Володимериче и на Мстиславиче, надеяся силе своеи и хоте сам всю землю держати с своею братею» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 307). Против И. М. он направил галицкого кн. Ивана Васильковича и перемышльского кн. Владимирка Володаревича, потерпевших неудачу. В 1142 г. И. М. пришел на помощь дяде Вячеславу Владимировичу, осажденному в Переяславле братьями киевского правителя черниговскими князьями св. *Игорем (Георгием)* и Святославом Ольговичами; черни-

говская рать была разгромлена. По соглашению между Вячеславом Владимировичем и Всеволодом Ольговичем И. М. получил переяславский стол и занял его 1 янв. 1143 г. В 1144 г. князь участвовал в походе на Галицкое княжество, организованном Всеволодом Ольговичем. В 1145 г. присутствовал на съезде князей, где киевский князь объявил своим наследником Игоря Ольговича.

Вскоре после утверждения Игоря в Киеве (2 авг. 1146) недовольные им киевляне направили к И. М. послов с приглашением занять киевский стол. В сражении 13 авг. 1146 г. И. М. нанес сокрушительное поражение киевскому войску, часть к-рого перешла на его сторону, и вошел в Киев,



Киевский кн. Изяслав Мстиславич.
Гравюра. 1823 г. (РГБ)

получив благословение Переяславского еп. св. *Евфимия*. Настолование И. М. совершилось в киевском Софийском соборе в отсутствие митр. *Михаила I (II)*, по неизвестным причинам уехавшего в 1145 г. в К-поль и там скончавшегося, и стало нарушением обязательства рус. епископов, данного ими ранее митрополиту, не совершать богослужение в соборе в отсутствие митрополита (Там же. Т. 2. Стб. 341). В 1146 г. И. М. вернул под свой контроль Владимиро-Волынское княжество, отобрав его сначала у Святослава Всеволодовича, затем у княжившего в Турове Вячеслава Владимировича, который надеялся заставить И. М. признать его старшинство. В результате похода на Туровскую землю войск И. М. она была фактически завоевана, были схвачены Туровский еп. Иоаким и туровские посадники.

Отсутствие в Киеве первосвященника подтолкнуло И. М. к решительно-

му шагу. По приказанию князя летом 1147 г. в столице для избрания нового митрополита собрались рус. епископы (*Онуфрий* Черниговский, Феодор Белгородский, свт. Евфимий Переяславский, *Дамиан* Юрьевский (Каневский), Феодор Владимиро-Волынский, свт. Нифонт Новгородский, *Мануил* Смоленский (Там же. Стб. 340–341); возможно, как указано в Киево-Печерском патерике, на Соборе также присутствовали вывезенный незадолго до этого из Турова еп. Иоаким и Полоцкий еп. Косма). Кандидатом И. М. на митрополичью кафедру стал зарубский книжник схимник *Климент Смолятич*. Мнения архиереев на Соборе разделились. Свт. Нифонт и еп. Мануил были противниками поставления митрополита без благословения К-польского патриарха. Позицию другой части архиереев изложил Черниговский еп. Онуфрий, сказавший: «Аз сведе: достоить ны поставити», и предложил осуществить поставление хранившейся в Киеве главой епсчмч. *Климента I*, папы Римского, сославшись на практику поставления у греков рукой св. Иоанна Крестителя. Поставление совершилось так, как предложил еп. Онуфрий. Климент Смолятич был возведен на митрополичью кафедру 27 июля 1147 г., «на память святого Пантелеимана», т. е. в именины И. М. В 1149 г. И. М. и митрополит вызвали в Киев наиболее авторитетного противника поставления Климента — Новгородского еп. Нифонта. Святитель был задержан и помещен в *Киево-Печерский* мон-рь, освобожден после вступления в Киев войск Юрия Долгорукого. Когда Киев в 1149 и 1150 гг. переходил к Юрию Долгорукому, Климент Смолятич бежал вместе с И. М. и находился во Владимиро-Волынском княжестве. Только после смерти И. М. в К-поле на Киевскую митрополию был поставлен новый митрополит — свт. *Константин I* (1155–1159). Причины, по к-рым И. М. настоял на избрании предстоятеля Русской Церкви без санкции К-поля, не вполне ясны. Возможно, князь, опиравшийся на широкую поддержку населения Киевской земли, в данном случае, как и в других обстоятельствах, игнорировал в своих интересах традиционные иерархические связи (аналогичным образом он вел себя в династической борьбе, признавая родовое старейшинство в тех об-

стоятельствах, когда ему это было выгодно).

Основным содержанием политики И. М. как киевского князя стало противостояние с дядей — ростово-суздальским кн. Юрием Долгоруким. В этой борьбе главной опорой И. М. были братья Ростислав Смоленский, Святополк Новгородский, Ярополк



Поросский, Владимир. Узамы родства Мстиславичи были связаны с правящими домами Венгрии, Польши и Чехии (в Ипатьевской летописи сохр. переписка И. М. и венг. кор. Гезы II, женатого на сестре И. М. Евфросинии), что позволяло И. М. привлекать себе в помощь иностранные войска. И. М. заключил союз с черниговскими князьями Владимиром и Изяславом Давидовичами, к-рые рассчитывали получить владения двоюродного брата Святослава Ольговича, ставшего одним из главных союзников Юрия Долгорукого.

После примирения в 1147 г. Владимира и Изяслава Давидовичей со Святославом Ольговичем задача противостояния черниговским князьям стала одной из важнейших для И. М., в то время как Ростислав Мстиславич должен был сдерживать Юрия Долгорукого на севере. В нач. 1148 г. И. М. взял Городец Остёрский, представивший собой анклав ростово-суздальских князей в Юж. Руси. Вскоре И. М. осадил Чернигов и разорил городскую округу. В 1148 г. И. М. заключил союз с черниговскими князьями, в февр.— марте 1149 г. Мстиславичи разорили владения ростово-суздальского князя в верховьях Волги.

В июле 1149 г. войска Юрия Долгорукого и союзные ему половцы выступили на Киев. В сражении под Переяславлем 23 авг. 1149 г. они нанесли поражение отрядам И. М., который бежал во Владимир-Волын-

ский. Получив помощь из Центр. Европы, И. М. намеревался возобновить борьбу за Киев, для чего позвал на киевский стол дядю Вячеслава Владимировича. Однако союзники И. М. оставили его из-за нападения пруссов на Польшу, а Юрия Долгорукого поддержал галицкий кн. Владимирко Володаревич. В этой ситуации И. М. начал переговоры с Юрием Долгоруким. В марте 1150 г.

Отказ кн. Юрия Долгорукого выполнить условия договора с Изяславом Мстиславичем.

Обращение кн. Изяслава за военной помощью в Венгрию и Польшу. Радзивилловская летопись. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 188 об.)

между князьями был заключен мир, по к-рому И. М. отказался от Киева. На состоявшейся взд-

нее встрече Юрия и Вячеслава Владимировичей с И. М. в Пересопнице было решено вернуть последнему его имущество, захваченное ростовским войском в сражении 23 авг. 1149 г.

Невыполнение Юрием Долгоруком условий договора стало поводом для И. М. к походу на Киев летом 1150 г. После победы над отрядами Глеба Юрьевича у Пересопницы И. М. вступил в столицу и вынудил въехавшего туда ранее Вячеслава Владимировича перейти в Вышгород. Между тем Юрий Долгорукий соединился с Ольговичами и Давидовичами, на помощь ему шел галицкий кн. Владимирко Володаревич. В этих неблагоприятных обстоятельствах И. М., желая прикрыться династическим авторитетом Вячеслава Владимировича, старшего брата Юрия Долгорукого, поехал в Вышгород и, признав старейшинство дяди, предложил ему киевское княжение. И. М. добился соглашения с дядей, но из-за военного столкновения с Владимирком Володаревичем не смог сохранить Киев и отступил во Владимир-Волынский.

В кон. февр.— нач. марта 1151 г. И. М. начал новый поход на Киев. Заняв город, князь подтвердил старейшинство Вячеслава Владимировича, и последний торжественно въехал в Киев в качестве старшего соправителя И. М. «Дуумвират» обеспечил легитимность киевского княжения

И. М. с т. зр. родового старейшинства и лишил Юрия Долгорукого возможности выдвигать претензии на киевское княжение. В мае 1151 г. на р. Рут (ныне Протока) состоялось решающее сражение в ходе военного противостояния И. М. и Юрия Долгорукого, в к-ром войска ростово-суздальского князя были разгромлены, а И. М. тяжело ранен. Юрий Долгорукий бежал в Переяславль, после чего до смерти И. М. не принимал активных попыток захватить киевский стол. К весне 1152 г. И. М. лишил Юрия Долгорукого всех владений в Юж. Руси (Переяславля, Городец Остёрского). В февр. 1153 г. И. М. вместе с племянником Романом Ростиславичем и черниговскими союзниками осадил Новгород-Северский, принудив кн. Святослава Ольговича просить мира и обещать разорвать союз с Юрием Долгоруким. В 1152–1154 гг. И. М. организовал неск. походов на Галицкое княжество, в результате к-рых он вернул захваченные в 1151 г. галицким кн. Владимирком Володаревичем города Шумск, Тихомль, Выгошев и Гнойница в Погорине, а также Бужск.

И. М. был женат дважды. Первый брак был заключен до 1130 г. (обзоров мнений о возможном происхождении его 1-й супруги см.: *Dąbrowski D. Genealogia Mściślawowiczów. Kraków, 2008. S. 121–126*), княгиня скончалась зимой 1151/52 г. Весной 1154 г. И. М. женился на «обезской царевне», по предположению исследователей Русудан, дочери груз. царя Деметре I.

По всей видимости, И. М. был адресатом 2 посланий игум. Феодосия, управлявшего Киево-Печерским монастырем в сер. XII в.: о постах и о «вере латинской» (в науке эти послания часто приписываются прп. Феодосию Печерскому, при этом их адресатом считается кн. *Изяслав (Димитрий) Ярославич*). В 1-м послании Феодосий утвердительно отвечает на 2 вопроса князя: можно ли в воскресный день убивать скот и птицу и есть их мясо и хорошо ли не есть мясо в среду и в пятницу. Во 2-м послании автор исчисляет отступления латинян от истинной веры и описывает их недобрые обычаи. Феодосий наставляет князя не иметь с католиками никакого общения и призывает твердо держаться Православия.

И. М. был похоронен в храме основанного его отцом монастыря

во имя вмч. Феодора Стратилата в центре Киева.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1, 2 (по указ.); *Корецкий В. И.* Новый список грамоты вел. кн. Изяслава Мстиславича Новгородскому Пантелеймонову мон-рю // ИА. 1955. № 5. С. 204–207; *Семенов А. И.* Неизвестный новгородский список грамоты кн. Изяслава, данной Пантелеймонову мон-рю // ИИС. 1959. Вып. 9. С. 245–248. Лит.: *Висковатый К.* К вопросу об авторе и времени написания «Слова к Изяславу о латинех» // Slavica. Praha, 1939. Roč. 16. Seš. 4. S. 535–567; *Пашуто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968; *Толочко П. П.* Нашадки Мономаха. К., 1972; *он же.* Киев и Киевская земля в эпоху феод. раздробленности XII–XIII вв. К., 1980; *Рапов О. М.* Княжеские владения на Руси в X – 1-й пол. XIII вв. М., 1977; *Янин В. Л.* Очерки комплексного источниковедения: Средневековье. Новгород. М., 1977; *он же.* Новгородские акты XII–XV вв.: Хронол. коммент. М., 1991; *Грушевский М. С.* История Украины-Руси. К., 1992. Т. 2; *Пресняков А. Е.* Княжое право в Др. Руси: Лекции по рус. истории. М., 1993; *Назаренко А. В.* Древняя Русь на междунар. путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, полит. связей. М., 2001; *Котляр Н. Ф.* Дипломатия Юж. Руси. СПб., 2003; *Пятнов А. П.* Борьба за киевский стол в 1148–1151 гг. // ВМУ: Ист. 2003. № 1. С. 3–24; *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у рус. князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006. С. 564.

Э. П. Р.

ИИСУС, при., Анзерский — см. *Иов (Иисус)*, при. Анзерский.

ИИСУС НАВИН — см. в ст. *Иисуса Навина книга*.

ИИСУС ХРИСТОС [греч. Ἰησοῦς Χριστός], Сын Божий, Бог, явившийся во плоти (1 Тим 3. 16), взявший на Себя грех человека, Своей жертвенной смертью сделавший возможным его спасение. В НЗ Он именуется Христом, или *Мессией* (Χριστός, Μεσσίας), Сыном (υἱός), Сыном Божиим (υἱός Θεοῦ), Сыном Человеческим (υἱός ἀνθρώπου), Агнцем (ἀμνός, ἄρνιον), Господом (Κύριος), Отроком Божиим (παῖς Θεοῦ), Сыном Давидовым (υἱός Δαυίδ), Спасителем (Σωτήρ) и др.

Источники. К письменным свидетельствам о жизни и проповеди И. Х. относятся: канонические Евангелия; отдельные изречения И. Х., не вошедшие в канонические Евангелия, но сохранившиеся в др. новозаветных книгах, а также за рамками новозаветного канона — в сочинениях древнехристианских писателей. Кроме этого, в совр. лит-ре, посвященной реконструкции земной жизни и проповеди Спасителя, нередко привлекаются в качестве источников упоминания об И. Х.



Нерукотворный образ Спасителя.
Икона. Кон. XIV в. (ГММК)

в текстах гностического и нехристианского происхождения.

Оценка достоверности этих текстов как источников сведений о жизни и учении И. Х., возможность привлечения в этом качестве неканонических свидетельств, в особенности происходящих из еретической или нехрист. лит-ры, а также методы их исследования и интерпретации являются предметом продолжительной дискуссии, в ходе к-рой эти вопросы рассматриваются как с т. зр. христ. богословия, так и с позиций исторической науки и философии.

Канонические Евангелия. Главным свидетельством о земной жизни и учении И. Х. являются канонические Евангелия — Евангелие от Матфея, Евангелие от Марка, Евангелие от Луки и Евангелие от Иоанна. Признав авторитетность этих текстов и включив их в канон НЗ, древняя Церковь тем самым признала их апостольское происхождение и ответственность устному преданию о жизни и учении Спасителя. Еще в процессе формирования новозаветного канона восприятие Церковью 4 Евангелий как свидетельств о жизни и учении И. Х. было связано с необходимостью противостояния критике, высказываемой в адрес этих текстов как вне Церкви, так и внутри нее. При этом одним из ключевых аргументов, используемых противниками канонических Евангелий, было указание на ряд различий в повествованиях евангелистов, препятствующих, по мнению критиков, признанию их непротиворечивости друг другу и, следов., истинности. Ответом церковных писателей стали многочисленные попытки доказать

единство Евангелий путем указания на мнимый характер различий между ними (см. ст. *Гармонизация евангельская*). С XVIII в. в европейской библистике различия между Евангелиями стали рассматриваться с др. позиций, а именно как одно из следствий процесса формирования их окончательного текста на основе разного рода источников, в результате чего вопрос исторической достоверности стал формулироваться уже не в отношении самих Евангелий, а в отношении вошедших в них гипотетических текстов и устных преданий (см. в ст. *Евангелие* разделы «Происхождение и источники Евангелий» и «Евангелие как исторический источник»).

Кн. Деяния св. апостолов и апостольские Послания. Отдельные изречения И. Х., не вошедшие в канонические Евангелия, содержатся как в других новозаветных книгах, так и вне канона — в сочинениях



Иисус Христос Пантократор,
с пророками и апостолами.
Икона. 1-я пол. XIV в. (Ин-т визант.
и поствизант. исследований, Венеция)

древнехристианских писателей. Эти свидетельства получили в научной лит-ре наименование «аграфы», впервые использованное немецким библистом Й. Кёрнером в 1776 г. (см. ст. *Аграфы*). Так, согласно кн. Деяния, в речи, произнесенной в Милете, ап. Павел подтверждает свои слова прямой ссылкой на высказывание Спасителя: «...надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: «Блаженнее давать, нежели прини-

мать»» (Деян 20. 35). Эти же слова И. Х., вероятно, подразумеваются в «Дидахе»: «Блажен дающий по заповеди» (Didache. 1. 5). В Посланиях ап. Павла содержится еще несколько явных ссылок на высказывания Спасителя: «...не я повелеваю, а Господь; жене не разводиться с мужем...» (1 Кор 7. 10; ср.: Мк 10. 11–12); «...Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования» (1 Кор 9. 14; ср.: Мф 10. 10); «...Господь Иисус... сказал: «примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание... сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание»» (1 Кор 11. 23–25; ср.: Мк 14. 22–24); «Я знаю и уверен в Господе Иисусе, что нет ничего в себе самом нечистого; только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто» (Рим 14. 14; ср.: Мк 7. 15); «...сие говорим вам словом Господним, что мы, живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших...» (1 Фес 4. 15) (см.: Resch A. Agrapha. Lpz., 1889; Jeremias. 1948. S. 77–79; Dungan D. L. The Sayings of Jesus in the Churches of Paul. Phil., 1971; Hofius. 1983. S. 357–360; Köster. 1990. P. 55–62).

В ряде случаев в апостольских Посланиях содержатся высказывания, не отмеченные явным образом как слова И. Х., но сходные с нек-рыми Его высказываниями, запечатленными в Евангелиях. Так, напр., в Послании Иакова и в 1-м Послании Петра исследователи указывают ряд высказываний назидательного содержания, сходных со словами Нагорной проповеди и речи «на месте ровнем» (Deppe D. B. The Sayings of Jesus in the Epistle of James: Diss. Amst., 1989; Köster. 1990. P. 71–75; Hartin P. J. James and the Q Sayings of Jesus. Sheffield, 1991).

Отдельные совр. экзегеты считают, что некое собрание слов И. Х. было использовано ап. Павлом в первых 4 главах его 1-го Послания к Коринфянам. Так, напр., указывая на совпадение слов: «...не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор 2. 9) со словами Евангелия Фомы (стих 17: «Я дам вам то, чего не видел глаз, и то, чего не слышало ухо, и то, чего не коснулась рука, и то, что не вошло в сердце человека») и на их нек-рое сходство со словами И. Х.,

содержащимися в Евангелиях (Мф 13. 16–17; ср.: Лк 10. 23–24), нек-рые исследователи предлагают их также считать словами И. Х. (Köster. 1990. P. 55–62).

К аграфы также иногда относят и те фрагменты канонических Евангелий, к-рые сохранились лишь в части рукописной традиции или появляются в рукописях в разных местах евангельского повествования. К таким фрагментам относят не только тексты, известные в наст. время исключительно по рукописям (как, напр., добавленные в кодексе Безы к тексту Евангелия от Луки (после Лк 6. 5) слова: «Человек! Если ты знаешь, что делаешь, ты блажен. Если же нет, ты проклят и преступил Закон»), но и вошедшие в традиц. печатные издания, а затем и в распространенные библейские переводы (как, напр., Ин 7. 53–8. 11; Мк 16. 9–20).

Свидетельства об И. Х. в писаниях мужей апостольских. В период формирования новозаветного канона, когда круг принятых Церковью текстов об И. Х. еще не был строго ограничен, в обращении находилось множество сочинений и устных преданий, которые не дошли до нас полностью, но сохранились в виде отдельных цитат в сочинениях древнехрист. писателей — мужей апостольских и апологетов. Примерами таких текстов являются: фрагмент поучений катехетического характера из 1-го Послания к Коринфянам сщмч. Климента Римского (Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 13. 1–2): «Особенно будем помнить слова Господа Иисуса, которые изрек Он, научая кротости и великодушию. Он так сказал: «милуйте, чтобы быть помилованными, отпускайте, дабы вам было отпущено; как вы делаете, так вам будет делать; как даете, так вам дано будет; как судите, так сами судимы будете; как будете снисходить, так к вам будут снисходить; какою мерою мерите, такую отмерится вам» (ср.: Мф 7. 1–2; Лк 6. 36–38; см.: Köster. 1990. P. 66–71); переданный сщмч. Игнатием Антиохийским в Послании к Смирнянам рассказ о встрече воскресшего Спасителя с учениками: «И когда Он пришел к бывшим с Петром, то сказал им: возьмите, осяжите Меня и посмотрите, что Я не дух бестелесный. Они тотчас прикоснулись к Нему, и уверовали, убедившись Его плотью и духом... по воскресении, Он ел и пил с ними,

как имеющий плоть, хотя духовно был соединен с Отцом» (ср.: Лк 24. 36–43; см.: Köster. 1957); слова из 2-го Послания к Коринфянам, приписываемого сщмч. Клименту Римскому: «Поэтому Господь на тот раз, когда мы делаем это, сказал: «Если вы будете собраны в объятиях Моих



Иисус Христос Великий Архидиакон.
Икона. 2-я пол. XVII в. (ГИМ)

и не исполните заповедей Моих, отвергну вас, и скажу вам: подите от Меня прочь, не знаю вас, откуда вы, делатели неправды»» (Clem. Rom. Ep. II ad Cor. 4. 5; а также: Ibid. 5. 2–3; 8. 5; 12. 2).

Нередко в сочинениях мужей апостольских встречаются назидания, заповеди и тексты литургического содержания, не обозначенные явным образом как слова И. Х., в то время как в канонических Евангелиях те же слова или очень близкие к ним излагаются от лица Спасителя. К ним относятся, напр., двойная заповедь любви (Barnaba. Ep. 19. 2, 5: «Возлюби создавшего тебя... возлюби ближнего своего более души своей»; ср.: Мк 12. 30–31), т. н. золотое правило (Didache. 1. 2 (ср.: Деян 15. 20, 29 по кодексу Безы): «Не делай другому всего того, чего бы ты не захотел, чтобы случилось с тобой»; ср.: Мф 7. 12; Лк 6. 31; Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 13. 2), логия о силе молитвы (Ign. Ep. ad Eph. 5. 2 (ср.: Herm. Pastor. III 6. 3): «Никто да не обольщается! Кто не внутри жертвенника, тот лишает себя хлеба Божьего. Если молитва двоих имеет великую силу, то сколько сильнее молитва епископа и целой Церкви?»; ср.: Мф 18. 19–20; Мк 11. 22–24),



«Я есмь хлеб жизни».

Мишлатора из Хлудовской Псалтири.
Сер. IX в. (ГИМ. № 129-д. Л. 76 об.)

о грехе против Св. Духа (Didache. 11. 7: «И всякого пророка, говорящего в духе, не испытывайте и не судите, ибо всякий грех отпустится, а этот грех не отпустится»; ср.: Мк 3. 28–29) и заповедь о крещении (Didache. 7. 1: «...крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа в живой воде»; ср.: Мф 28. 19). При этом наличие цитирования в раннехрист. текстах от лица автора слов, приведенных в канонических Евангелиях от лица Спасителя, нередко служит основанием для отказа от признания аутентичности этих высказываний (см.: Köster. 1957. S. 261 sqq.; см. ст. Дидаче).

Фрагментарные евангелия, близкие по содержанию к каноническим. Помимо канонических Евангелий и сочинений мужей апостольских к письменным свидетельствам об И. Х. относят неск. фрагментарно сохранившихся евангелий: текст папируса Эджертона 2, Тайное Евангелие от Марка, Евангелие Петра и текст Оксиринхского папируса 840. Общей особенностью этих текстов является то, что они содержат как элементы синоптических Евангелий, так и черты сходства с Евангелием от Иоанна, что в лит-ре интерпретируется не только как свидетельство зависимости этих текстов от канонических Евангелий, но и как аргумент в пользу их более раннего происхождения.

1. Папирус Эджертона 2. Плохо сохранившийся текст из кодекса, приобретенного в 1934 г. Британской

б-кой. Впервые опубликован в 1935 г. (Bell H. I., Skeat T. C., ed. *Fragments of an Unknown Gospel and other Early Christian Papyri*. L., 1935), позже был найден и опубликован еще один его фрагмент — папирус Кёльн 255, на основании которого был датирован временем ок. 200 г. (Gronewald M. *Unbekanntes Evangelium oder Evangelienharmonie: Fragment aus dem «Evangelium Egerton» // Kölner Papyri*. Opladen, 1987. Bd. 6. S. 136–145). Содержит четыре повествовательных эпизода, имеющих сходство с каноническими Евангелиями: спор иудейских законоучителей с И. Х. о законе, заканчивающийся попыткой забросать Его камнями; исцеление прокаженного; вопрос об уплате налога; не имеющий параллелей в НЗ рассказ о чуде И. Х. на Иордане. Отношение к каноническим Евангелиям и время создания текста являются предметом полемики (см.: Mayeda G. *Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte*. Bern, 1946; Vielhauer. 1975. S. 636–639; Köster. 1980. P. 119–123; *Idem*. 1990; Neiryneck F. *Papyrus Egerton 2 and the Healing of the Leper // EThL*. 1985. Vol. 61. N 1. P. 153–160).

2. Тайное Евангелие от Марка. В 1958 г. в б-ке мон-ря св. Саввы,



Господь Вседержитель.

Роспись купола ц. Спаса Преображения
на Ильине ул. в Вел. Новгороде. 1378 г.

расположенного вблизи Иерусалима, был найден фрагмент неизвестного ранее послания Климента Александрийского некоему Феодору (публикация: Smith M. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Camb., 1973). В этом письме

Климент обсуждает и цитирует некое «тайное» Евангелие, представляющее собой, по его словам, особую, «более духовную» редакцию (πνευματικώτερον εὐαγγέλιον) Евангелия от Марка, сделанную самим евангелистом, и отрицает аутентичность дополнений карпократов к этому тексту. Среди цитируемых Климентом фрагментов текста имеется только один продолжительный: повествование о воскрешении И. Х. юноши в Вифании, сходное с рассказом о воскрешении Лазаря (Ин 11). По вопросам отношения этого текста к каноническим Евангелиям и возможности считать содержащийся в нем материал аутентичным преданием об И. Х. в лит-ре были высказаны различные т. зр. Нашедший и впервые опубликовавший этот текст М. Смит полагал, что он является ранней редакцией Евангелия от Марка (Smith M. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Camb., 1973. P. 87). Некоторые исследователи предлагали рассматривать его в качестве источника канонического Евангелия от Марка (Köster. 1983. P. 35–57; *Idem*. 1990. P. 293–303; Crossan. 1985. P. 91–121). Однако большинство специалистов считают его переработкой Евангелия от Марка, предпринятой гностиками во II в., и отрицают возможность обнаружения в нем неизвестных прежде аутентичных свидетельств об И. Х. (Brown R. E. *The Relation of «The Secret Gospel of Mark» to the Fourth Gospel // CBQ*. 1974. Vol. 36. P. 466–485; Merkel H. *Auf den Spuren des Urmarkus?: Ein neuer Fund und seine Beurteilung // ZTK*. 1974. Bd. 71. S. 123–144; Neiryneck F. *Evangelica: Gospel Studies: Coll. Essays // Ed. F. van Segbroeck*. Leuven, 1982. P. 215–238; *Idem*. *Collected Essays, 1982–1991 // Ed. F. van Segbroeck*. Leuven, 1991. P. 715–772).

3. Евангелие Петра. До кон. XIX в. по упоминаниям в сочинениях христ. писателей (Orig. Comm. in Matth. X 17; Hieron. De vir. illustr. 1; Euseb. Hist. eccl. III 3. 2; 25. 6; прежде всего, сообщение еп. Серапиона Антиохийского, цитируемое Евсевием Кесарийским: Euseb. Hist. eccl. VI 12. 2–6) было известно о существовавшем ок. 200 г. в Сирии некоем Евангелии Петра, имевшем, согласно этим сообщениям, докетические тенденции, однако текст его не был известен. В 1886/87 г. в Ахмиме (В. Египет) была найдена и в 1892 г. опубли-

кована рукопись VIII или IX в. (*Bou-riant U. Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre. P., 1892. (MIFAQ; 9/1)*), содержащая пространный фрагмент текста неизвестного прежде повествования об И. Х., рассказанного от лица ап. Петра. По этим признакам текст стали считать отрывком Евангелия Петра. Впосл. еще неск. папирусных фрагментов (РОху 2949; 4009), датируемых II–III вв., были



Иисус Христос
Добрый Пастырь. Фрагмент
рельефа саркофага. Кон. III в.
(Лувр, Париж)

отождествлены с этим сочинением (*Lührmann D. POx 2949: EvPt 3–5 in einer Handschrift des 2–3. Jh. // ZNW. 1981. Bd. 72. S. 217–226; Idem. POx 4009: Ein neues Fragment des Petrus-evangeliums? // NTIQ. 1993. Bd. 35. N 4. S. 390–410; в то же время высказываются сомнения в датировке этих фрагментов и в том, что они являются частью текста Евангелия Петра, см.: Foster P. Are there any Early Fragments of the So-Called Gospel of Peter? // NTS. 2006. Vol. 52. N 1. P. 1–28). Текст Ахмимского фрагмента содержит рассказ о страстях, погребении, воскресении И. Х., о явлениях воскресшего Спасителя ученикам и об их возвращении в Галилею. Текст папируса РОху 4009 — беседа ап. Петра с И. Х. Составлено Евангелие Петра было не ранее 70 г. и не позднее 190 г., предположительно в Сирии. Сразу после публикации Ахмимского фрагмента были высказаны противоположные т. зр. на возможность обнаружения в Евангелии Петра независимого от канонических Евангелий предания об И. Х. (за: *Hamack A., von. Bruchstücke des Evangelium und der Apokalypse des Petrus. Lpz., 1893²*; против: *Zahn Th. Das Evangelium des Petrus. Erlangen, 1893*). Эта полемика продолжается до наст. времени (за: *Denker J. Die theologisch-geschichtliche Stellung des Petrus-evangeliums: Ein Beitr. zur Frühgeschichte des Doketismus. Bern; F./M., 1975; Köster. 1980. P. 126 sqq.; Idem.**

1990. P. 216–240; *Crossan. 1985. P. 125–181; Idem. The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative. San Francisco, 1988*; против: *Dibelius M. Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums // Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft [; FS W. W. G. von Baudissin]. Giessen, 1918. (BZAW; 33). S. 125 sqq.; Vaganay L. L'Évangile de Pierre. P., 1930; Vielhauer. 1975. S. 641–648; Mara M. G. Évangile de Pierre: Introd., texte crit., trad., comment. et ind. P., 1973. (SC; 201);*

ment Gospels // NTS. 1994. Vol. 40. N 4. P. 572–595). Важнейшим аргументом противников независимости Евангелия Петра от канонических Евангелий является обилие неточностей в описании палестинских реалий времени земного служения И. Х. (*Schneemelcher, Wilson. 2003. P. 218–220*).

4. Оксирихский «папирус» 840. Фрагмент текста из миниатюрного пергаменного кодекса рубежа IV и V в., найденного в 1905 г. вблизи древнего г. Оксирих в В. Египте. Опубликован в 1908 г. (*Grenfell B. P., Hunt A. S. The Oxyrhynchus Papyri. L., 1908. Pt. 5. N 840; Eidem. Fragment of an Unconventional Gospel from Oxyrhynchus. Oxf., 1908*). Содержит заключительную часть беседы И. Х. с учениками в Иерусалиме и спор с первосвященником, обвинившим Спасителя, пришедшего с учениками в храм, в несоблюдении обрядовых норм. Текст имеет содержательное сходство с повествованиями канонических Евангелий (Мк 7; Мф 15, 23; Ин 4. 10 и слл.; 7. 37) и достаточно точно отражает особенности храмового благочестия (*Jeremias J. Der Zusammenstoss Jesu mit dem pharisäischen Oberpriester auf dem Tempelplatz // In honorem A. Fridrichsen sexagenarii. Lund, 1947. S. 97–108. (Coniectanea neotestamentica; 11)*). Плохая сохранность текста не позволяет сделать определенные выводы о времени и месте его происхождения (см.:

Vielhauer. 1975. S. 639–641; Schneemelcher, Wilson. 2003. P. 94–95).

Гностические евангелия. В составе найденной в 1945 г. в Египте вблизи совр. г. Наг-Хаммади б-ки копт. текстов было обнаружено сочинение, начинающееся словами: «Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома», а в конце имеющее приписку: «Евангелие от Фомы» (ННС. II 2). Это сочинение, состоящее из 114 изречений, ок. половины к-рых имеет параллели в канонических Евангелиях, исследователи считают копт. переводом греч. гностического «Евангелия от Фомы», о к-ром упоминают сщмч. Ипполит Римский (*Hipp. Refut. V 7. 2*) и Ориген (*Orig. Hom. in Luc. 1*). По внутренним (предполагаемая аллюзия на разрушение Иерусалимского храма и последующие гонения в ст. 71) и внешним (датируемые временем до 140 г. папирусы РОху 1, 654, 655, к-рые считаются фрагментами греч. оригинала Евангелия от Фомы) данным время составления греч. оригинала Евангелия от Фомы определяется между 70 и 140 г. (существуют и более ранние датировки — 50–70 гг., см.: *Davies S. L. The Gospel of Thomas and Christian Wisdom. N. Y., 1983*). По мнению большинства исследователей, составлено оно было в Сирии, поскольку, согласно рукописной традиции, его автором является Иуда Дидим Фома, к-рый, помимо Евангелия от Фомы, упоминается только в текстах восточносир. происхождения (*Klijn A. F. J. Christianity in Edessa and the Gospel of Thomas // NTIQ. 1972. Vol. 14. N 1. P. 70–77*).

Со времени обнаружения и публикации копт. текста Евангелия от Фомы и до наст. времени исследователи раннего христианства проявляют к нему большой интерес. По мнению ряда ученых, древность и некоторые особенности этого памятника позволяют говорить о нем — с большей вероятностью, чем в случае др. известных апокрифических текстов, — как об историческом источнике (отдельные исследователи даже предлагали считать его «пятым каноническим Евангелием», см.: *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus: New transl. and comment. / R. W. Funk, R. W. Hoover. N. Y.; Toronto, 1993*). А его жанровая и содержательная близость к предполагаемому общему источнику Евангелий от Матфея и от Луки,



к реконструированному ранее «документу Q», часто используется как один из главных аргументов в поддержку т. н. теории двух источников (см. ст. *Евангелие*). Для оценки Евангелия от Фомы как исторического свидетельства важнейшее значение имеет вопрос о том, был ли знаком его составитель с текстом канонических Евангелий. При этом одни исследователи выдвигают аргументы в пользу того, что оно может содержать — в виде собрания логий, обрамленного вполсл. добавлениями гностического характера, — независимое от канонических Евангелий предание об И. Х. (см.: *Blatz B.* Das koptische Thomasevangelium // *Schneemelcher, Wilson.* 2003. P. 93–97; *Vielhauer.* 1975. S. 618–635; *Köster, Robinson.* 1971. S. 67ff., 118ff., 155ff.; *Köster.* 1990. P. 75–128; *Patterson S. J.* The Gospel of Thomas and Jesus. Sonoma, 1993. P. 7–110; *Crossan.* 1985. P. 13–62), а значит и неизвестные ранее аутентичные высказывания Спасителя (см., напр.: *Bauer J. B.* Echte Jesusworte? // *Unnik W. C., van, ed.* Evangelien aus dem Nilsand. Fr./M., 1960. S. 108–150; *Hunzinger C.-H.* Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomasevangelium // *Eltester W., Hrg.* Judentum, Urchristentum, Kirche: FS J. Jeremias. B., 1960. S. 209–220). Др. отрицают эту т. зр., указывая на гностический характер самого собрания логий и на ряд признаков его позднейшего, в сравнении с каноническими Евангелиями, происхождения (в частности, его зависимость от Евангелия от Иоанна, см.: *Haenchen E.* Die Botschaft des Thomas-Evangeliums. B., 1961; *Schräge W.* Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. B., 1964; *Lindemann A.* Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelium // *ZNW.* 1980. Bd. 71. S. 234–238; *Grant R. M., Freedman D. N.* The Secret Sayings of Jesus. Garden City; L., 1960; *Fieger M.* Das Thomasevangelium: Einleit., Komment. und Systematik. Münster, 1991) (подробнее см. в ст. *Фомы евангелие*).

Помимо Евангелия от Фомы в качестве источников при реконструкции древнехрист. преданий об И. Х. нередко привлекают т. н. гностические тексты, к-рые ввиду их жанровых особенностей называют евангелиями-диалогами. К ним относятся 2 текста из б-ки Наг-Хаммади, а именно «Послание Иакова» (ННС. I 2)

и «Диалог Спасителя» (ННС. III 5), а также Евангелие Египтян, сохранившееся в цитатах в сочинениях *Климента Александрийского* (см.: *Köster.* 1979. S. 532–556; *Idem.* 1990. P. 173–200; *Hedrick C. W.* Kingdom Sayings and Parables of Jesus in the Apocryphon of James: Tradition and Redaction // *NTS.* 1983. Vol. 29. N 1. P. 1–24; *Cameron R.* Sayings Traditions in the Apocryphon of James. Phil., 1984; *Emmel S., Köster H., Pageis E.* Nag Hammadi Codex III 5: The Dialogue of the Savior. Leiden, 1984. (ННС; 26); *Tuckett C. M.* Nag Hammadi and the Gospel Tradition. Edinb., 1986. P. 87–97, 128–135) (подробнее см. ст. *Диалоги Иисуса Христа неканонические*).

Иудеохристианские евангелия. Ряд явных и косвенных упоминаний и цитат в древнехрист. лит-ре (гл. обр., в сочинениях Оригена, Кли-



Иисус Христос Ветхий денми. Миниатюра из Евангелия. 1350 г. (Camb. Dd. 9.69. Fol. 139r)

мента Александрийского, Евсевия Кесарийского, свт. Епифания Кипрского и блж. Иеронима Стридонского) указывают на существование отличных от канонических Евангелий письменных повествований об И. Х., к-рые использовались в иудеохрист. общинах Палестины и Сирии. Существующие свидетельства и цитаты, однако, кратки и противоречивы и не позволяют составить однозначное представление об этих текстах, поэтому все попытки их реконструкции основаны на серии предположений и не являются общепринятыми.

В имеющихся свидетельствах явным образом упоминается название

только одного из этих евангелий — «Евангелия от Евреев» (τὸ καθ' Ἑβραίων εὐαγγέλιον — *Clem. Alex. Strom.* II 9. 45). Также имеются сообщения о евангелиях, употребленных в общинах *эбионитов* (*Eph. Adv. haer.* 30) и назореев (*Ibid.* 29–30) и о некоем «Евангелии Двенадцати» (τὸ τῶν Δώδεκα εὐαγγέλιον — *Orig. Hom. in Luc.* 1. 1). Причем блж. Иероним, по всей видимости, отождествляет «Евангелие от Двенадцати», «Евангелие от Евреев» и евангелие назореев (*Hieron. In Is.* 11. 2; 18. Praef.; *Idem. In Matth.* 12. 13; *Idem. Dial. contr. Pelag.* 3. 2); свт. Епифаний называет «Евангелием от Евреев» евангелие эбионитов (*Eph. Adv. haer.* 30. 13–16); а по Евсевию Кесарийскому, «Евангелие от Евреев», евангелие назореев и евангелие эбионитов следует считать тремя разными текстами (*Euseb. Hist. eccl.* III 25. 5; 27. 1–3, 4). Предпринятый исследователями анализ этих свидетельств не привел к их единой общепринятой интерпретации (см. обзор разных т. зр. в: *Waiz H.* Neue Untersuchungen über die sogenannten jüdischen Evangelien // *ZNW.* 1937. Bd. 36. S. 60–81). Согласно наиболее распространенной т. зр., признается возможность реконструкции «Евангелия от Евреев», евангелия эбионитов и евангелия назореев, а «Евангелие Двенадцати» отождествляется с евангелием эбионитов (*Vielhauer.* 1975. S. 649–665; *Vielhauer Ph., Strecker G.* Jewish-Christian Gospels // *Schneemelcher, Wilson.* 2003. P. 134–178). Отдельную проблему представляет собой отнесение каждой из известных цитат к тому или иному из этих предполагаемых текстов (кроме того, само понятие «иудеохристианство» остается спорным; подробнее см. ст. *Иудеохристианство*).

Сообщения об И. Х. в сочинениях нехристианских писателей вызывали значительный интерес у экзегетов XIX в., когда попытки обнаружить новые данные о земной жизни и учении И. Х. на основе анализа раввинистических текстов, древних переводов сочинений Иосифа Флавия или даже средневеков. иудейских трактатов «Йосиппон» и «Толедот Йешу» в силу новизны подхода еще могли рассчитывать на статус научных исследований. Однако после появления в XX в. ряда работ, показывающих ограниченную историческую ценность этих свидетельств, интерес к ним среди исследовате-



лей стал заметно снижаться (см.: *Evans*. 1996. P. 280–299).

Тем не менее эти тексты сохраняют свое значение, прежде всего, как свидетельство о самом факте земной жизни И. Х., — демонстрируя отсутствие намерения его отрицать даже у враждебно настроенных к христианству авторов; как свидетельство исторической достоверности канонических Евангелий: и прямое — подтверждающее некоторые имена и данные, приводимые евангелиста-

крашали этого и теперь. На третий день Он вновь явился им живой, как возвестили о Нем и о многих других Его чудесах боговдохновенные пророки. Поньше еще существуют так называемые христиане, именующие себя таким образом по Его имени» (Ibid. XVIII 3. 3).

Подлинность 1-го из этих мест не вызывает серьезных возражений. Однако полемика вокруг 2-го, получившего в лит-ре наименование *Testimonium Flavianum* (Флавиево свидетельство), начавшаяся

пользованных в нем выражений для языка христ. текстов, а также на то, что автор мог вкладывать иной смысл во внешне христ. высказывания (Ibid. Sp. 1053). Многочисленные попытки реконструкции исходного текста в целом сводятся к двум типам: либо Иосиф пишет об И. Х. враждебно, оправдывая действия властей (*Eisler*. 1929–1930; *Bienert*. 1936; *Brandon*. 1967. P. 359–368; *Bammel*. 1986), либо нейтрально или даже с симпатией (*Klausner*. 1952. P. 68–72; *Winter*. 1973; *Vermes*. 1987). В наст. время реконструкции второго типа имеют наибольшее число сторонников (*Meier*. 1994. Vol. 2). Основаниями для этого служат следующие соображения: нейтральное свидетельство об И. Х. с большей вероятностью могло сохраниться и подвергнуться редактированию в христ. рукописной традиции, чем негативное, к-рое бы скорее было элиминировано; пассаж, полностью очищенный от «христианских» формулировок, нарушает общую логику повествования; впервые опубликованная в 1971 г. арабская версия этого текста (*Pines S. An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications*. Jerusalem, 1971. P. 16) оказалась ближе к нейтральной реконструкции, чем к негативной; и, наконец, нейтральная форма текста больше, чем негативная, стилистически соответствует сообщению Иосифа об Иоанне Крестителе, подлинность к-рого не подвергается сомнению (см.: *Van Voorst R. E. Jesus Outside the New Testament: An Introd. to the Ancient Evidence*. Grand Rapids, 2000. P. 95–99) (см. ст. *Иосиф Флавий*).

II. Раввинистические тексты. Предполагаемые упоминания об И. Х. в раввинистических текстах не получили в исследовательской лит-ре однозначной оценки с т. зр. их достоверности и ценности как исторических источников. Даже те из них, к-рые по косвенным данным датируются т. н. периодом *тамнаев* (до 220), не могут быть убедительно интерпретированы как свободные от поздней редакции и интерполяций, вызванных раввинистической критикой христианства (*Maier*. 1978. S. 263–275; *Idem*. 1982). Поэтому внимание ученых к этим текстам в последнее время связано более с изучением антихрист. иудейской полемики в эпоху поздней античности и раннего средневековья, чем с реконструкцией истории земной жизни и особенностей



Иисус Христос
Добрый Пастырь. Рельеф
саркофага «Трех пастырей».
IV в. (Музеи Ватикана)

ми, и косвенное — показывающее, что как среди иудеев, так и среди язычников личность И. Х. и сообщения о Нем вызвали разную реакцию — дружелюбную, нейтральную и враждебную. Кроме того, несмотря на невысокую оценку этих текстов как исторических источников, возможность выявления в некоторых из них дополнительных по отношению к каноническим Евангелиям преданий, по мнению ряда исследователей, все же сохраняется.

I. Иосиф Флавий. В соч. Иосифа Флавия «Иудейские древности», написанном ок. 93 г. в Риме, об И. Х. упоминается дважды. Описывая деятельность первосвященника Анна-младшего, Иосиф сообщает, что тот, воспользовавшись отсутствием рим. наместника, созвал синедрион и приговорил к смерти за несоблюдение закона (ὡς παρανομῶσαντων) неск. человек, среди которых был «Иаков, брат Иисуса, именуемого Христом» (τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ — *Ios. Flav. Antiq.* XX 9. 1). Др. упоминание более пространное. В ряду событий, относящихся ко времени наместничества Понтия Пилата, в частности, сообщается: «Около этого времени жил Иисус, человек мудрый, если Его вообще можно назвать человеком. Он совершил изумительные деяния и стал наставником тех людей, которые охотно воспринимали истину. Он привлек к Себе многих иудеев и эллинов. То был Христос. По настоянию наших влиятельных лиц Пилат приговорил Его к кресту. Но те, кто раньше любили Его, не пре-

еще в XVI в., продолжается до настоящего времени. Причем если первоначально спорили о том, принадлежит ли оно самому Иосифу или является поздней интерполяцией, то в XX в. его стали рассматривать как редакцию первоначального текста и обсуждать различные варианты его реконструкции с привлечением неизвестных ранее переводов его на древние языки (араб., сир., слав.).

Основными аргументами сторонников теории интерполяции являются: указание на то, что слова «если Его вообще можно назвать человеком», «то был Христос» и «на третий день он вновь явился им живой, как возвестили о Нем и о многих других Его чудесах боговдохновенные пророки» мог произнести только христианин (*Conzelmann*. 1959. S. 622; *Norden*. 1973); отсутствие ссылок на это место в христ. лит-ре до Евсевия Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl.* I 1. 7–8; *Idem. Demonstr.* III 5. 105–106), хотя сочинения Иосифа Флавия были известны раннехристианским писателям; утверждение Оригена, что Иосиф не признавал Иисуса Христом (ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς χριστῷ — *Orig. Contr. Cels.* I 47; ср.: *Idem. Comm. in Matth.* 10. 17). Сторонники подлинности этого свидетельства — полностью или в основном (напр.: *Ranke L., von. Weltgeschichte*. Lpz., 1883. Bd. 3. S. 40–41; *Harnack A. Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus und Jesus Christus // Intern. Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*. B., 1913. Bd. 7. Sp. 1037–1068) — указывают на его связь с ближайшим контекстом, на соответствие языку Иосифа и нетипичность нек-рых ис-



учения И. Х. (см.: Schäfer P. *Jesus in the Talmud*. Princeton, 2007. P. 6–9). В то же время ряд исследователей, признавая предвзятость раввинистических текстов об И. Х., а также малочисленность и фрагментарность тех из них, к-рые могут быть датированы достаточно ранним временем, чтобы рассматриваться в качестве исторических источников, настаивают на возможности обнаружения в них следов ранних преданий об И. Х. (напр., Klausner. 1952).

К основным проблемам изучения этих текстов относятся: возможность отнесения именно к И. Х. каждого из упоминаний о Йешуа (или Йешу) га-Ноцри, в особенности в случае использования различных эпитетов (напр., Валаам, Бен Пандира, Бен Стада), а также трудность обоснования независимости этих свидетельств от христ. источников (Goguel M. *The Life of Jesus*. L., 1933. P. 70–75; Meier. 1991. Vol. 1. P. 94–98). Круг свидетельств, к-рые, по мнению исследователей, возможно, удовлетворяют этим критериям, крайне ограничен (см.: Evans. 1996. P. 287–289; Девенский Б. Г., *сост.* Иисус Христос в документах истории: [Сб.] СПб., 1998. С. 305–328; см. также: Chilton, Evans. 1998. P. 443–450).

III. Письмо Мара бар Серапиона. Вероятно, древнейшее сохранившееся упоминание об И. Х. в языческой лит-ре содержится в письме сир. философа Мара бар Серапиона (изд.: Cureton. 1855. P. 43–48 (сир. пагинация); 1-й рус. пер.: Горский А., *прот.* Письмо Мары Самосатского к сыну его Серапиону // ПрТСО. 1861. Ч. 20. С. 613–628). В письме Серапион, находясь в заключении, обращается к своему сыну Серапиону с наставлениями. Помимо прочего он восхваляет мудрость как единственный достойный предмет стремлений человека и единственное содержание его жизни. В качестве подтверждения своих слов он указывает на мудрецов, к-рые пострадали, но мудрость их пребывает вечно, а их гонителей постигла кара. В ряду мудрецов Серапион вместе с Сократом и Пифагором упоминает «мудрого царя», к-рого казнили иудеи, и «сразу после этого их государство было уничтожено», а сами они, «разоренные и изгнанные из своей земли, живут в полной разрозненности». Издатель датировал письмо Мара бар Серапиона кон. I в. (Cureton. 1855. P. XIV). Эта т. зр. поддерживается и други-

ми исследователями (Chilton, Evans. 1998. P. 455; Theissen, Merz. 2001. S. 87), хотя высказывались аргументы и в пользу более поздней датировки — II–III вв. (Dodd C. H. *The Historical Problem of the Death of Jesus // Idem. More New Testament Studies*. Manchester, 1968. P. 84–101; Bruce. 1974. P. 31. Not. 21).

Автор письма не был ни иудеем, ни христианином — он прямо говорит о «наших богах», говорит об И. Х. как о человеке, ничего не сообщает о воскресении. В то же время ряд специфически христ. черт в его сообщении — царский титул И. Х. (ср.: Мф 2. 1 и слл.; 21. 1–11; 27. 37), взятие Иерусалима римлянами как наказание за распятие И. Х. (ср.: Мф 22. 7; 27. 25) — показывают его зависимость от христ. источников.

IV. Римские писатели. В относящихся к первым десятилетиям II в. сочинениях рим. писателей Светония, Плиния Младшего и Тацита имеется неск. кратких сообщений, возможность использования к-рых в качестве свидетельств об И. Х.

имеющие непосредственное отношение к земной жизни И. Х., тогда как сообщения Светония и Плиния Младшего представляют интерес скорее с т. зр. истории ранней Церкви.

Так, Светоний говорит о том, что имп. Клавдий изгнал из Рима «иудеев, постоянно волнуемых Хрестом (Iudaeos impulsore Chresto)» (Suet. Claud. 25. 4; Chresto — вариант написания (ср.: Tertull. Apol. adv. gent. 3. 5; Iust. Martyr. I Apol. 4; Lact. Div. inst. 4. 7) или ошибка Светония, см.: Chilton, Evans. 1998. P. 458), что может относиться к известному по кн. Деяния св. апостолов изгнанию из Рима иудеев, среди к-рых были и христиане (Деян 18. 2; о датировке этого события см.: Slingerland H. D. Suetonius «Claudius» 25. 4, Acts 18, and Paulus Orosius «Historiarum adversum paganos libri VII»: Dating the Claudian Expulsion(s) of Roman Jews // JQR. 1992. N. S. Vol. 83. N 1/2. P. 127–144). Плиний Младший упоминает об И. Х. в письме к имп. Траяну, рассказывая о мерах, к-рые он, находясь в Вифинии в качестве имп. легата, предпринимает в отношении подозреваемых в принадлежности к христианству. В частности, он сообщает, что отпускал тех из обвиняемых, к-рые соглашались призвать языческих богов, принести жертвы идолам и «злословили Христа», потому что к этому «подлинных христиан ничем принудить нельзя» (Plin. Jun. Ep. 10. 5). Далее он, ссылаясь на показания обвиняемых из числа отрекшихся от веры, приводит некоторые сведения об убеждениях и обычаях христиан (Ibid. 6–8: богослужebные собрания «в определенный день на рассвете», пение гимнов «Христу как Богу», участие в совместной трапезе), не добавляя, однако, ничего к тому, что известно из более ранних христ. источников (напр.: Деян 20. 7; 1 Кор 11. 23–26).

Корнелий Тацит в «Анналах», общая о предпринятых имп. Нероном казнях «людей, ненавидимых за их мерзость, которых чернь называла христианами», объясняет это наименование следующим образом: «Прозвание это идет от Христа, который в правление Тиберия был предан смертной казни прокуратором Понтием Пилатом» (Tac. Ann. 15. 44). По мнению исследователей, аутентичность этого свидетельства и его независимость от христ. источников очевидны ввиду его общей враждебности по отношению к хрис-



Иисус Христос
Добрый Пастырь.
Скульптура. 1-я пол. IV в.
(Латеранский музей, Рим)

в разное время рассматривалась в исследовательской лит-ре (см.: Evans. 1996. P. 163–178, 454–477). Однако из этих источников только сообщение Тацита содержит сведения,



тианам и отсутствия упоминаний о воскресении И. Х. (*Harris M. J. References to Jesus in Early Classical Authors // The Jesus Tradition Outside the Gospels / Ed. D. Wenham. Sheffield, 1985. P. 349; Meier. 1991. Vol. 1. P. 90*). Несмотря на нек-рый анахронизм, допущенный Тацитом (до Агриппы I Ирода (41–44) рим. наместники в Иудее, в т. ч. и Понтий Пилат, имели титул префекта, а не прокуратора), это свидетельство подтверждает данные канонических Евангелий о смерти И. Х. при Понтии Пилате (*Chilton, Evans. 1998. P. 465–466*).

V. Коран. Упоминания об И. Х. (под именем Иса ибн Марьям, Иисус сын Марии) в Коране и в др.



Народы поклоняются Иисусу Христу. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 29)

сочинениях ислам. лит-ры (хадисы, аль-Масуди, аль-Джабар и др.) довольно многочисленны. При этом в Коране, напр., о Евангелии сказано, что оно ниспослано Аллахом (3. 2), о рождении Исы рассказывается как о чудесном событии (3. 31–49). Описание одного из чудес, совершенных Исой с помощью Аллаха, содержит черты евангельского рассказа о насыщении многих (5. 112–115; ср.: Ин 6. 31–65). Упоминается также об убийстве Исы неверными и о его вознесении (4. 155–158). Однако последовательно и явным образом утверждается, что Иса — созданный Аллахом человек и не может именоваться Богом (4. 171; 5. 71, 75, 116). Исследование коранических упоминаний об Исе и Марьям не позволяет выявить в них предания, независимые от новозаветных текстов и от

раввинистических источников, содержащих антихрист. полемику (см.: *Bruce. 1974. P. 167–186; Chilton, Evans. 1998. P. 453–454*).

Лит.: *Cureton W. Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion. L., 1855; Waitz H. Das Evangelium der Zwölf Apostel (Ebionitenevangelium) // ZNW. 1912. Bd. 13. S. 338–348; 1913. Bd. 14. S. 38–64, 117–132; idem. Neue Untersuchungen über die sogenannten judenchristlichen Evangelien // Ibid. 1937. Bd. 36. S. 60–81; Linck K. De antiquissimis veterum quae ad Iesum Nazarenum spectant testimoniis. Giessen, 1913; Aufhäuser J. B. Antike Jesus-Zeugnisse. Bonn, 1925²; Eisler R. ИΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ. Hdlb., 1929–1930. 2 Bde; Windisch H. Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu: Die ausserchristlichen Zeugnisse // ThRu. 1929. Bd. 1. S. 266–288; Bienert W. Der älteste nicht-christliche Jesusbericht Josephus über Jesus: Unter besonderer Berücksichtigung des altrussischen «Josephus». Halle, 1936; Jeremias J. Unbekannte Jesusworte. Zürich, 1948; Klausner J. Jesus von Nazareth. Jerusalem, 1952²; Köster H. Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern. B., 1957; idem. Dialog und Spruchüberlieferung in den gnostischen Texten von Nag Hammadi // EvTh. 1979. Bd. 39. S. 532–556; idem. Apocryphal and Canonical Gospels // HarvTR. 1980. Vol. 73. P. 105–130; idem. History and Development of Mark's Gospel: From Mark to Secret Mark and «Canonical» Mark // Colloquy on New Testament Studies: A Time for Reappraisal and Fresh Approaches / Ed. B. Corley. Macon, 1983. P. 35–57; idem. Ancient Christian Gospels: Their History and Development. L.; Phil., 1990; Conzelmann H. Jesus Christus // RGG. 1959³. Bd. 3. S. 619–653; Brandon S. G. F. Jesus and the Zealots. Manchester, 1967; Köster H., Robinson J. M. Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums. Tüb., 1971; Norden E. Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie // Schalit A., Hrsg. Zur Josephusforschung. Darmstadt, 1973. S. 27–69; Schürer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.—A. D. 135) / Ed. G. Vermes, F. Millar. Edinb., 1973. Vol. 1; 1979. Vol. 2; Winter P. Josephus on Jesus and James // Schürer. 1973. P. 428–441; Bruce F. F. Jesus and Christian Origins Outside the New Testament. L., 1974; Vielhauer Ph. Geschichte der urchristlichen Literatur. B.; N. Y., 1975; Maier J. Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung. Darmstadt, 1978; idem. Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike. Darmstadt, 1982; Allison D. C. The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels // NTS. 1982. Vol. 28. N 1. P. 1–32; Hofius O. Unbekannte Jesusworte // Stuhlmaier P., ed. Das Evangelium und die Evangelien. Tüb., 1983. S. 355–382; Crossan J. D. Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon. Minneapolis, 1985; Bammel E. A New Variant Form of the Testimony Flavianum // Idem. Judaica. Tüb., 1986. P. 190–193; Vermes G. The Jesus Notice of Josephus Re-Examined // JJS. 1987. Vol. 38. N 1. P. 1–10; Klijn A. F. J. Das Hebräer- u. das Nazoräerevangelium // ANRW. 1988. Tl. 2. Bd. 25/5. S. 3997–4033; Pritz R. A. Nazarene Jewish Christianity. Jerusalem, 1988. P. 83–94; Thoma C. Die Christen in rabbinischer Optik: Heiden, Häretiker oder Fromme? // Frohnhofen H., Hrsg. Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus: Ihre Motive und*

Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten. Hamburg, 1990. S. 23–49; idem. Jewish-Christian Gospel Tradition. Leiden, 1992. P. 65–77; Meier J. P. A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. N. Y.; L., 1991. Vol. 1: The Roots of the Problem and the Person; 1994. Vol. 2: Mentor, Message, and Miracles; 2001. Vol. 3: Companions and Competitors; 2009. Vol. 4: Law and Love; Thornton T. C. G. Jerome and the Hebrew Gospel According to Matthew // StPatr. 1993. Vol. 28. P. 118–122; Evans C. A. Life of Jesus Research: An Annot. Bibliography. Leiden; N. Y., 1996; Goldstein B. Jeschua ben Joseph: Leben, Umfeld, und Predigt Jesu. Würzburg, 1997; Chilton B., Evans C. A., ed. Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research. Leiden, 1998²; Theissen G., Merz A. Der historische Jesus: Ein Lehrbuch. Gött., 2001²; Bart D. E., ed. Lost Scriptures: Books that did not Make It into the New Testament. L., 2003; Schneemelcher W., Wilson R. McL., ed. New Testament Apocrypha. Camb.; Louisville, 2003. Vol. 1: Gospels and Related Writings; Encyclopedia of the Historical Jesus / Ed. C. A. Evans. N. Y., 2008.

Земная жизнь И. Х., согласно каноническим Евангелиям. Уже в 1-м стихе родословия И. Х. к-рым евангелист Матфей предваряет рассказ о рождении Богомладенца, И. Х. назван «Сыном Давидовым, Сыном Авраамовым», что указывает на Его мессианское достоинство (Мф 1. 18–25). Родословие по Евангелию от Луки призвано подтвердить Богосыновство Иисуса, Которого считали сыном Иосифа (Лк 3. 23). (См. ст. *Родословие Иисуса Христа*.)

Согласно Евангелию от Луки, рождение И. Х. предсказано арх. *Гавриилом*, посланным Богом к Пресв. Деве Марии (см. *Богородица*) в галилейский г. *Назарет* (Лк 1. 26–38) и возвестившим Ей радостную весть о скором рождении Сына. Младенец наречен именем Иисус (ישוּעַ, от ישַׁע — помогать, спасать), в к-ром уже указано на Богосыновство и мессианское достоинство: «Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова векови, и Царству Его не будет конца» (Лк 1. 32–33). На вопрос Марии, как возможно это при Ее девственном образе жизни, ангел отвечает, что это произойдет чудесным образом: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим». Будучи послушна воле Божией, Мария смиренно произносит: «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему». (См. ст. *Благовещение Пресв. Богородицы*.) Тайну девственного Рождения ангел открывает во сне прав. *Иосифу Обручнику* (Мф 1. 20–23); имя

Младенца свидетельствует о предстоящем Ему служении — «ибо Он спасет людей Своих от грехов их», — к-рое станет исполнением предре-ченного *Исаией*: «Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог» (Мф 1. 23; ср.: Ис 7. 14). (См. также раздел о евангельских повествованиях в ст. *Рождество Христово*.)

О спасении, дарованном Богом через Иисуса Христа, еще до рождения Богомладенца свидетельствует прор. *Захария*, отец Иоанна Крестителя: «Благословен Господь Бог Израилев, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему, и воздвиг рог спасения нам в дому Давида, отрока Своего, как возвестил устами бывших от века святых пророков Своих, что спасет нас от врагов наших и от руки всех ненавидящих нас» (Лк 1. 68–71; ср.: 2. 11, 30; 3. 6). По Евангелию от Луки, эта новая эра спасения открывается, однако, уже с рождением Иоанна Крестителя, поэтому евангелист подробно рассказывает о том,



*Древо Исеево
(Родословие Иисуса Христа).
Икона. 2-я пол. XVII в. (ГТТ)*

как было предсказано его рождение и как Иоанн во чреве *Елисаветы* возрадовался, услышав приветствие Пресв. Девы (Лк 1. 41).

Согласно пророчеству Мих 5. 2, месснянский Царь должен родиться в Иудее, в легендарном городе Да-



*Рождество Христово.
Икона. 1475 г. (Галерея Палаццо Леони
Монтанари, Венеция, Италия)*

вида *Вифлеема*. Причиной, побудившей Иосифа и Марию, уже ожидавшую скорого рождения Младенца, отправиться из Назарета в Вифлеем, стала объявленная рим. оккупационными властями перепись населения, по правилам к-рой каждый должен был записаться по месту исконного проживания своего рода (Лк 2. 4). Там, в Вифлееме, и рождается И. Х. — в хлеву, «потому что не было им места в гостинице» (Лк 2. 7).

Евангелист Лука, рассказывая о Рождестве И. Х., сообщает о явлении ангелов пастухам, к-рые, услышав вест о Рождении Спасителя, отправляются в Вифлеем, чтобы увидеть все своими глазами (Лк 2. 8–20). На 8-й день по Рождестве Младенец был подвергнут обряду *обрезания* (см. ст. *Обрезание Господне*) и получил имя Иисус (нареченное ангелом прежде зачатия Младенца во чреве) (Лк 2. 21). По истечении 40 дней Его принесли в Иерусалимский храм (Лк 2. 22–38) для посвящения Богу и во исполнение ветхозаветного предписания (Лев 12. 1–8), согласно к-рому женщина, родившая первого сына, после 40 дней должна принести в храме очистительную жертву. Здесь Он был узан праведным старцем *Симеоном Богоприимцем*, всю жизнь ожидавшим пришествия Мессии (Лк 2. 22–33). Симеон произносит благодарение Богу и слова: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему...»; Богородице он открывает судьбу Ее Божественного Сына, Который станет

причиной «падения и... восстания многих в Израиле», говорит о предстоящих Ей страданиях: «...и Тебе Самой оружие пройдет душу...», предрекая крестную смерть И. Х. (см. также ст. *Сретение Господне*).

Согласно евангелисту Матфею, в правление царя *Ирода Великого* в Иерусалим с Востока пришли *волхвы*, чтобы поклониться «родившемуся Царю Иудейскому», ибо они «увидели звезду Его на востоке». Это вызвало переполох при дворе Ирода, увидевшего угрозу своей власти. Посоветовавшись с первосвященниками и книжниками, Ирод выяснил, что именно Вифлеем был тем местом, где на основании пророчества (Мих 5. 1–2) должен родиться Мессия. Ирод просит волхвов сообщить ему, когда найдут Младенца, якобы для того чтобы также пойти поклониться Ему. По пути в Вифлеем волхвам вновь явилась звезда (см. *Звезда волхвов*), к-рая «вела их» вплоть до дома, где был Младенец. «...И, войдя в дом, увидели Младенца с Мариею, Матерью Его, и, пав, поклонились Ему; и, открыв сокровища свои, принесли Ему дары: золото, ладан и смирну. И, получив во сне откровение не возвращаться к Ироду, иным путем отошли в страну свою» (Мф 2. 11–12). Разгневанный Ирод, пытаясь защитить свою власть, приказывает убить в Вифлееме всех младенцев до 2 лет (Мф 2. 16) (см. ст. *Вифлеемские младенцы*).

После ухода волхвов «в землю свою» *Ангел Господень* во сне сообщает Иосифу о грозящей Младенцу опасности и повелевает, взяв Марию и Младенца, бежать в Египет. Там они находятся до смерти Ирода (Мф 2. 15), а по воцарении Архелая возвращаются и вновь селятся в Назарете (Мф 2. 19–23) (см. ст. *Бегство в Египет*).

О годах, проведенных в Назарете, не сохранилось почти никакого достоверного предания. Сообщается, что И. Х. выучивается ремеслу плотника (Мк 6. 3); что по достижении И. Х. 12-летнего возраста семья совершает паломничество в Иерусалим на *Пасху*, на обратном пути обнаруживают, что Отрока нет с ними, и находят Его «в храме, сидящего посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их; все слушавшие Его дивились разуму и ответам Его» (Лк 2. 41–47). На слова удивленной Марии И. Х. отвечает: «Зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что

Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» Все эти слова Богоматерь сохранила в Своем сердце (Лк 2. 49–51). И. Х. «был в повиновении» Марии и Иосифу. Евангелия сообщают о непонимании Его близкими, «ибо и братья Его не веровали в Него» (Ин 7. 5). (О семье см. в статьях *Братья Господни; Иаков, брат Господень*).

Перед выходом на проповедь И. Х. отправляется в Иудейскую пустыню к *Иоанну Крестителю* и принимает от него Крещение на *Иордане*. В беседе И. Х. с Иоанном раскрывается смысл этого события — исполнение «правды Божией», т. е. верности Бога Своим обетованиям, а также проявляется решимость Мессии, безгрешного, но принявшего крещение, принять все возложенное на Него Отцом, вплоть до Крестной смерти. Крещение И. Х. сопровождается голосом с небес: «Сеи есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф 3. 17), утверждающим И. Х. в мессианском достоинстве, и явлением Св. Духа в обличье голубя (Мф 3. 13–17; Мк 1. 9–11; Лк 3. 21–22; ср.: Ин 1. 32–34) (см. *Крещение Господне*). В крещении И. Х., о к-ром пророчествовал Исаия (ср.: Ис 40. 3; Ин 1. 23), совершилось явление Троицыного Бога: крещение Сына, глас Отца, сошествие Духа. В Евангелии от Иоанна рассказ о крещении И. Х. ведется от лица Иоанна Крестителя, который говорит, что не знал, что Иисус есть Мессия, до того момента, как увидел, что на Него сошел Св. Дух (Ин 1. 15–34). Евангелист Лука подчеркивает важность служения Иоанна Крестителя в истории спасения тем, что указывает время начала его проповеди: «В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе...» (Лк 3. 1–2).

После Крещения И. Х. удаляется в пустыню, где пребывает, подобно ветхозаветным пророкам, 40 дней и ночей, претерпевая искушение от дьявола. Господь побеждает дьявола, троекратно отклоняя его предложения словами ветхозаветных речений. Предложение превратить камни в хлебы, чтобы утолить многодневный голод, — словами «не хлебом одним

будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф 4. 3–4; Лк 4. 3–4; ср.: Втор 8. 3). На предложение броситься с кровли притвора Иерусалимского храма, чтобы в воздухе быть поддержанным ангелами и этим доказать Свое Богосыновство, Он отвечает: «Не искушай Господа Бога твоего» (Мф 4. 5–7; Лк 4. 9–12; ср.: Втор 6. 16); на предложение поклониться дьяволу, чтобы получить от него «все царства мира и славу их», — «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи»



*Крещение Господне.
Икона из «Васильевского чина».
Ок. 1408 г. (ГРМ)*

(Мф 4. 8–10; Лк 4. 5–8; ср.: Втор 6. 13; 10. 20). (См. раздел «Искушение Иисуса Христа» в ст. *Искушение*.)

Лишь после победы над искусителем И. Х. выступает с возвещением мессианского времени (Мф 4. 17); Его возраст приблизительно определяется (Лк 3. 23) в 30 лет — символический возраст полноты зрелости (ср.: 2 Цар 5. 4). Он призывает первых учеников (см. *Апостолы*; также статьи о каждом из апостолов) из



*Иисус Христос с апостолами.
Рельеф саркофага. IV в.
(Музеи Ватикана)*

среды рыбаков «моря Галилейского» (см. *Галилейское море*), проповедует Свое учение и творит чудеса по всем областям Палестины, населенным иудеями: в *Галилее*, стране Гадаринской (см. *Гадара*) (Лк 8. 26–37, или Гергесинской — Мф 8. 28–34), а также в языческих областях — на Фи-

нийском побережье Средиземного м. (см. статьи *Тир, Сидон*) (Мф 15. 21–29; Мк 7. 24–31) и в *Кесарии Филипповой* (Мф 16. 13; Мк 8. 27). (О др. местах проповеди и чудотворений И. Х. см. статьи: *Капернаум, Вифсаида, Хоразин, Десятиградие, Иерихон*.)

На свадьбе в *Кане Галилейской*, когда гостям не хватило вина, И. Х. по просьбе Матери претворяет воду в вино (Ин 2. 1–11; см. *Брак в Кане*). Этот эпизод в Евангелии от Иоанна следует непосредственно за описанием первой встречи И. Х. с учениками (Ин 1. 35–51) ап. *Андреем Первозванным* и, как считается, ап. *Иоанном Богословом* и, вероятно, относится к самым первым дням Его общественного служения, хронологически предшествуя началу проповеди в Галилее (Мф 4. 12–17; Мк 1. 14–15; Лк 4. 14–15). В Евангелии от Иоанна уже в начале общественного служения И. Х. описывается событие, которое в синоптических Евангелиях открывает выход Христа на страсти, — история о том, как Христос, придя на праздник Пасхи в Иерусалим, изгнал из храма торговцев и менял (Ин 2. 13–22).

И. Х. не только толкует Писания, Он учит как имеющий власть (Мк 1. 22) и этим приводит нек-рых в смущение. Даже ученики не могут ответить на Его вопрос: «А вы за кого почитаете Меня?» Петр отвечает Ему: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф 16. 15–16). Христос подтверждает его слова, говоря: «...не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах» (Мф 16. 17). «Слушать» (ср.: Мф. 9. 7) Христа — значит слушать Бога. Только у И. Х. особое отношение к Богу — только Он может сказать «Отец Мой». Преображение И. Х., явленное трем ближайшим ученикам (среди них и Петр, к-рый уже произнес свое исповедание), было явлением Его во славе.

Светоносная слава была

видима в блистании света, в белых ризах, в осенении облака (Мк 9. 2–8; Мф 17. 1–8; Лк 9. 28–36).

И. Х. пришел, чтобы исполнить закон и предсказания ветхозаветных пророков, но идеал совершенной любви, к-рый Он являл, в т. ч. к «малым сим», т. е. к людям, встречавшимся на Его пути, к больным,

обездоленным, не совместим с тонкостями фарисейской казуистики. И. Х. постоянно помогает людям: слепым — прозреть (Мк 8. 22–26; Мф 9. 27–31), глухим — обрести слух (Мк 7. 32–37; Мф 11. 5), лежачим — начать ходить (Ин 5. 1–15), прокаженным —



*Иисус Христос и самарянка.
Роспись катакомб на Виа
Латина, Рим. Сер. IV в.*

очиститься (Лк 5. 12–14; 17. 11–19) и т. п., даже воскрешает умерших (Мк 5. 35–43; Мф 9. 18–19, 23–26; Лк 7. 11–15; 8. 49–56; Ин 11. 1–44). Он исцеляет и в субботу (Мк 3. 1–6; Лк 13. 10–17; 14. 1–6), впрочем не отменяя ветхозаветный закон о дне (7-й день недели по евр. календарю), в который прекращалась работа, но строго исполнялись религ. предписания. Закон о субботе противоречил др. заповедям (напр., необходимости исполнять службу в храме). И. Х. показывает лицемерие фарисеев, обращая к ним с вопросом: «Должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить?» Иудеи негодуют на И. Х. за нарушение субботы и ищут, чтобы убить Его за усвоение Им Богосыновнего, т. е. Богоравного, достоинства («Кто не чтит Сына, тот



что Его ждет близкая смерть (Лк 13. 31–35; Мк 9. 12): Его смерть в замысле Божиим является жертвенным служением «для искупления многих» (Мк 10. 45). Воскресение Христово есть явление иного бытия. В большей мере, чем Рождество и Преображение, оно отмечено явлением светочной славы. Сошествие ангела, вид к-рого был, как молния, а одежда бела, как снег, сопровождается землетрясением и вызывает ужас стражи у гроба и пришедших ко гробу женщин (Мф 28. 2–5). Тело воскресшего Христа, как тело духовное (ср.: 1 Кор 15. 44–49), есть тело прославленное (ср.: Флп 3. 21), оно уже принадлежит иному бытию. Тайна воскресения превышает человеческое разумение и не может быть выражена словом. Воскресение Христа есть начало воскресения людей. «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес... тщетна и вера ваша» (1 Кор 15. 13–14) — вся 15-я глава Послания к Коринфянам ап. Павла посвящена раскрытию догматической сущности Воскресения и его значения в деле спасения человека.

В учении И. Х. о Царстве говорится о его исполнении в полноте эсхатологического свершения. В Царстве кроткие наследуют преображенную землю, насытятся алчущие и жаждущие правды, будут помилованы милостивые, узрят Бога чистые сердцем, миротворцы будут наре-

*Воскресение —
Сошествие во ад.
Мозаика кафедрального мон-ря
Осиас Лукас, Греция.
30-е гг. XI в.*

не чтит Отца, пославшего Его» — Ин 5. 23, 16–18). Что Иисус — Мессия, уже знали Его ученики. Но путь Мессии есть путь страдания — этого они пока не знали. Сам И. Х. знал,

что Иисус — Мессия, уже знали Его ученики. Но путь Мессии есть путь страдания — этого они пока не знали. Сам И. Х. знал,

была вложена. Притча о закваске являет сущность Царства как иного бытия. Христос творит великие чудеса насыщения 5 тыс. человек 5 хлебами и 2 рыбами (Мф 14. 15–21) и хождения по водам (Мф 14. 25–33). В этих чудесах, осуществляющих творение новой материи и преодоление нерушимых законов природы, дано предвосхищение Царства как явления иного бытия, как явления Царства Славы.

Благовествуя Царство, Христос говорит о нравственных условиях его достижения. Притчи о сокровище, скрытом в поле, и о жемчужине (Мф 13. 44–46) — наставления о несравненной ценности Царства, превышающей ценности земные и оправдывающей, ради достижения Царства, всякие, даже самые тяжелые, жертвы. Об этом же говорит притча о сеятеле (Лк 8. 4 и слл., Мк 4. 1 слл., Мф 13. 3 слл.). Тема притчи о сеятеле есть неодинаковая судьба посеянных сеятелем семян. Одни, по разным причинам, остаются бесплодными. Другие приносят плод, и плод этот — тоже неодинаковый. Семя есть слово Божие (Лк 8. 11), к-рое может принести плод, но может и остаться бесплодным в душе человека. Слово Божие, в контексте Евангелия, есть слово о Царстве (ср.: Лк 8. 1, 10; Мф 13. 11 слл.). Нравственные условия стяжания Царства составляют содержание *Нагорной проповеди* (Мф 5–7). Нагорная проповедь систематизирует нравственное учение Христа. В предписаниях Моисеева закона Христос раскрывает скрытый в них глубокий нравственный смысл, подвергая их то расширительному (Мф 5. 21–22, 27–30), то ограничительному (Мф 5. 31–32) толкованию. В др. случаях, не отменяя закона, Он делает его беспредметным, выдвигая нравственное требование, исключаяющее самую возможность применения закона (Мф 5. 33–36). И, наконец, отменяя закон возмездия (Мф 5. 38–42) и требуя любви к врагам (Мф 5. 43–48), Христос, оставаясь на почве ВЗ, восходит в Своем учении не к книгам законоположительным, а к высшим откровениям ВЗ в книгах пророческих и учительных. И. Х. не отменяет нравственного учения ВЗ в его высших проявлениях, но совершенные требования, которые Он противопоставляет закону, соответствующим их исполнению в конце времен. Продолжая действовать в истории, за-

кон, т. о., отменяется превосходящим его эсхатологическим исполнением.

Проповедь, именуемая иногда «на месте равне» («стал Он на ровном месте» — Лк 6. 17–49), носит социальный характер: после обещания блаженства нищим, алчущим, плачущим, гонимым в ней как преду-



Умножение хлебов и рыб.
Рельеф трона архиеп. Максимиана.
Между 546 и 556 гг.
(Архиепископский музей, Равенна)

жедение возглашается «горе»: «горе вам, богатые» (Лк 6. 24), «горе вам, книжники и фарисеи» (Лк 11. 44). Провозглашения «горя» возвещают эсхатологический приговор Суда Божия, но их истинной целью является не осуждение, а призыв к покаянию. У разных евангелистов этот призыв выражен по-разному. В Евангелии от Луки подчеркивается критика высшего слоя общества; за 4 «блаженствами» следуют 4 провозглашения «горя» (Лк 6. 24–26): богатым, пресыщенным, смеющимся и тем, о ком хорошо говорят «все люди». В Нагорной проповеди призыв к покаянию направлен преимущественно к образованному слою общества: нравственная проповедь начинается в гл. 5 провозглашением «блаженств» нищим духом и завершается в гл. 23 возвещением «горя» книжникам и фарисеям. Однако призыв к покаянию, обращенный к представителям этих слоев общества, затрагивает осно-

вы жизни человека, так что фактически критика касается всех людей.

Осуждение богатства как такового содержит притча о неверном управителе (Лк 16. 1–9). Здесь говорится о «неправедной мамоне» (Лк 16. 9, 11). Всякое богатство «неправедно», поскольку оно временно, тленно, и его следует использовать для спасения в целях милосердия. В притче подчеркивается важная религиозно-этическая и социальная польза, с которой следует употреблять богатство, причем не безразлично, каким путем оно было приобретено. Свт. Иоанн Златоуст в комментарии на Евангелие от Иоанна различает благотворительность из праведного и неправедного источника: «...если в великое множество имущества попадет и одна капля неправды, то все оно оскверняется» (*Ioan. Chrysost. In Ioan. 73*).

Идеал нравственного совершенства, к которому призываются ученики Христовы, — Небесный Отец. Этот идеал есть идеал любви (ср.: Мф 5. 48). Ту же мысль выражает двоякая заповедь любви: любви к Богу и любви к ближнему (Мк 12. 28–31 = Мф 22. 35–40; ср.: Лк 10. 25–28), причем 2-я заповедь подобна 1-й (Мф 22. 39; Мк 12. 31). Внутренняя связь обеих заповедей раскрывается в догматическом учении Евангелия от Иоанна. Бог так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного, «дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 16). Подчеркивая Свою любовь и любовь Бога к людям и призывая Своих последователей любить Бога, И. Х. настаивает на необходимости любить др. людей. Накануне казни Он обращается к ученикам со словами: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» и обещает, что люди узнают в них Его учеников, если они будут «иметь любовь между собою» (Ин 13. 34–35). Христианское делание есть выражение любви. В конце же времен по причине роста беззакония «во многих охладает любовь» (Мф 24. 12), но сохранивший ее спасется (ср.: Мф 24. 13).

Спасение есть дарование жизни и воскрешение из мертвых. Об этом говорит беседа Христа с иудеями (Ин 5. 19–30) после исцеления больного в Иерусалиме, в купальне у Овечьих ворот (Ин 5. 1–14). Исцеление больного имеет значение символического акта возвращения к полноте жизни через веру и прощение грехов

(«Вот, ты выздоровел; не греши больше...»). Христос не раз говорит о спасении верой. Вера спасла прокаженного самарянина (Лк 17. 19). Верой получил прощение иерихонский слепец (Лк 18. 42). Спасение обусловлено верой (Лк 7. 50). Но в понятии мира, спасения к-рого желает Отец (ср.: 1 Ин 4. 14), улавливается некая полнота: не спасение отдельных единиц, изымаемых из мира, а спасение мира как целого (ср.: 1 Тим 2. 4; 4. 10). Условие спасения есть делание. Господь, явившись во славе, откажется признать «делателей неправды» (Лк 13. 27). Напротив, в Царство войдут «делатели правды». «Тесные врата» (Лк 13. 24, ср. «узкий путь» в Мф 7. 14) говорят об усилении — волевым стремлении, в к-ром проявляется вера. Призыв к всецелому отречению (Мф 16. 24–25) получает корректив в притчах Лк 15: о пропавшей овце (1–7), о потерянной драхме (8–10) и о блудном сыне (11–32). Отец взывает заблудших и приемлет кающихся. Из ста овец пропадавшая и найденная Ему дороже тех девяноста девяти, к-рые оставались при Нем. И любовь отца к блудному сыну, когда он возвращается в дом, вспыхивает ярче любви к его старшему брату, который не переставал служить отцу и никогда не преступал его приказания.

Союз учеников вокруг Учителя все более становился Церковью. Начало организации относится еще к галилейскому периоду: избрание двенадцати (Мк 3. 13–14) и привлечение их к служению (см. *Апостолы*). Термин «Церковь» (ἐκκλησία) дважды встречается в Евангелии от Матфея. В 1-й раз, в ответе Христа на исповедание Петра (16. 18), он относится к Церкви вселенской: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее». При 2-м употреблении (18. 17) им обозначается группа, община верующих.

Начало организации Церкви совершалось во время пути Христа на страдание и смерть. Этот путь вел к утверждению Царства, а Церковь есть Царство в его земном аспекте. Слова Христа «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17. 21) — слова о Церкви. И в иерусалимских беседах Он говорит о жертвенном подвиге Пастыря-Сына за стадо Его овец, к-рое мыслится Им как единое стадо единого пастыря (Ин 10. 1–18). Поучения ученикам, сказанные

в присутствии народа, должны были показать народу значение учеников как пастырей стада Церкви. Умножая число Своих последователей в начале пути, И. Х. двум собеседникам из трех прямо говорит о Царстве Божием как о цели их служения (Лк 9. 60–62). Полное самоотречение, к которому, на собственном примере, Он призывает первого собеседника, в контексте неизбежно



Иисус Христос и апостолы.
Рельеф саркофага Стилихона. Кон. IV в.
(базилика Сант-Амброжо, Милан)

предполагает стремление к Царству (Лк 9. 58). Благовестие семидесяти в предвверии Второго пришествия Христова есть также благовестие Царства (Лк 10. 9–11). В поучении, к-рым Господь сопровождает их посланничество, указание на Царство покрывает собой все содержание их проповеди (см. разделы «Эсхатология», «Этика», «Спасение» в ст. *Евангелие*; статьи *Царство Божие*, *День Господень*, *Эсхатология*; об особенностях эсхатологии Евангелия от Иоанна см. ст. *Иоанн Богослов*, раздел «Евангелие»).

В дни перед главным иудейским праздником — Пасхой состоялось одно из важнейших событий на пути И. Х. на страсти — *Вход Господень в Иерусалим* (Мф 21. 1–11; Мк 11. 1–11; Лк 19. 29–40; Ин 12. 12–19). Непосредственно перед этим в Иерихоне И. Х. исповедует Сыном Давидовым слепой (Лк 18. 35–43; *Вартимей* — Мк 10. 46–52; двое слепых — Мф 20. 29–34). Господь со Своими учениками приближается к Иеру-



Воскрешение Лазаря.
Роспись катакомб святых Петра
и Марцеллина, Рим.
2-я пол. III — 1-я пол. IV в.

салиму, к селениям *Виффагия* и *Вифания у Елеонской горы*. В Вифании Он воскрешает прав. *Лазаря* (Ин 11. 1–44); Мария (по Ин 11. 2 — сестра Лазаря) помазывает Ему ноги миром, что символически прообразует Его смерть и погребение (Ин 12. 3–8; ср.: Мф 26. 6–13; Мк 14. 3–9), в Вифагии Он поручает 2 из учеников привести Ему ослика, на к-рого никто никогда не садился (символ миролюбия и кротости мессианского царя). На нем Христос торжественно въезжает в город (что понимается как осуществление ветхозаветных пророчеств Быт 49. 10–11; Зах 9. 9–10), принимает приветствия народной толпы, постилающей на Его пути одежды и ветви деревьев и обращающей к Нему с возгласами как к мессианскому Царю: «Осанна Сыну Давидову! благословен Грядущий во имя Господне! осанна в вышних!» (Мф 21. 9; ср.: Мк 11. 9; Лк 19. 38; Ин 12. 13; Пс 117. 26). Христос предсказывает разрушение Иерусалима (Лк 19. 41–44) и властно изгоняет из храма менял и торговцев жертвенными животными (Мф 21. 12–13; Мк 11. 15–17; Лк 19. 45–46).

Событие входа И. Х. в Иерусалим вызвало недовольство иудейских учителей, весь город пришел в движение (Мф 21. 10). Евангелист Иоанн подчеркивает, что народ приветствовал Христа, потому что был потрясен совершившимся накануне чудом воскрешения Лазаря (Ин 12. 17–18); Матфей и Лука непосредственно связывают событие с последовавшим за ним изгнанием торгующих из храма.

Иудейские первосвященники, книжники и старейшины из синедриона решают предать И. Х. суду, чтобы затем

выдать на казнь рим. властям (Мф 26. 1–5; Мк 14. 1–2). В это время, по Евангелию от Луки, «вошел... сатана в Иуду», к-рый договорился с первосвященниками о предательстве (Лк 22. 1–3; ср.: Мф 26. 14–16). Согласно Мк 14. 3–14; Мф 26. 6–13, в Вифании, когда И. Х. находился в доме *Симона прокаженного*, женщина совершает помазание, пророчески символизирующее предстоящие страдания и смерть Учителя.

Накануне праздника Пасхи И. Х. в кругу 12 апостолов на *Тайной вечери* устанавливает таинство *Евхаристии* (Мф 26. 26–29; Мк 14. 22–25; ср.: Лк 22. 15–20; о времени совершения Тайной вечери и о согласовании повествований синоптиков и евангелиста Иоанна см. в ст. *Евхаристия*). Во время трапезы Господь предсказывает, что один из учеников предаст Его, и, преломив хлеб и благословив его, подает ученикам со словами: «Примите, ядите; сие есть Тело Мое». Затем Он взял чашу с вином, возблагодарил над ней и подал ее ученикам, сказав: «Сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая» (Мк 14. 22–23; Мф 26. 26–28: «...изливаемая во оставление грехов»). Установительные слова в Евангелии от Луки: «Сие есть Тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспо-



Тайная вечеря.
Икона. 1497 г. (ГРМ)

минание» (Лк 22. 19b); «Сия чаша есть новый завет в Моей Крови, которая за вас проливается» (Лк 22. 20) (об особенностях повествования в Евангелии от Луки см. в ст. *Евха-*

ристия). Евангелист Иоанн относит к этому событие умовения И. Х. ног учеников как поданный Им пример взаимного служения (Ин 13. 1–17; см. *Умовение ног*).

Уже на Тайной вечери Господь указывает, кто Его предаст. В знак того, что это будет именно *Иуда Искариот*, Христос подает ему «кусоч хлеба» (Ин 13. 26). После этого Иуда выходит из горницы, чтобы привести тех, кто должен был схватить Христа, в известное ему место к востоку от Иерусалима, за протоком Кедрон. В прощальной беседе с учениками (Ин 13. 31–16. 33) И. Х. говорит о Своем прославлении, дает «новую заповедь», любви, предсказывает отречение Петра, учит о Св. Духе и предупреждает о гонениях, выражая при этом уверенность в победе: «В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин 16. 33). После этого Он произносит молитву о прославлении Сына и об укреплении уверовавших (Ин 17. 1–26).

Ночь после Тайной вечери И. Х. проводит в Гефсиманском саду (см. *Гефсимания*), попросив 3 избранных апостолов, Петра, Иакова и Иоанна Заведеевых (когда-то бывших свидетелями Его Преображения), бодрствовать вместе с Ним. Здесь, «ужасаясь и тоскуя» (Мк 14. 33), Христос обратился к Богу с молитвой: «Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк 22. 42; ср.: Мф 26. 39; Мк 14. 36). Напряжение Его духа дошло до кровавого пота (ср.: Лк 22. 44).

В Гефсиманском саду происходит арест И. Х. Отступник Иуда, один из 12 учеников, подходит к И. Х. в сопровождении вооруженных сторонников и слуг иудейских старейшин и целует Его — это знак, кого надо схватить (Мф 26. 47–50; Мк 14. 43–45; Лк 22. 47–48). Ап. Петр пытается оказать вооруженное сопротивление и отсекает мечом ухо «рабу первосвященникову», но И. Х. останавливает его и исцеляет раба. Христос добровольно отдает Себя в руки пришедших арестовать Его, доказывая тем самым Свое послушание воле Отца. Ученики разбегаются. (См. также ст. *Страсти Христовы*).

И. Х. отводят на допрос к первосвященнику *Каиафе* (Мф 26. 57; по Ин 18. 13: «сперва к Анне»; Ин 18. 24: «Анна послала Его, связанного, к первосвященнику Каиафе»), где Он подтверждает Свое мессианское

достоинство (Мк 14. 61–62). *Синедрион* приговаривает И. Х. к смерти. Он подвергается поруганию. Но т. к. в оккупированной Иудее решение о казни человека могло быть при-



Иисус Христос — Лоза истинная («Союзом любви связуемы апостолы...»). Саккос архиеп. Кирилла. XVII в. (ризища мон-ря вмц. Екатерины на Синае)

нято только рим. властями, И. Х. ранним утром «отвели и предали Пилату» для подтверждения приговора. Сбывается пророчество И. Х. об отречении Петра. Пилат спрашивает Христа, считает ли Он Себя Царем иудеев, и получает утвердительный ответ (Мк 15. 2 и др.). Однако Пилат пытается отпустить обвиняемого, т. к. по обычаю к празднику Пасхи можно помиловать одного осужденного. Но собравшийся народ требует освободить *Варавву*, который во время мятежа совершил убийство (Мк 15. 7), и настаивает, согласно Евангелию от Матфея, на смертной казни Христа, крича «да



Крест-хризмон. Страсти Христовы. Рельеф саркофага. Сер. IV в. (Латеранский музей, Рим)

будет распят» и «кровь Его на нас и на детях наших» (Мф 27. 22–25).

Пилат «умыл руки перед народом» в знак того, что ответственность за смерть Иисуса ложится не на него (Мф 27. 24; о том, что осужденный — Праведник, ему сообщает жена, к-рой это открыто во сне). И. Х. предается бичеванию и на распятие. Евангелисты описывают издевательства рим. легионеров над Царем: они одевают обнаженного Иисуса в «багряницу», возлагают Ему на голову «терновый венец», дают «в правую руку трость»,

бьют, оплевывают и, смеясь, приветствуют: «радуясь, Царь Иудейский!» (Мф 27. 27–31; Мк 15. 16–20; Ин 19. 2–3).

Весь путь к месту казни (см. *Голгофа*) И. Х. после бичевания Сам должен был нести тяжелый крест, помогает нести крест *Симон Кириинеянин* (Мк 15. 21). Христа распинают (см. *Распятие*). Перед казнью Ему предлагали «вино со смирною» (напиток, притупляющий чувствительность), «но Он не принял» (Мк 15. 23).

И. Х. распинают между двумя разбойниками, из к-рых один издевается над Ним, предлагая показать Свое мессианское достоинство и спасти Себя и их от смерти, а другой («благоразумный разбойник») сознает свою вину и взывает к И. Х.: «Помяни меня, Господи, когда прийдешь в Царствие Твое!», и Христос ему обещает: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк 23. 42–43). Страдания И. Х. на кресте продолжают около 6 часов.

На кресте Он поручает Пресв. Деву Марию заботам Иоанна Богослова (Ин 19. 25–27), читает (по-арамейски) стих скорбного мессианского псалма 21/22 «Боже мой! Боже мой! для чего Ты меня оставил?» (Мк 15. 34) и умирает. Чтобы проверить, мертв ли осужденный, один из воинов пронзает Ему ребра копьем, «и тотчас истекла кровь и вода» (Ин 19. 34). Его смерть сопровождается сверхъестественными событиями (сама собой раздвигается завеса в храме; «тьма по всей земле», землетрясение, воскресение мн. умерших), к-рые побуж-

дают сотника и солдат, стерегших Его, сказать: «Воистину Он был Сын Божий» (Мф 27. 54).

Т. к. «наступала суббота» (ср.: Ин 19. 42: «ради пятницы Иудейской»), когда должно было оставаться «в покое по заповеди» (Лк 23. 56), И. Х. хоронят в ближайшей гробнице. *Иосиф Аримафейский*, ученик Христов, испрашивает Его тело у Пилата, обвиняет *плащаницей* с дорогими благоволиями, принесенными *Никодимом* (Ин 19. 39–40), и погребает Его во гробе, завалив вход в него камнем. У места погребения стоят «также



Воскресение — Сошествие во ад.
Икона. Кон. XIV в. (ГТТ)

и женщины, пришедшие с Иисусом из Галилеи» (Лк 23. 55).

Первосвященники и фарисеи убеждают Пилата выставить у гроба стражу «до третьего дня», чтобы ученики не похитили тело Учителя и не выступили с проповедью о Воскресении (Мф 27. 62–66). События ночи, в к-рую воскрес И. Х., описаны во всех 4 Евангелиях (Мф 28. 1–10; Мк 16. 1–11; Лк 24. 1–12; Ин 20. 1–18). В Евангелии от Матфея сообщается, что *жены-мироносицы*, пришедшие по прошествии субботы к гробу, обнаруживают, что он пуст. Они свидетели «великого землетрясения», когда сошедший с небес ангел сообщает им о воскресении «Иисуса распятого»: «Его нет здесь — Он воскрес» — о предстоящем явлении Христа в Галилее и устрашает стражников (Мф 28. 1–10). Неск. иначе событие изображено в др. Евангелиях: в Евангелии от Луки говорится о «двух мужах в одеждах блистающих», к-рые возвестили пришедшим о воскресении И. Х. (Лк 24. 4); согласно Евангелию от Иоанна, доказательствами воскресения И. Х. становится сама пустая гробница и первое явление Воскресшего Господа Марии Магдалине (Ин 20. 11–18). Воскресший Христос неоднократно является ученикам, удостоверяя их в истинности Своего телесного Воскресения, укрепляя в них веру и подготавливая к принятию обетованного Св. Духа (ср.: Ин 16. 7). Его не сразу узнают, Мария Магдалина принимает его за са-

довника (Ин 20. 15), у учеников, долго беседовавших с Ним по дороге в *Эммаус*, «открылись глаза» лишь перед тем, как Он стал невидим для них (Лк 24. 31), ап. *Фома* уверовал лишь после того, как Спаситель повелел ему: «Поддай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим» (Ин 20. 27). (Подробнее о событии воскресной ночи и согласовании свидетельств Евангелий см. в ст. *Воскресение Иисуса Христа*).

Воскресший Господь встречает учеников, пришедших по Его повелению в Галилею, и дает им Великое поручение: «...идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф 28. 19–20).

Евангелие от Луки завершается рассказом о вознесении Господа (Лк 24. 50–51; ср.: Деян 1. 9–11; Мк 16. 19). Повелев не отлучаться из Иерусалима и ждать обещанного от Отца (Лк 24. 49; Деян 1. 4), И. Х. выводит учеников из города на гору Елеонскую (Деян 1. 12) и, подняв Свои руки, подает им *благословение*, а затем возносится на небо. В Деяниях св. апостолов сказано, что возносящегося Христа сокрыло облако, и тогда явились «два мужа в белой



Вознесение Господне.
Икона. 1300 г. (Галерея икон, Охрид)

одежде», к-рые возвестили Его Второе пришествие. Ученики же поклонились Ему и с радостью вернулись в Иерусалим (Лк 24. 52), где через неск. дней на них сошел Св. Дух (Деян 2. 1–4). (См. ст. *Вознесение Господне*.)

Второе пришествие И. Х. совершится в конце времен «на облаках с силою многою и славою» (Мк 13. 26); Господь, подводя итог судеб мира, совершит *Страшный Суд* над всеми поколениями людей (подробнее см. ст. *Второе пришествие*).

И. Х. по учению Церкви. Воплощение Сына Божия является центральным событием человеческой истории и в то же время великой тайной благочестия (1 Тим 3. 16), что стало определяющим в учении Церкви об И. Х. Сама Церковь, основанная в день Пятидесятницы и оживотворяемая Св. Духом, всегда обладает полнотой христологического сознания. Перед ней не стоит проблема поисков истины, ибо ее Глава — И. Х. — Сам есть «Путь и Истина и Жизнь» (Ин 14. 6). Задача Церкви заключается в другом: с одной стороны, свидетельствовать об этой Истине в окружающем мире, раскрывая и объясняя христологическое учение, а с др. — защищать и ограждать это учение от многочисленных искажений, появляющихся с начала христ. истории. Задача двудеина: свидетельство об истине одновременно является и опровержением ложных учений о Христе, а борьба с ложными учениями и их преодоление помогают приобщиться к великой тайне благочестия. Процесс приобщения к этой тайне очень труден, о чем красноречиво свидетельствует ап. Павел: «Мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев — соблазн, а для Еллинов — безумие» (1 Кор 1. 23). Этим объясняется тот факт, что ни одно положение христ. учения не становилось предметом столь длительных и напряженных разногласий, как христологический догмат.

При рассмотрении учения об И. Х., который одновременно есть и истинный Бог, и истинный человек, в христологии описываются обе природы — божественная и человеческая, вошедшие в богочеловеческое единство.

Истинный Бог. 1. Свидетельства Свящ. Писания. Откровение о Божественном достоинстве И. Х. содержится уже в ВЗ. Для ап. Павла 7-й стих 2-го псалма: «Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» — является прямым указанием на Вторую Ипостась Св. Троицы, Которая, будучи сиянием славы и образом Ипостаси Бога Отца «и держа все словом силы Своей»,

совершила «Собою очищение грехов наших» (Евр 1. 3). Кроме Второй Ипостаси, слова этого стиха не могут быть отнесены ни к кому, даже к ангелам, «ибо кому когда из Ангелов сказал Бог: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя»? И еще: «Я буду Ему Отцом, и Он будет Мне Сыном?»» (Евр 1. 5). Продолжая приводить аргументы в пользу того, что И. Х. есть Бог, ап. Павел обращается к 3 др. псалмам прор. Давида — 44, 101 и 109-му, поочередно цитируя их и указывая при этом, что цитируемые тексты относятся к Единородному Сыну Божию. Именно о Сыне сказано: «Престол Твой, Боже, в век века; жезл царствия Твоего — жезл правоты. Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих»; «В начале Ты, Господи, основал землю, и небеса — дело рук Твоих; они погибли, а ты пребываешь; и все обветшают, как риза; и как одежду свернешь их, и изменятся; но Ты тот же, и лета Твои не кончатся». «Кому когда из Ангелов сказал Бог: Седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих?» (Евр 1. 8–13).

Слова Пс 109. 1, цитируемые ап. Павлом, использует и Сам И. Х. в одной из бесед с фарисеями. «...Иисус спросил их: что вы думаете о Христе? чей Он Сын? Говорят Ему: Давидов. Говорит им: как же Давид, по вдохновению, называет Его Господом, когда говорит: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих»? Итак, если Давид называет Его Господом, как же Он сын ему?» (Мф 22. 41–45). Это свидетельство о Божественном достоинстве Мессии было настолько прямым и однозначным, что из

фарисеев «никто не мог отвечать Ему ни слова» (Мф 22. 46).

Равняя Себя с Богом, И. Х. посылает и Сам «пророков, и мудрых, и книжников» (Мф 23. 34) «и Апостолов» (Лк 11. 49) и обещает дать



им «уста и премудрость» (Лк 21. 15), как и Бог обещал, что «будет при устах» Моисея и Аарона (Исх 4. 15). И. Х. предстает как верховный законодатель (Мф 5. 21 слл.), выполняющий Закон, провозглашающий Себя Господином и субботы (Мк 2. 28) и со властью изменяющей и изъясняющей божественную заповедь о субботе, как и определения Моисея о разводе (Мф 19. 7–8). Бог заключил Завет с Авраамом и потомством его, так и И. Х. приносит Кровь Свою как Кровь «нового завета» (Мф 26. 28). Он требует той веры в Него, которой мы обязаны Богу, и обещает положившим жизнь за Него жизнь лучшую и блаженную (Мф 10. 32, 39–41). Он говорит о Своей преестественной и божественной власти, власти, принадлежащей одному Богу. Свою власть отпускать грехи Он подтверждает чудом (Мф 9. 2). Этой властью Он обладает в такой мере, что может передавать ее апостолам (Мф 16. 19; 18. 18). Поскольку Он законодательствует как равный Богу Небесному и имеет власть отпускать грехи, естественно, Он утверждает и Свое достоинство верховного и всеобщего Судии, по ВЗ принадлежащее Богу, и предвозвещает, что придет во всей славе Своей судить вселенную

Говоря апостолам и народу о Боге как Отце их, И. Х. никогда не ставит Себя на один уровень с ними: Он говорит об «Отце Моем» и «Отце вашем», но никогда об «Отце нашем». Рационалисты хотели и хотят видеть в синоптических Евангелиях и Евангелии

*Хризом.
Роспись гробницы.
1-я пол. IV в. (Византийский музей, Фессалоника)*

от Иоанна разные этапы формирования доктрины. Но невозможно отрицать, что Мф 11. 27 — это язык, свойственный Евангелию от Иоанна, в то время как рукописная традиция утверждает подлинность этого места. Божество Свое И. Х. яснейшим образом выражает в притче о виноградарях, где Он предстает как единственный Сын возлюбленный и наследник Домовладыки, Господина винограда, в то время как посылаемые Им к виноградарям «рабы (δοῦλοι)» — это пророки (Мф 21. 33 слл.; Мк 12. 1 слл.; Лк 20. 9 слл.). В ключевой формуле Мф 28. 19 уже содержится все богословие Евангелия от Иоанна, что признает и рационализм в лице А. Ф. Луази (Loisy A. F. Les évangiles synoptiques. Ceffonds, 1907. Т. 1. Р. 909).

Доказательство Божества И. Х. было главной целью написания 4-го Евангелия. Ап. Иоанн Богослов говорит, что Логос прежде бытия мира был не только Богом, но и особым Божественным Лицом (Θεὸς ἦν ὁ Λόγος... πρὸς τὸν Θεόν — Ин 1. 1), участвовал в творении мира (Ин 1. 3), а после творения животворил и просвещал людей (Ин 1. 4). Воплощением же Своим Он явил Свою Божественную славу «как Единородного от Отца» (Ин 1. 14). Это учение сложилось на основании записанной в Евангелии проповеди И. Х., Его чудес и всей Его жизни. Как и в синоптических Евангелиях, И. Х. часто именуется Себя Сыном Божиим и Бога — Отцом Своим. Но особое внимание можно обратить на те места, где Он называет Себя Сыном, ὁ υἱός, без всяких определений, напр. «верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни» (Ин 3. 36); «Сын пребывает вечно... Сын освободит вас» (Ин 8. 35–36). В подобных речениях И. Х. именуется Себя Сыном в особом,

от Иоанна разные этапы формирования доктрины. Но невозможно отрицать, что Мф 11. 27 — это язык, свойственный Евангелию от Иоанна, в то время как рукописная традиция утверждает подлинность этого места. Божество Свое И. Х. яснейшим образом выражает в притче о виноградарях, где Он предстает как единственный Сын возлюбленный и наследник Домовладыки, Господина винограда, в то время как посылаемые Им к виноградарям «рабы (δοῦλοι)» — это пророки (Мф 21. 33 слл.; Мк 12. 1 слл.; Лк 20. 9 слл.). В ключевой формуле Мф 28. 19 уже содержится все богословие Евангелия от Иоанна, что признает и рационализм в лице А. Ф. Луази (Loisy A. F. Les évangiles synoptiques. Ceffonds, 1907. Т. 1. Р. 909).

*Страшный Суд.
Миниатюра из
Четвероевангелия. Сер. XI в.
(Paris. gr. 74. Fol. 93v)*

и окончательно определить участь всех по делам их (Мф 10. 34; ср.: Пс 49. 1–6; 95. 13). Все это суммируется в Мф 28. 18.



исключительном смысле, относя это именование только к Себе, и ни к какому творению. И. Х. прямо отличает Свое Сыновство от сыновства апостолов: «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему» (Ин 20. 17). Сына, бывшего предвечно с Отцом, Отец посылает в мир (Ин 5. 36–37), «чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день» (Ин 6. 39). Как «Приходящий с небес», «шедший с небес» (Ин 3. 31, 13), но в то же время и «сущий на небесах» (Ин 3. 13), Он — «выше всех» (Ин 3. 31). «Прежде основания мира» Отец возлюбил Его (Ин 17. 24), и Он имел славу «у» Отца (*παρά σοί* — Ин 17. 5), а не «от» Отца (*παρά σου*). Посему «кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его» (Ин 5. 23). Только ап. Иоанн приводит слова И. Х.: «Отец Мой более Меня» (Ин 14. 28). Но и в непосредственном и в общем контексте Евангелия от Иоанна ясно, что Он это «относит к образу человеческому» (*Cyr. Alex. In Ioan. // PG. 74. Col. 513D*). И враги И. Х. понимали, что Он «делал Себя равным Богу» (Ин 5. 18), «делал Себя Богом» (Ин 10. 33). Действительно, Он говорил: «Я и Отец — одно» (Ин 10. 30), «Я в Отце и Отец во Мне» (Ин 14. 11; ср.: Ин 10. 38; 17. 21). Свидетельство 4-го Евангелия подтверждается др. новозаветными книгами, объединенными именем ап. Иоанна, напр.: «Всякий, преступающий учение Христово и не пребывающий в нем, не имеет Бога; пребывающий в учении Христовом имеет и Отца и Сына» (2 Ин 9). В Откровении И. Х. — «Первый и Последний», «имеющий ключи ада и смерти», «Слово Божие», «Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний» (Откр 1. 17–18; 19. 13; 22. 13). Ап. Павел после своего обращения почитал И. Х. как Бога истинного и совершенного, существующего превечно и во времени посланного Отцом, чтобы умереть за нас грешных. Посему он называет Его: «Сущий над всем Бог» (Рим 9. 5), «рожденный прежде (*πρότοκος*) всякой твари», а не *πρόκτιστος* (сотворенный прежде), «все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит» (Кол 1. 15–17). В И. Х. «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол 2. 3). Он — вечен и неизменен (Евр 1. 12; 13. 8). «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным

Богу» (Флп 2. 6), т. е., будучи равным Богу, Он не нуждался «восхищать» это равенство, достигать его. Он — «сияние славы и образ ипостаси» Отца и держит «все словом силы Своей» (Евр 1. 3). Канон визант. литургий начинается тринитарной формулой: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами» (2 Кор 13. 13). Понятно, что, исповедуя Божество И. Х., ап. Павел, именуя Его Господом, вкладывает в это именование то же значение, в каком в ВЗ назывался Господом Бог Яхве. Ап. Павел, многократно цитируя ветхозаветные речения, где Господом называется Бог, применяет их к И. Х. Напр., в Рим 10. 13 он относит к И. Х. то, что говорит о Боге прор. Иоиель (2. 32): «Всякий, кто призовет имя Господне, спасется». В 1 Кор 1. 31 он говорит, ссылаясь на ВЗ: «...как написано: хвалящийся хвались Господом» (ср.: Иер 9. 24 и 1 Цар 2. 10). Весьма часто называя И. Х. Сыном Божиим, ап. Павел иногда особенно подчеркивает Его исключительность: «Бог послал Сына Своего (*ἑαυτοῦ*)», «Сына Своего (*ἰδίου*) не пощадил» (Рим 8. 3; 32), «Возлюбленного Сына Своего (*τοῦ Υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*)» (Кол 1. 13).

«Великая благочестия тайна», о которой возвещает ап. Павел, состоит в том, что «Бог явился во плоти» (1 Тим 3. 16) и «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2. 9). Он — тот Бог, Которым «создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит. И Он есть глава тела Церкви; Он — начаток, первенец из мертвых» (Кол 1. 16–18). Скорбя о своих единоплеменниках, ап. Павел отмечает, что «от них Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки» (Рим 9. 5), и, несмотря на это, они «распяли... Господа славы» (1 Кор 2. 8).

Ошибочные учения об И. Х. стали появляться уже в апостольские времена. В той или иной степени они искажали практически все положения учения Церкви о воплощенном Сыне Божиим. Первыми на борьбу с этими лжеучениями выступили апостолы. Ап. Павел предупреждает: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиейю и пустым

обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол 2. 8). После этого предупреждения апостол говорит о «полноте Божества», к-рая «телесно» обитает во Христе (Кол 2. 9), что дает основание усматривать в философии «по стихиям мира» неверие в Божество И. Х. От заблуждений подобного рода предостерегает и ап. Иуда. «Вкрались некоторые люди, — пишет он, — издревле предназначенные к... осуждению, нечестивые... и отвергающиеся единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа» (Иуд 4). По ап. Иоанну Богослову, тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос, тот «лжец» и «антихрист», отвергающий Отца и Сына, поскольку «отвергающий Сына, не имеет и Отца» (ср.: 1 Ин 2. 22–23).

II. Святоотеческие свидетельства. Апостольскую традицию исповедания И. Х. Богом продолжают мужи апостольские. В «Послании Варнавы» (см. ст. *Варнавы апостола Послание*) сказано: «...Он есть Господь всей вселенной, Которому прежде устройства века Отец говорил: «сотворим человека по образу и по подобию Нашему» (Быт 1. 26)... Он «восхотел пострадать за нашу душу», для чего «Ему надлежало явиться во плоти» (*Barnaba. Ep. 5*).

В 1-м Послании к Коринфянам сщмч. Климент, еп. Римский, называет И. Х. Господом, Который «по воле Божией отдал Свою Кровь за нас, плоть Свою за плоть нашу и душу Свою за души наши» (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 49*). В приписываемом сщмч. Клименту 2-м Послании к Коринфянам автор, обращаясь к христианам, указывает, что об И. Х. они должны мыслить «как о Боге и Судье живых и мертвых» (*Idem. Ep. II ad Cor. 1*), Который «воззвал нас из небытия к бытию» и, сжалившись «над нами, по Своему милосердию спас нас» (*Ibidem*); до Боговоплощения Он «был Духом», а затем «стал плотью», чтобы все предавшие себя Ему получили «награду в этой плоти» (*Ibid. 9*). При этом автор Послания предостерегает: «...не будем довольствоваться только тем, чтобы называть Его Господом: это не спасет нас». Господа нужно «исповедовать... делами» (*Ibid. 4*).

Для сщмч. Игнатия Богоносца И. Х. — Сын Божий и Сын Человеческий, происшедший «по плоти от рода Давидова» (*Ign. Ep. ad Eph. 20. 34*), «телесный и духовный, рож-

денный и нерожденный, подверженный, а затем не подверженный страданию, Господь наш Иисус Христос» (Ibid. 7. 18–20). Для того чтобы Он стал «Богом нашим», нужно быть «Его храмами» (Ibid. 15. 27) и даже пострадать за Него, если этого требуют обстоятельства. «Подражателем страданий Бога» жаждал стать и сам сщмч. Игнатий (*Idem*. Ep. ad Rom. 6. 16).

Автор «Послания к Диогнету» (см. *Диогнету послание*), подобно ап. Иоанну Богослову, рассуждение об И. Х. предваряет откровением о Превечном Слове, запечатленном Богом Вседержителем в сердцах людей. Это Слово, которым Вседержитель «сотворил небеса. ...Которым все устроено, распределено и Которому все покорено», было послано к людям. Послано не для того, чтобы «показать им власть» Бога или «привести их в страх и ужас». Бог Отец послал Своего Сына «как Бога... послал как спасающий, как убеждающий, а не принуждающий. Ибо Богу не свойственно принуждение» (Diogn. 7. 17–19). Прежде пришествия Бога на землю, замечает автор «Послания к Диогнету», никто не знал, кто такой Бог. Поэтому те, кто называли Богом огонь, или воду, или «что-нибудь из стихий, сотво-



Господь Вседержитель в окружении небесных сил. Роспись лита кафедрона монастыря Дохнар на Афоне. 1568 г.

ренных Богом», проповедали «ложь и обольщение», ибо «из людей никто не видел и не показал Бога». Бог «Сам Себя явил» в таинстве воплощения (Ibid. 8. 22–23).

Говоря об И. Х. как об Ипостасном Слове, явившемся «ради нас», мч. *Иустин Философ* отмечает, что и до воплощения Слово было отчасти доступно восприятию тех людей



Иисус Христос Ангел Великого Совета. Роспись ц. Богородицы Перивлетты в Охриде. 1294–1295 гг.

(мч. Иустин выделяет среди них «философов» и «законодателей»), к-рые оказались достойными созерцать Его. Отчасти познал Его и Сократ, т. к. Оно «то через пророков, то Само через Себя... предвозвещало будущее» (*Iust. Martyr*. I Apol. 2. 10). Обращаясь в лице Трифона к иудеям, мч. Иустин укоряет их за то, что они не приняли Христа: «Если бы вы... знали,— пишет он,— Кто есть Тот, Который назван Ангелом великого совета... у Давида — Христом и достопоклоняемым Богом... у Соломона — Премудростью... если бы вы знали это, то не хулили бы Того, Который уже пришел, родился, страдал и вознесся на небо, Который опять придет, и тогда восплачутся двенадцать колен ваших. Если бы вы поняли пророческие слова, то не отвергали бы того, что Он есть Бог, Сын Единого нерожденного и неизреченного Бога» (*Idem*. Dial. 126).

Сщмч. *Иринея*, еп. Лионский, защищает Божественное достоинство И. Х., опровергая гностицизм, дуалистическое учение к-рого исключало правильное понимание христ. триадологии и, в частности, учения о Второй Ипостаси Пресв. Троицы, воплотившейся ради спасения человека. Гностицизму сщмч. Иринея противопоставляет «апостольское предание» как защиту церковного учения от разного рода искажений. Согласно этому преданию, И. Х. «есть Бог и Господь и Царь вечный, Единородный и Слово воплотив-

шееся, предвозвещенное всеми пророками, апостолами и самим Духом» (*Iren. Adv. haer.* III 19). Цель Воплощения сщмч. Иринея Лионский определяет словами, которые впоследствии стали классическими: «Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим», чтобы человек, «соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим» (Ibidem).

Согласно Клименту Александрийскому, Тот, «Кто, приняв на Себя нашу страстную плоть... преобразовывает ее в бесстрастную», есть «Сын Божий... сила и всемогущество Отца, Логос Его, рожденный ранее всего» (*Clem. Alex. Strom.* VII 2).

Как Бога и человека признавал И. Х. и *Ориген*, хотя его представления о характере соединения 2 природ во Христе, а также об особенностях человеческой души воплощенного Логоса ошибочны. «Бог,— пишет он,— рождается человеком», поэтому «Сын Божий, через Которого все сотворено, называется Иисусом Христом и сыном человеческим» (*Orig. De princip.* II 6. 3).

Комментируя один из мессианских текстов Книги прор. Исаии (Ис 7. 11), автор сочинения, приписываемого сщмч. *Методию*, еп. Патарскому, отмечает, что пророк предсказал «необыкновенное Боговоплощение и безбрачное деторождение», в котором участвовали «мать земная» и «Сын небесный» (*Method. Olymp. De Simeone et Anna.* 11 // PG. 18. Col. 348).

Самым активным защитником Божественного достоинства И. Х. в период арианской смуты стал свт. *Афанасий I Великий*. Опровергая учение ариан о том, что Сын Божий — тварное существо, выполняющее роль посредника между Богом и тварным миром, он защищал основные положения христ. триадологии о Сыне: учение о Его Божестве, превечном рождении и единосущии Богу Отцу.

Истинный человек. I. Свидетельства Свящ. Писания. Ветхозаветные пророчества предначертали образ Мессии как Бога и как человека. Сам Бог в Своем обетовании о спасении падших прародителей говорит о «семени» некоей жены (ср.: Быт 3. 15), в к-рой «многие отцы Церкви (Иустин, Иринея, Киприан, Златоуст, Иероним и др.), основываясь на различных местах Священного Писания», усматривают не столько Еву,

сколько «ту великую Жену», Которая послужила тайне Боговоплощения (*Лопухин. Толковая Библия. Т. 1. С. 27*). Мессия как человек — это потомок царя Давида (Иер 23. 5, 6). Он будет рожден Девой (Ис 7. 14) в Вифлееме (Мих 5. 2). Ему «поклонятся... все цари; все народы будут служить Ему... Будет имя Его [благословенно] вовек, доколе пребывает солнце... И благословятся в Нем [все племена земные]; все народы ублажат Его» (Пс 71. 11, 17). Очень подробно ветхозаветные пророки описывают страдания и смерть Мессии: «Он был презрен и умален пред людьми... но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни... Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились... Он истязуем был, но страдал добровольно... за преступления народа претерпел казнь» (Ис 53. 3–8). В 21-м псалме о страданиях Мессии сказано: «Все, видящие Меня, ругаются надо Мною, говорят устами, кивая головою: «Он уповал на Господа; пусть избавит Его; пусть спасет, если Он угоден



Иисус Христос. Прор. Давид-псалмопевец. Миниатюра из Худовской Псалтири. Сер. IX в. (ГИМ. № 129-д. Л. 1 об.)

Ему». ...скопище злых обступило Меня, пронзили руки Мои и ноги Мои. Можно было бы перечесть все кости Мои; а они смотрят и делают из Меня зрелище; делят ризы Мои между собою и об одежде Моей бросают жребий» (Пс 21. 8–9, 17–19).

Множество свидетельств о человеческой природе И. Х. содержится

в книгах НЗ. Евангелия, включающие родословие И. Х., называют Его «Сын Давида», «Сын Авраама» (Мф 1. 1). В Евангелиях подробно описывается рождение И. Х. (Мф 1. 18–25; Лк 2. 1–7), поклонение новорожденному Младенцу пастухов (Лк 2. 8–18) и волхвов (Мф 2. 11), обрезание Младенца и наречение Ему имени (Лк 2. 21), принесение Его в храм как первенца для посвящения Богу (Лк 2. 22–24). О том, что Христос не только Бог, но и человек, свидетельствует вся последующая евангельская история. Младенец «возрастал и укреплялся духом» (Лк 2. 40), Он «был в повиновении» у Своих родителей (Лк 2. 51), «крестился от Иоанна в Иордане» (Мк 1. 9), постился «сорок дней и сорок ночей», испытывал голод (Мф 4. 2), жажду (Ин 4. 7), усталость (Ин 4. 6), потребность в сне (Мф 8. 24), молился (Мф 14. 23), плакал (Ин 11. 35), праздновал Пасху с учениками (Мф 26. 17–18; Лк 22. 7), претерпел страдания и смерть (Мф 26. 37–38, 50, 59–67; 27. 11–50; Мк 14. 33–46, 55–65; 15. 1–37; Лк 22. 41–54, 63–71; 23. 1–37, 46; Ин 18. 3–12, 19–24, 28–40; 19. 1–18, 28–30).

И. Х. Сам называл Себя «Человеком» (Ин 8. 40) и «Сыном Человеческим» (Мф 24. 27, 30, 37; 25. 31; Мк 9. 12; Лк 6. 22; 9. 56; 11. 30; Ин 1. 51; 3. 13–14 и др.). Сопоставляя И. Х. и Адама, ап. Павел пишет: «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба» (1 Кор 15. 47). Говоря о Посреднике «между Богом и человеками», он указывает, что таким Посредником является «человек Христос Иисус» (1 Тим 2. 5). В проповеди, с к-рой ап. Павел выступил в афинском ареопаге, он называет И. Х. «Мужем», Которого Бог воскресил из мертвых (Деян 17. 31).

Как истинный человек И. Х. имел духовно-телесную природу. Его тело пред смертью было помазано драгоценным маслом (Мк 14. 3–9); после смерти оно погребается в пещере (Мф 27. 58–60; Мк 15. 43–46; Лк 23. 50–55; Ин 19. 38–42). Воскресает И. Х. также с телом, хотя для Его учеников это чудо оказалось столь необычным, что они долго не верили в него, а при встрече с Воскресшим думали, что «видят духа» (Лк 24. 37). Он укорял их за это: «Что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как



Уверение Фомы. Икона. Ок. 1500 г. Дионисий и мастерская (ГРМ)

видите у Меня. И, сказав это, показал им руки и ноги» (Лк 24. 38–40; ср.: Ин 20. 27). Как истинный человек И. Х. имел и душу, о чем свидетельствуют Его слова: «Душа Моя скорбит смертельно» (Мф. 26. 38); и: «Отче! В руки Твои предаю дух Мой» (Лк 23. 46). По словам ап. Павла, «первый человек Адам стал душою живущею», а последний Адам (т. е. И. Х. — *Авт.*) есть дух животворящий» (1 Кор 15. 45). Употребляемые в данных случаях понятия «дух» и «душа» обозначают духовную составляющую человеческой природы. Как человек И. Х. «радовался духом» (Лк 10. 21; Ин 11. 15), сострадал людям в их горе (Ин 11. 33), любя детей, негодовал, когда их не допускали к Нему (Мк 10. 13–14), выражал гнев, видя попрание святыни (Мф 21. 12–13) или лицемерие фарисеев (Мф 23. 13–36).

II. Святоотеческие свидетельства. О двух природах И. Х. — божественной и человеческой — пишут сщмч. Климент Римский (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 49*) и сщмч. Игнатий Антиохийский (*Ign. Ep. ad Eph. 30. 34*). При этом исповедание И. Х. Богочеловеком у сщмч. Игнатия противопоставлено как тем, кто не признавали Божественное достоинство Спасителя, так и тем, кто считали Его человеческую природу призраком: «Некоторые безбожники, — пишет он, — т. е. неверующие, говорят, что Он

страдал только призрачно. Сами они призраки. Зачем же я в узах? Зачем я пламенно желаю бороться со зверями? Значит, я напрасно умираю? Значит, я говорю ложь о Господе?» (*Idem*. Ep. ad Trall. 10). Об И. Х. как о человеке мч. Иустин пишет, комментируя пророчество Исаии о рождении Мессии от Девы (*Iust. Martyr*. I Apol. 33).

«Сын Божий, Господь наш, сущее Слово Отца,— замечает сщмч. Ириней Лионский,— есть и Сын Человеческий, потому что имел по человечеству рождение от Марии, Которая происходила от людей и Сама была человеком» (*Iren. Adv. haer.* III 19. 3), поэтому «те, кто говорят, что Он мнимо явился и не родился по плоти и не сделался истинно человеком, доселе еще состоят под древним осуждением» (*Ibid.* 18. 7). Сщмч. Ириней имеет в виду осуждение, которому подверглись со стороны Церкви аденты гностицизма. Необходимость Воплощения сщмч. Ириней объясняет следующим образом. Поскольку человек «был побежден и погиб через непослушание», победить грех и «воссоздать» себя он не мог (*Ibid.* 2). «Мы никак не могли бы получить нетление и бессмертие,— замечает он в другом месте,— если бы не были соединены с нетлением и бессмертием». Именно поэтому Сын Божий становится Сыном Человеческим (*Ibid.* 19. 1).

Описание человеческой природы И. Х. у свт. Григория Богослова отражает его полемику с *аполлинарианством*, не признававшим, что Спаситель как человек обладал высшим духовным началом, именуемым «умом» или «духом» (νοῦς): «Вместо ума достаточно Божества»,— цитирует свт. Григорий адентов этого учения. «Что же мне до этого?— продолжает он.— Божество с одной плотью... но без ума, который преимущественно отличает человека... еще не человек». Он превращается в «неразумное животное». «Итак,— заключает святитель,— соблюди целого человека и присоедини Божество» (*Greg. Nazianz.* Ep. 101).

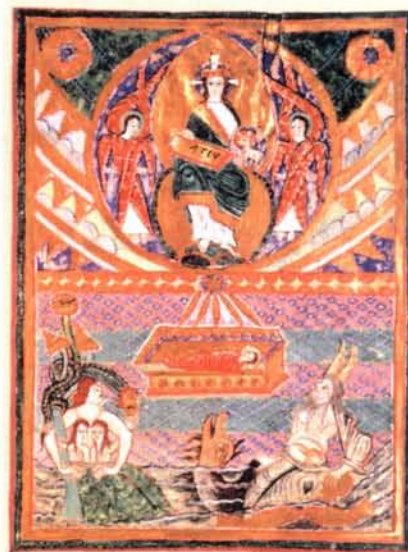
Свт. Иоанн Златоуст также исповедует учение о подлинности человеческого естества в И. Х., противопоставляя его различным гностическим учениям. Независимо от того, признавали гностики тело И. Х. призрачным или отрицали идентичность этого тела человеческому естеству, они не признавали того, что Спаситель есть истинный человек.

Свт. Иоанн обличает их, опираясь на высказывание ап. Павла: «...когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены» (Гал 4. 4). По мысли святителя, эти слова апостола написаны, «заграждая уста тем, которые утверждают, что Христос прошел через Марию, как бы сквозь некоторую трубу. Если это справедливо, то нужна ли была и девическая утроба? Если это справедливо, то Христос не имеет с нами ничего общего; напротив, плоть Его различна с нашей, не одинакового с ней состава. И как же назвать Его тогда происшедшим от корня Иессеева Жезлом? Сыном Человеческим? Как назвать Матерью Марию? Как сказать, что Христос произошел от семени Давидова? Что Слово стало плотью? ...Из этих слов и из многих других мест Писания видно, что Христос произошел от нас, из нашего состава, из девической утробы...» (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 4. 3). Гностики пытались обосновать свои христологические представления с помощью текста ап. Павла: «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной...» (Рим 8. 3). Опираясь на эти слова, они утверждали, что плоть И. Х. нельзя признать человеческим телом, поскольку она была лишь подобна ему. В ответ на это свт. Иоанн замечает: «Если сказано, что Бог послал Сына «в подобии», то не думай на основании этого, что плоть Христа была иная; так как апостол сказал: «греха», то и добавил слово «подобие». Христос имел не грешную плоть, а подобную нашей грешной, но безгрешную и по природе одинаковую с нами» (*Ioan. Chrysost.* In Rom. 13. 5).

Человеческая природа Иисуса Христа. О том, какая природа человека соединилась с Богом Словом, в Свящ. Писании существуют прямые свидетельства. Так, в момент Благовещения арх. Гавриил говорит Пресв. Богородице: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк 1. 35). Описывая совершенное И. Х. спасение человека, ап. Павел указывает, что Бог Отец «не знавшего за грех... сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор 5. 21). Ап. Петр наставляет верных: «...не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жиз-

ни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца» (1 Петр 1. 18–19).

Этот вопрос раскрывается в Свящ. Предании: соборных решениях, писаниях св. отцов и учителей Церкви. В определении IV Вселенского Собора исповедуется вера в И. Х., «совершенного в божестве и совершенного в человечестве (τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι), истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по божеству, и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам кроме греха



«И слово стало плотью...»
Миниатюра из Евангелия еп. Бернварда
Хильдесхаймского. 993–1022 гг.
(Б-ка собора в Хильдесхайме.
Hs. 18. Fol. 174r)

(κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας)...» (ДВС. Т. 3. С. 48). Смысл выражений «совершенного в человечестве» и «во всем подобного нам кроме греха» получают ясное толкование в Томосе папы св. Льва Великого, его послании к архиеп. К-польскому Флавиану, одобренном Собором: «Истинный Бог родился в подлинном и совершенном естестве истинного человека: всецел в Своем, всецел в нашем. Нашим же называем то, что Творец положил в нас в начале и что Он восхотел возратить нам. Ибо в Спасителе не было и следа того, что привнес в человека искунитель, и что прельщенный человек допустил в себя» (ДВС. Т. 2. С. 233). В отношении тех, «которые стараются извратить таинство домостроительства», IV Вселенский

Собор «принял... соборные послания блаженного Кирилла, бывшего пастыря Александрийской Церкви, к Несторию и к восточным...» (ДВС. Т. 3. С. 47).

Греховное, поврежденное состояние человеческой природы неестественно (противоестественно) для человека, оно возникло после грехопадения и потому не является необходимым свойством человеческой природы. Прп. Иоанн Дамаскин учит о Христе: «Он воспринял всего человека и все, свойственное человеку, кроме греха (*χωρίς ἁμαρτίας*), потому что грех (*ἁμαρτία*) неестествен и не Творцом всен в нас» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 20(64)). Прп. Ефрем Сирий эту мысль изложил в развернутом виде: ««Поскольку тело Адама создано было ранее, чем явились в нем расстройства, посему и Христос не принял расстройства, которые позднее получил Адам, так как они были некоторым придатком немощности к здоровой природе. Итак, Господь здорово принял ту природу, здоровьем которой погибла, дабы человек через здоровую природу Господа возвратил себе здоровье первобытной своей природы» (*Ефрем Сирий, прп.* Толкование на Четвероевангелие. 1 // *Он же.* Творения. Т. 8. С. 12). Ап. Павел учит, что «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной...» (Рим 8. 3), т. е. плоть (человеческая природа), воспринятая Сыном Божиим, была только подобна (*ἐν ὁμοιώματι*) нашей, склонной к греху плоти, но непричастна первородному греху или к.-л. греховной поврежденности. В Томосе св. Льва говорится: «Он сделался причастным человеческих немощей, но отсюда не следует, что сделался участником и наших грехов. Он воспринял образ раба без скверны греха...» (ДВС. Т. 2. С. 233).

Учение о том, что Христос имел совершенное человеческое естество, непричастное первородному греху, является существенно важным в контексте правосл. сотериологии. Свящ. Писание свидетельствует, что Христос «заклан за нас» (1 Кор 5. 7). Это предсказывали пророки: «...Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились» (Ис 53. 5). Эта ключевая сотериологическая идея была навечно запечатлена в словах Символа веры: «распятого за нас». Мысль о том, что Сын Божий стал



«Се Человек».
Икона. Нач. XVIII в.
(собрание Р. Андреадиса, Афины)

человеком, чтобы пострадать за нас, за наши грехи, лежит в основании правосл. сотериологии. Однако страдания за нас Господа нашего Иисуса Христа были возможны только в том случае, если Он не имел необходимости страдать за Себя, т. е. если Он не имел не только личных грехов, но и греховного повреждения в Своем человеческом естестве.

О совершенной безгрешности Господа ясно выражено в Свящ. Писании. Ап. Иоанн Богослов учит, что «Он явился для того, чтобы взять грехи наши, и что в Нем нет греха (*ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*)» (1 Ин 3. 5; ср.: 2 Кор 5. 21). Ап. Павел эту мысль выразил так: «Таков и должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников...» (Евр 7. 26). Согласно ап. Петру, Христос, чтобы спасти мир от греха, должен был быть «непорочным и чистым Агнцем» (1 Петр 1. 19), только при условии непорочности и чистоты (т. е. отсутствия личных грехов и греховной поврежденности естества) Он мог стать именно тем Агнцем Божиим, «Который берет на Себя грех мира» (Ин 1. 29), «Который Духом Святым принес Себя, непорочного, Богу» (Евр 9. 14), а Его св. Кровь могла стать искупительной для нас (Еф 1. 7; Кол 1. 14; 1 Петр

1. 18–19), стать жертвой «за грехи всего мира» (1 Ин 2. 2). (О жертве Иисуса Христа см. в ст. *Искушение*.)

Если бы Господь имел расстроенное и поврежденное человеческое естество, то тогда Его страдания перестали бы быть спасительными для нас, ибо в этом случае они были бы уже страданиями не за нас, но, по необходимости испорченного естества, страданиями за Себя. Св. отцы категорически отвергали взгляд (напр., *Феодора Мопсуестийского*) о постепенно совершенствовавшемся Христе. Свт. Григорий Богослов учил: «Если кто говорит, что Христос стал совершен через дела... да будет анафема: ибо то не Бог, что получило начало, или преуспевает, или усовершеняется» (*Greg. Nazianz. Ep.* 101). Совершенство человеческого естества Спасителя означает, что оно «непорочно и нескверно; потому что врачует от позора и от недостатков и скверн, произведенных повреждением; ибо хотя воспринял на Себя наши грехи и понес болезни, но Сам не подвергся ничему, требующему врачевания» (*Idem. Or.* 45). Прп. Марк Подвижник, полемизируя с последователями Феодора Мопсуестийского и Нестория, категорически отвергал любые суждения о поврежденности плоти Христа как несовместимые с правосл. вероучением: «Мир умер Адамовым преступлением. Если же плоть Господа... подпала греху (*ὕπὸ τὴν ἁμαρτίαν ἐτύχῃσεν*), как же она тогда могла быть отдаваема за жизнь мира, когда и сама нуждалась, по твоему мнению, в искуплении... Если, как ты говоришь, плоть (Христа) была простой, нуждающейся в очищении (*προσδεομένη καθαρισμοῦ*), то откуда тогда нам спасение?» (*Марк Подвижник, прп.* Против несториан // БСб. 1999. № 4. С. 140). Прп. Максим Исповедник обличал Нестория за то, что он «сделал грешником Человека, Который, по его мнению, был обожен лишь поступательно» (*Maximus Conf. Opusc.* 2 // PG. 91. Col. 44D).

V Вселенский Собор (12-й анафематизм) вынес общецерковное осуждение мнения Феодора Мопсуестийского о постепенном врачевании поврежденной плоти Христа, согласно к-рому Он будто бы «отдалялся от более дурного мало-помалу, и таким образом, преуспевающая в делах, улучшился, и путем жизни стал непорочен... и после Воскресения сделался неизменяемым в по-

мышлениях и совершенно безгрешным» (ДВС. Т. 3. С. 473).

Свт. Игнатий (Брянчанинов) учил: «Одним из трех Лиц Своих, Всевышним Словом, Он принял человечество, зачавшись во утробе Пресвятой Девы действием Всесвятого Духа, устранив от Себя обыкновенное человеческое зачатие от семени мужского, — зачатие, сообщавшее всем человекам заразу греховную. Таким образом явился в роде человеческом непорочный Человек, каким создан праотец. Этот непорочный Человек был причастником Божественного естества, подобно первозданному, но несравненно в большей степени... Все грехи человеческие Он принял на Себя. Он мог сделать это, потому что, будучи человеком, был и всемогущим, всесовершенным Богом» (Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Полное собрание творений. М., 2008. Т. 2. С. 307–308). «Нужно подчеркнуть: в Воплощении Словом воспринята первозданная человеческая природа, свободная от первородного греха, — писал прот. Георгий Флоровский. — И это восприятие не было... восприятием человеческих страданий... Спаситель уже от рождения неповинен тлению и смерти, подобно первозданному» человеку (Флоровский. 1998. С. 183–184). Крест страданий И. Х., по мнению прот. Г. Флоровского, является не необходимостью Его человеческой природы, но «подвигом воли» (Там же. С. 185). Этот вывод прот. Г. Флоровский делал на основании того, что И. Х., имевший природу первозданного Адама, не подверженную страданиям, мог не только не страдать, но и не умирать. Его страдания — это результат Его волевых усилий, предпринимаемых в тех или иных случаях, в зависимости от обстоятельств, и побуждающих приобщить к страданию здоровую человеческую природу. Спаситель «по свободному изволению», когда это было необходимо в сотериологических целях, вызывал в Своем здоровом человеческом естестве те или иные страдания. И. Х. в Своей земной жизни страдал не по необходимости, не по принуждению Своего человеческого естества, а добровольно. Принцип добровольности лежит в основе всего домостроительства спасения.

Прот. Г. Флоровский различал природное усвоение человечества Богом Словом и добровольное восприятие Им условий нашего падшего существ-

ования; «но не в Воплощении вземлет Он грех мира... Это подвиг воли, не необходимость природы... — утверждал он, — Спаситель подымлет и несет грех мира (скорее, чем приемлет или воспринимает) свободным изволением любви — Своей человеческой любви. И несет его так, что он не становится Его собственным грехом, не нарушает непорочности Его природы и воли. Несет его вольно — потому и имеет спасительную силу это «взятие» греха как свободное движение сострадания и любви...» (Там же). Остается тайной, когда именно Господь воспринимает условия нашего существования. Наиболее обоснованным представляется мнение, согласно которому восприятие человеческой природы и восприятие естественного тления и смертности совершаются одновременно и должны различаться лишь логически, а не во времени.

Прп. Иоанн Дамаскин разъясняет, что тлением (φθόρα) обозначается подверженность человеческим страданиям (πάθη): голоду, жажде, утомлению, смерти, отделению души от тела и т. п.; «но тление обозначает также и совершенное расторжение тела на те стихии, из которых оно сложено, и уничтожение, которое многие скорее называют и именуют истлением (διαφθόρα)». Последнего «тело Господа не испытало» (Ioan. Damasc. De fide orth. III 28(72)). Господь добровольно воспринял человеческие страсти (πάθη), относящиеся к тлению в первом значении. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, «естественные страсти наши были во Христе, без всякого сомнения, и сообразно с естеством, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в Нем тогда, когда Он позволял плоти испытать то, что было ей свойственно; а превыше естества потому, что в Господе то, что было естественно, не предшествовало Его воле, ибо в Нем не созерцается ничего вынужденного, но все — как добровольное. Ибо, желая — Он алкал, желая — жаждал, желая — боялся, желая — умер» (Ibid. III 20(64)).

Поскольку Бог Слово в момент Боговоплощения добровольно воспринял по Своему человечеству условия нашего существования, Его человечество до времени воскресения из мертвых было актуально тленным, смертным и подверженным действию неукоризненных (непорочных) страстей, будучи при этом совершен-

но непричастным первородному греху и всегда оставаясь чистым от всякой греховности. «Однако после воскресения Спасителя из мертвых... — утверждает прп. Иоанн Дамаскин, — тело Господа нетленно и в первом значении; ибо через Свое тело Господь даровал нашему телу и воскресение, и последующее нетление, Сам сделавшись для нас Начатком и воскресения, и нетления, и бесстрастия» (Ibid. III 28(72)).

Кеносис (κένωσις). «...Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех...» (Рим 8. 3). Кеносис, по выражению В. Н. Лосского, «есть модус бытия посланного в мир Лица Святой Троицы, Лица, в котором осуществляется Исполняя Ее воля, Источник которой есть



«Се Агнец Божий».
Покровец, Коп. XVII в. (ГРМ)

Отец» (Лосский В. Мистическое богословие. С. 110). Иисус Христос, «будучи образом Божиим, не почтал хищением быть равным Богу; но уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2. 6–8). Единородный никогда не мог быть вынуждаем к тому, что против Его воли, утверждал свт. Кирилл Александрийский, «ведь Он унизил Себя Сам (Флп 2. 7), то есть добровольно и без всякого принуждения. ...Он уничтожил Себя Сам добровольно ради нас... Итак, поскольку речь идет о подлинном и действительном рождении Его от Бога Отца, человеческое не есть собственность Сына. Но, с другой стороны, оно и собственность Его, поскольку Он явился человеком, оставаясь всегда, чем был и есть и будет непрестанно, низведши Себя, ради нас, в то, чем не был» (Cyr. Alex. In Ioan. XI 9).



Свт. Григорий Богослов т. о. объяснял слова ап. Павла «страданиями навывк послушанию», относящиеся к крестному подвигу И. Х.: «Как образ раба, снисходит Он к сорабам и рабам, принимает на Себя чуждый облик, всего меня в Себе нося со всем моим (ὅλον ἐν ἑαυτῷ ἐμὲ φέρων μετὰ τῶν ἐμῶν), чтобы в Себе истребить мое худшее (ἵνα ἐν ἑαυτῷ δουλείῃ τὸ χεῖρον), как огонь истребляет воск, а солнце — пар земли, и чтобы я, благодаря смешению (σύγκρασις) с Ним, приобрелся к тому, что свойственно Ему» (*Greg. Nazianz. Or. 30. 6*). Для свт. Григория возрождение павшего человека в таинстве Боговоплощения — неизмеримо большее проявление Божественной любви, чем появление человека в творческом акте: «Я получил образ [Божий] и не сохранил его; Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. Он вступает с нами во второе общение, которое гораздо более чудно, чем первое, поскольку тогда даровал нам лучшее, а теперь воспринимает худшее, но сие боголепнее первого, сие выше для имеющих ум!» (*Idem. Or. 38. 13*). По выражению свт. Григория Нисского, чтобы достичь цели спасения человека, «чистый и всецелый принимает на Себя скверну естества человеческого и, понесши на Себе всю нищету нашу, доходит даже до испытания смерти. Видите ли меру вольной нищеты?» (*Greg. Nyss. De beat. 1*).

«Входя в мир», Христос обращается к Богу Отцу: «Жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне. Всесожжения и жертвы за грех неуютны Тебе. Тогда Я сказал: вот, иду, как в начале книги написано о Мне, исполнить волю Твою, Боже». Т. о., разъясняется в Послании к Евреям, Он «отменяет первое, чтобы постановить второе. По сей-то воле освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа» (Евр 10. 5–7, 9–10). Евр 10. 5–7 свидетельствует о вольном самоотвержении И. Х., Его глубочайшем смиреннии, безусловном послушании и покорности воле Божией ради спасения человека. Вольные страдания, мучения, скорби до смерти крестной принял Спаситель во искупление человека (ср.: Ис 53. 4–8). «...Христос пострадал за наши грехи, не быв причастен никакому греху, по слову апостола Петра... (1 Петр 1. 18–19). Также и Иоанн Креститель свидетельствует, что Иисус Христос,



Распятие.
Икона. Посл. четв. XIII в. (мон-рь
амц. Екатерины на Синае)

будучи Сам невинен и безгрешен, пострадал за грехи наши. Вот его слова: се Агнец Божий, вземляй грехи мира (Ин 1. 29). Пострадал же Он добровольно, как Сам говорит... (Ин 10. 18)» (Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. Серг. П., 1995. Вопр. 45. Отв.). В Ин 10. 17–18 содержится утверждение Самого Спасителя о вольном характере Его самопожертвования, которое целиком в Его власти: «...Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее». В Томосе свт. Льва сказано: «...то истощание, по которому невидимый соделался видимым и по которому Творец и Владыка всех тварей восхотел быть одним из человек, было снисхождением Его милосердия, а не недостатком могущества» (ДВС. Т. 3. С. 233). (Подробнее см. в ст. *Кеносис*.)

Обожение человеческой природы И. Х. Человеческая природа Бога Слова находилась в состоянии обожения с момента Его воплощения. Бог Слово приходит в мир, чтобы вернуть человеку утраченную им благодать Божию. Согласно свт. Афанасию Великому, если бы Он просто хотел явиться людям, то мог бы совершить Свое Богоявление посредством иного, совершеннейшего «тела»; но Он приемлет на Себя «тело, нечуждое нашему» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 8*). Божие Слово «вочеловечилось, чтобы мы обожились» (*Ibid. 54*) — это высказыва-

ние, принадлежащее свт. Афанасию, в «Словах о богословии» уточняет и разъясняет свт. Григорий Богослов: человек становится богом «настолько же, насколько» Бог стал человеком (*Greg. Nazianz. Or. 29. 19*). Т. о. устанавливается прямая связь не только между воплощением Бога и обожением человека, но и той мерой, в какую Бог стал человеком и человек становится богом, — это уточнение свт. Григория Богослова направлено против ереси Аполлинария: если Бог не стал всецелым человеком, то и человек не может всецело стать богом. Вера в обожение предполагает веру во Христа как всецелого человека, с умом, душой и телом (подробнее см. в ст. *Григорий Богослов*).

Состояние обожения человеческой природы И. Х. было обусловлено рядом факторов, к-рые в жизни обычного человека отсутствуют. Прежде всего рождению Богомладенца предшествовала многовековая ветхозаветная история, в к-рой непрерывно и целенаправленно осуществлялась мессианская идея избрания: «Все развитие Ветхого Завета с его последовательными избраниями — избранием Ноя, избранием потомства Авраама, избранием народа израильского, избранием колена Иудова, избранием дома Давидова; с его законом, охранявшим чистоту народа Божия, с благословением избранного потомства, вся эта свя-



«Едиnorodный Сыне».
Икона. 1-я пол. XVII в. (Музей икон,
Реклингхаузен)

щенная история есть провиденциальный и мессианский процесс» (*Лосский В. Мистическое богословие. С. 106*). Цель этого процесса — «предуготовление... Той, Которая



должна была «взаимодать» Свою человеческую природу, дабы осуществилась тайна воплощения» (Там же). Смысл «предуготовления» может быть понят исходя из представлений о родовом грехе и его наследовании последующими поколениями (см. ст. *Грех*). Хотя ответственность за родовой грех, равно как и за грех первородный, не распространяется на потомство, его последствия отрицательно сказываются на членах рода. Родовой грех разлагает потомков рода, делая их природу духовно ослабленной и легко уязвимой грехом. Его последствия усугубляют последствия первородного греха. Поэтому род «строптивый и развращенный» (Втор 32. 5) не может быть наследником Божественных обетований. Для осуществления своих провиденциальных целей Бог всегда избирает «род праведных» (Пс 13. 5). Такое избрание как раз и описывается в ВЗ. Оно сопровождалось очищением избранного рода от последствий родовых грехов. Ко времени рождения Пресв. Богородицы процесс очищения фактически был завершен. Поэтому Дева Мария не испытывала на Себе действий родового греха. Ее исключительная личная святость, не доступная никому из людей и сделавшая Ее «честнейшей» херувимов и несравненно более славной, чем серафимы, послужила тому, что Ее человеческое естество стало обожженным. Зачатие И. Х. «от Святого Духа и Марии Девы» было исключительным и неповторимым: «Сей самый Дух сошел на Святую Деву Марию. Ибо когда Христос Единородный должен был родиться, сила Всевышнего осенила Ее и Дух Святой, нашедший на Нее, освятил Ее, дабы возможно было Ей приять Того, через Которого все произошло. ...нескверно и чисто сие рождение» (*Сур. Hieros. Catech.* 17. 6). И. Х. был во всем подобен нам, кроме греха (ср.: Евр 4. 15), потому что человечество Иисуса Христа создано Словом, не от человеческого семени Он стал человеком (*Greg. Nazianz. Serm. dogm.* 9); свт. Григорий Богослов именует Иисуса Христа «самозданным человеком» (*αὐτοπαγῆς βροτός* — *Ibidem*). «...Ипостасная Мудрость и Сила Всевышнего Бога, Сын Божий, единосущный со Отцом, осенил Ее, как бы божественное семя, и из непорочных и чистейших Ее кровей образовал Себе плоть, одушевленную душою, одаренную как разумом, так и умом,

начатки нашего смешения; не по образу рождения через семя, но творческим образом, через Святого Духа» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 2(46)). Прп. Максим Исповедник утверж-



Преображение Господие.
Икона. 2-я четв.—сер. XVI в. (НГОМЗ)

дает, что «Тот, Кто восстановил, или, говоря точнее, обновил нашу природу и возвел ее к первоизданной красоте, красоте неповрежденности, посредством усвоенной от нас Своей Плоти, святой и наделенной разумной душой, в щедротах Своих наделил ее обожением, лишиться которого было совершенно невозможно и которое в полноте распространилось в Самом воплотившемся Боге...» (*Maximus Conf. Ambigua* // PG. 91. Col. 1320). Согласно прп. Максиму, обожение человеческой природы Иисуса Христа относится к воплощению (*Ibid.* Col. 1280, 1289). «...В одном и том же акте Слово воспринимает человеческую природу, дает ей существование и ее обожает...» — пишет В. Лосский. — Человечество Христа — это с самого момента воплощения обожженная, пронизанная Божественными энергиями природа» (*Лосский В.* Мистическое богословие. С. 107, 110).

Соединение двух природ в И. Х. В Томосе свт. Льва утверждается: «...при сохранении свойств того и другого естества и при сочетании их в одно Лицо (*salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam*) воспринято величием уничижение, могуществом немощь, вечностью смертность. ...Оба естества сохраняют свои свойства без

всякого ущерба» (ДВС. Т. 3. С. 233, 234). Учение Церкви о соединении природ во Христе сформулировано в догматическом определении *Вселенского IV Собора*: «...последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах неслитно (*ἀσυγχύτως*), неизменно (*ἀτρέπτως*), нераздельно (*ἀδιαιρέτως*), неразлучно (*ἀχωρίστως*) познаваемого, — так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лицо и одну Ипостась, — не на два лица расщепляемого или разделяемого, но одного и того же Сына и Единородного Бога Слова, Господа Иисуса Христа» (АСО. Т. 2. Vol. 1(2). P. 129–130; ДВС. Т. 3. С. 48). Это определение явилось ответом Церкви на вопрос, в течение длительного времени ею обсуждавшийся: как следует понимать соединение во Христе божественной и человеческой природ? Оно было составлено с учетом понимания ипостасного соединения св. отцами и богословами дохалкидонского периода, что подтверждается существованием еще до определения IV Вселенского Собора выражений, почти дословно повторенных в Халкидонском оросе: «Христос, после Воплощения, состоит из двух естеств в одной Ипостаси и одном Лице» — эти слова были произнесены архиеп. Флавианом на К-польском Соборе 448 г. (АСО. Т. 2. Vol. 1(1). P. 114; ДВС. Т. 2. С. 105). Халкидонское вероопределение, давшее положительное разрешение христологической проблемы, было результатом труднейших согласований между полемизировавшими сторонами, в его основание легли также формула согласия 433 г. и исповедание К-польского архиеп. Флавиана 448 г. (*Meiendorff.* 2000. С. 28).



IV Вселенский Собор постановил исповедовать И. Х. «в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого» — при описании соединения двух естеств были использованы «отрицательные» термины. Протопр. Иоанн *Мейендорф* пишет о кафолической умеренности и смирении, проявленных в соборном определении: среди терминологических тонкостей Собор сумел сохранить элемент таинственности; единство двух природ определено 4 отрицательными наречиями, которые, осуждая 2 противоположные ереси, несторианство и евтихианство, «исключали всякую попытку полностью объяснить в человеческих понятиях самую тайну Воплощения» (Там же. С. 30).

Согласно соборному оросу, божественная и человеческая природы соединились во Христе «в одно Лицо и в одну Ипостась». Описания Лица и Ипостаси Собор не дает. Это описание появилось позже, в процессе рецензии Халкидонского ороса и последующего развития христологического богословия.

В результате ипостасного соединения произошло взаимопроникновение природ (*περιχώρησις*) и обмен свойств, следствием чего было обожение человеческой природы (*θέωσις*), т. е. ее обогащение Божественными свойствами без потери своих. И. А. Орлов так передает понимание образа соединения природ при Максимом Исповедником: образ ипостасного существования (*τρόπος τῆς ὑπόρξεως*) природ Иисуса Христа выражается на языке прип. Максима понятием *περιχώρησις εἰς ἀλλήλας* — «взаимопроникновение друг в друга», обозначающим взаимное проникновение природ: «будучи ипостасно соединены, природы Христа до того тесно переплетаются между собою, что как бы взаимно проникают друг друга. Следствием такого взаимоотношения природ является *ἀντίδοσις ἰδιωμάτων* (= *reciprocatio*) — «общение свойств» той и другой природы, или — как принято называть — *communicatio idiomatum*; дальнейшее следствие взаимного проникновения природ есть *θέωσις* — «обожение» человеческой природы». Но *περιχώρησις* лишь логически предвывает и обуславливает *ἀντίδοσις* и *θέωσις*, а последние представляют лишь логическое следствие *περιχώρησις*; в действительности все они даны сразу (Орлов. 1888. С. 151;

ср.: *Maximus Conf. Disp. Pyr.* // PG. 91. Col. 297A; *Ioan. Damasc. De fide orth.* III 18(62); III 21(65); *Greg. Nazianz. Or.* 30; ср.: *Maximus Conf. Mystagogia.* 2). Прип. Максим впервые ввел в богословский язык термин *περιχώρησις* (см.: *Prestige G. L. God in Patristic Thought.* L., 1952. P. 291; *Thunberg L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor.* Lund, 1965. P. 23–49).

«Плоть же Господня из-за чистейшего соединения со Словом, то есть ипостасного, обогатилась божественными действиями, никоим образом не потерпев лишения своих природных свойств, ибо она совершала божественные дела не своим собственным действием, но из-за того, что соединенное с нею Слово через нее обнаруживало Свою силу. Ведь раскаленное железо жжет, владея силою жжения не вследствие природного условия, но приобретя его от своего соединения с огнем» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 17(61)).

Общение свойств. Соединение природ во Христе таково, что не нарушается их различие и каждая сохраняет свои свойства. Вместе с тем оно является настолько нераздельным, что каждая из природ совершает свои действия только «с участием» др. природы (Ibid. III 3(47)). Это служит основанием к взаимному общению (*ἀντιμεθίστασις τῶν ὁνομάτων* — букв. взаимозамена наименований; лат. эквивалент — *communicatio idiomatum*) свойств в Ипостаси Христа. Общение свойств состоит в том, что свойственное Богу приписывается человеку и свойственное человеку приписывается Богу. Ап. Павел пишет применительно к Богу Слову: «...Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены...» (Гал 4. 4). В этом же смысле ап. Павел говорит, что если бы «власти века сего» познали премудрость Божию, «то не распяли бы Господа славы» (1 Кор 2. 8). Человека в И. Х. он называет «Господом»: «второй человек — Господь с неба» (1 Кор 15. 47), а Христа — «человеком»: «...един... посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус...» (1 Тим 2. 5; ср.: Рим 5. 15). Введенные именование человека Богом, а Христа человеком впосл. послужили поводом к появлению концепции т. н. переноса имен. Ипостасное «единение», — пишет Феодорит Кирский, — «делает имена общими, но общность имен не сливает естеств» (*Theodoret.*

Ер. 131. 98–99), а это, по свт. Григорию Нисскому, позволяет совершать «поставление одних имен на место других» (*Greg. Nyss. Ad Theoph.* 3. 1). Имя Христос означает «Помазанник», а «следствием этого помазания, — пишет свт. Григорий Богослов, — является то, что Помазающий именуется человеком, а помазуемое делается Богом» (*Greg. Nazianz. Or.* 30 // PG. 36. Col. 132). Взаимообщение свойств в И. Х. и перенос имен позволяют свт. Григорию говорить о распинаемом Боге (*Idem. Or.* 45 // PG. 36. Col. 661), о крови Бога и Его смерти (Ibid. Col. 649), о Боге погребенном и воскресшем (*Idem. Or.* 22 // PG. 35. Col. 1145). Но при этом он подчеркивает, что «подобные наименования берутся совместительно, так что под частью разумется целое» (*Idem. Ер.* 101 // PG. 37. Col. 189).

Итогом святоотеческого обсуждения этой темы является учение о взаимном общении свойств, содержащееся в «Точном изложении православной веры» прип. Иоанна Дамаскина. Прип. Иоанн указывает, что естества во Христе «связываются через Ипостась, имея одну сложную Ипостась, по которой Он различается и от Отца, и от Духа, и от Матери, и от нас» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 3(47)). Далее прип. Иоанн отмечает, что самим по себе естествам Бога и человека, взятым отдельно от Ипостаси, нельзя приписывать никаких дополнительных свойств: «...говоря о Божестве, мы не приписываем ему тех свойств, которые присущи человечеству (ведь мы не говорим, что Божество страстно или сотворено). Но и плоти, или человечеству, мы не приписываем свойств Божества (ведь мы не утверждаем, что плоть, или человечество, — несотворенна)». В отношении же Ипостаси, в к-рой соединились божественная и человеческая природы, «называем ли мы ее по обеим или по одной из частей, мы придаем ей свойства обеих природ. Ибо Христос, — что есть и то и другое вместе, — называется и Богом, и человеком, и сотворенным, и несотворенным, и страстным, и бесстрастным. И когда Он именуется по одной из частей Сыном Божиим и Богом, Он принимает свойства сосуществующей природы, то есть плоти, именуясь страстным Богом и распятым Господом славы (1 Кор 2. 8) — не поскольку Он есть Бог, а поскольку Он же есть и человек. И когда Он именуется человеком



и Сыном человеческим, Он принимает свойства и украшения Божественной природы: предвечный младенец, безначальный человек — не поскольку Он есть младенец и человек, но поскольку, будучи предвечным Богом, Он в последние времена (Евр 1, 2) стал Младенцем. И так образ взаимообмена, когда каждая из двух природ передает другой то, что ей свойственно из-за тождества Ипостаси и взаимопроникновения их друг в друга» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 4(48)*).

Учение Аполлинария Лаодикийского. Одним из тех, кто поставили вопрос о соединении во Христе божественной и человеческой природы и пытались его разрешить, был *Аполлинарий* (младший), еп. Лаодикий Сирийской. Однако его попытка оказалась неудачной, поскольку в своих христологических рассуждениях он стремился выразить рационально «великую тайну благочестия». Для Аполлинария соединение истинного Бога и истинного человека невозможно в принципе, поскольку и Тот и другой, являясь личностями и обладая свободной волей, после соединения могут расходиться в своих проявлениях и даже вступать в противоречие. Это возможно и в силу греховного ослабления человеческого духа, зачастую руководствующегося в своих устремлениях не духовными, а душевными запросами. Такой «дух» («ум», νοῦς), по мнению Аполлинария, непригоден для участия в спасении, поэтому в И. Х. он был заменен духом (умом) Божественным, или Логосом. Замена не внесла принципиальных изменений в человеческую природу И. Х., поскольку свобода воли в ней осталась, с той лишь разницей, что она проявляла себя через Божественный Логос. Человеческое естество в христологии Аполлинария оказалось усеченным; в отсутствие духовного начала оно превратилось в «плоть». Эту плоть и сам Аполлинарий не считал подлинной человеческой природой. Он признавал только одну природу, составленную Богом и плотью. Отсюда его приобретшая впоследствии известность формула: «одна природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). Учение Аполлинария было отвергнуто II Вселенским Собором, но вопрос о соединении в одном Лице Богочеловека двух природ представлял большую сложность

для уяснения и точного выражения. Лишь в IV в. против Аполлинария отцы Церкви, и более всех свт. *Григорий Нисский* (Опровержение мнения Аполлинария (антирретикон) — *Greg. Nyss. Adv. Apollin.*) и свт. *Григорий Богослов* (Послания к Кледонию и Нектарию — *Greg. Nazianz. Ep. 101, 102, 202*), раскрывали правосл. учение о единстве двух природ в одной Ипостаси, о полноте воспринятого и спасенного человечества во Христе. (См. также ст. *Аполлинарианство*.)

Несторианство. К учению Аполлинария критически относилась вся Антиохийская богословская школа. Однако в недрах этой критики появилась не только здоровая оппозиция аполлинарианству, в ней зародилось движение, в процессе своего развития разработавшее такую христологическую концепцию, которая впоследствии стала не менее опасной для Церкви, чем аполлинарианство. Это движение и эта концепция получили название «несторианство» (по имени *Нестория*, архиеп. К-польского). Поводом к его появлению в V в. послужила борьба с аполлинарианством, к-рую в Сирии вели *Диодор*, еп. Тарсийский, и *Феодор*, еп. Мопсуестийский. В отличие от Аполлинария они исповедовали в И. Х. истинную и полную человеческую природу и учили, что Бог Слово воспринял совершенного человека. Однако они заблуждались в отношении соединения двух природ в И. Х.; это соединение казалось им условным и относительным. Согласно *Феодору*, Бог Слово принял плоть, но не стал плотью, т. е. не воплотился: в человеке Иисусе Логос обитал по благоволению (*Theod. Mops. Fragm. de incarn. XIV // PG. 66. Col. 989*).

Богословские идеи *Диодора* и *Феодора* были усвоены их учеником, К-польским архиеп. *Несторием*. В его взглядах не было ничего принципиально нового по сравнению с христологией его учителей. Известность *Нестория* и его еретических воззрений объясняется тем, что он занимал столичную епископскую кафедру. Как и его учителя, он, трактуя соединение природ в И. Х., проводил строгое различие между «храмом» (человеком Иисусом) и «живущим в нем» (Богом Слово); между «Вседержителем Богом» и «споклоняемым человеком». И хотя он говорит о некоем «лице единения» в И. Х., это лицо не может создать Богочеловеческое

единство, провозглашенное IV Вселенским Собором. Лицо (πρόσωπον), являющееся у *Нестория* началом единения, не синоним ипостаси (ὕποστασις). Здесь он использует πρόσωπον, по-видимому, в его первоначальном значении, именно как «внешность», «внешний вид». В результате во Христе он признает πρόσωπον ἐνώσεως как общее Лицо Божества и человечества, объединяющее два лица, Сына Божия и Сына Человеческого. (Подробнее см. ст. *Вселенский III Собор*, разд. «Богословие Собора».)

Христология свт. Кирилла Александрийского. В защиту правосл. учения о соединении двух природ



Распятие.
Икона. Посл. треть XIV в. (ГТТ)

в И. Х. выступил свт. *Кирилл*, архиеп. Александрийский. Для него было очевидно, что несторианское понимание соединения, фактически превращавшее И. Х. в благодатного человека, сводило на нет сущность христологии, а вместе с ней и сущность сотериологии. Несторианское единство, существовавшее, как говорил ересиарх, и «в пророках», было слишком слабым, чтобы вырвать сам корень греха и полностью возродить человека. Поэтому все внимание в борьбе с появившимся лжеучением свт. *Кирилл* сосредоточил на единстве двух природ как единстве ипостасном. Во 2-м послании к *Несторию* свт. *Кирилл* утверждал: «...естества, истинно соединенные между собою, хотя различны, но в соединении обоих сих естеств есть один Христос и Сын. ...Он ради нас и ради нашего спасения родился от жены, соединив с Собою, по Ипостаси, человечество (καθ' ὑπόστασιν τὸ

ἀνθρώπινον)... Его тело благодатно Божиею, как говорит Павел, за всех вкусило смерти (Евр 2. 9), то говорим, что оно за всех претерпело смерть; не то, что оно подверглось смерти по своему естеству — говорить и думать так было бы безумно, — а то, что Его тело, как я сказал уже выше, вкусило смерть». 2-е послание свт. Кирилла к Несторию, «Καταφλαραῶσι μὲν, ὡς μανθάνω» (АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 25–28; ДВС. Т. 1. С. 144–147), отцы III Вселенского Собора признали согласным с Никейской верой. В 3-м послании к Несторию, содержащем 12 глав (анафематизмов), опровергающих ересь последнего, говорится: «2. Кто не исповедует, что Слово, сущее от Бога Отца, соединилось с плотию по ипостаси и что поему Христос един с Своею плотию, т. е. один и тот же есть Бог и вместе человек: да будет анафема. 3. Кто во едином Христе, после соединения, разделяет ипостаси, сопрягая их только связью (συνσφραϊά) по достоинству или же по господству и могуществу, а не лучше, по естественному соединению (συνῶδος τῆ καθ' ἑνώσειν φυσικῆν): да будет анафема. 4. Кто изречения евангельских и апостольских писаний, глаголемые или о Христе святыми, или Им о Себе Самом, распределяет на два лица или ипостаси, и одни прилагает к человеку, мыслимому особо от Слова Божия, а другие, как богоприличные, к одному слову Божию: да будет анафема». «12. Кто не исповедует Слово Божие пострадавшим плотию, и распятым плотию, и смерть вкусившим плотию, ставшим перворожденным из мертвых (Кол 1. 18), так как Он есть жизнь и животворящий, как Бог: да будет анафема» (АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 35–42; ДВС. Т. 1. С. 197–199). В послании утверждается единство Лица и Ипостаси Иисуса Христа (суждения совр. исследователей о 2-м и 3-м посланиях свт. Кирилла в связи с догматическим содержанием постановлений Собора см. в ст. *Вселенский III Собор*). Отрывки из сочинений свт. Кирилла были прочитаны отцам IV Вселенского Собора, свое отношение к учению свт. Кирилла о воочеловечении Бога Слова, о разности, неслитности естеств в одном Лице Иисуса Христа они выразили в восклицаниях: «Вечная память Кириллу!», «Эта вера истинная. Мы православные так мудствуем. Эта вера отеческая!» (ДВС. Т. 2. С. 242).

В учении о двух природах во Христе свт. Кирилл использовал формулу, приписывавшуюся свт. Афанасию Александрийскому, в действительности же аполлиниарианскую: μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη (одна природа Бога Слова воплощенная). В результате у него, как замечает В. В. Болотов, «Христос, Бог Слово есть μία φύσις σεσαρκωμένη, единственный центр (субъект) всей личной жизни Богочеловека... а потому все факты и определения относятся к этому подлежащему... страдания — Его собственные страдания по плоти, потому что это — страдания Его собственной плоти (τὸ ἴδιον αὐτοῦ σῶμα), хотя Он по Божеству бесстрастен» (Болотов. Лекции. Т. 4. С. 187). «...Богослов, — разъясняет Болотов, — должен смотреть на это единение с точки зрения именно единства, а не констатировать двойство в этом живом целом и не распределять факты и наименования по природам так, что из этого происходит опасение за сознание их истинного единства: лишь в отвлеченном мышлении допускается различать эти две природы и преимущественно как τὰ ἐξ ὧν (т. е. рассматривая их в момент до соединения)» (Там же. С. 186–187). Однако употребление формулы: μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη — дало повод Несторию выступить с анафемой против свт. Кирилла, обвиняя его в том, что он принимает одну природу и Богу слову приписывает страдания как по человечеству, так и по Божеству (Там же. С. 186). Для свт. Кирилла слова ὑπόστασις и φύσις (впрочем, как и для Нестория) были еще очень близки: μία φύσις не означало у него слияния Божества и человечества во Христе, или поглощения второго первым, или безразличия между ними (Там же. С. 187–188). Для тех же целей, для к-рых свт. Кирилл использовал выражение μία φύσις, он употреблял и выражение μία ὑπόστασις (Cyr. Alex. Ep. 3 ad Nestorium // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 38. 22; Idem. Adv. Nest. 2. 8 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). P. 46. 29; ср.: Leont. Byz. Fragm. // PG. 86. Col. 2012), так что в этом случае μία φύσις = μία ὑπόστασις. Халкидонским Собором термин свт. Льва persona был переведен как ὑπόστασις, V Вселенский Собор в 8-м анафематизме против еретиков разъяснил и оправдал правосл. понимание термина μία φύσις, в дальнейшем он постепенно вышел из богословского

употребления. (См. также ст. *Кирилл, свт., архиеп. Александрийский*; о значении и употреблении терминов φύσις и ὑπόστασις см. в ст. *Ипостась*.)

Ипостась в И. Х. Единство двух природ во Христе совершилось в Ипостаси Бога Слова. Согласно хал-



«Ты церей во век по чину
Мелхиседекову».
Икона. Сер. XVI в. (Музей икон,
Реклингхаузен)

кидонскому вероопределению, при этом соединении не нарушается различие природ и сохраняется свойство каждой. V Вселенский Собор анафематствовал тех, кто не исповедуют, что «соединение Бога Слова с плотию, одушевленной словесной и разумной душой, совершилось по сочетанию, или по ипостаси (κατὰ σύνθεσιν ἢ ἰσοῦν καθ' ὑπόστασιν), как учили святые отцы, и что поэтому в Нем одна Ипостась, которая есть Господь Иисус Христос, один из Святой Троицы». Разъясняя при этом, что последователи Аполлинария и Евтихия принимают соединение по слиянию (κατὰ σύγχυσιν), а единомышленники Феодора и Нестория вводят относительное соединение (σχετικῆν), Собор отверг эти ереси, подтвердив, что исповедует «соединение Бога Слова с плотию по сочетанию, то есть по ипостаси. Ибо соединение по сочетанию в тайне (воплощения) Христа не только сохраняет неслиянным то, что соединилось, но не принимает и разделения» (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 241; ДВС. Т. 3. С. 471).

Уже в III в. у Ипполита Римского упоминается, что «плоть [Христа] не могла сама по себе существовать (ὑποστάναι) без Логоса, ибо в Логосе она имеет устройство» (Hipp. Contr.



Noet. 15). В IV в. об этом писал Августин, к-рый, исходя из тринитарного учения, рассматривал единство Лица Иисуса Христа не как результат соединения двух ипостасей, а как следствие восприятия человеческой природы в единство предсуществующего Лица Слова Божия: «Неизреченным и уникальным восприятием человек был принят в единство Лица Слова Божия (in unitatem personae Verbi Dei), то есть едиnorodного Сына Божия; причем Слово неизменно сохранило Свою природу» (Aug. Ep. 169. 7 // PL. 33. Col. 745; ср.: *Idem*. In Ioan. 74. 3: «in unitatem personae unigeniti assumptus est homo»; *Idem*. Enchirid. 11, 13; *Idem*. De Trinit. XIII 19; *Idem*. De gest. Pelag. 14. 32; *Idem*. Contr. Maxim. arian. I 19 // PL. 42. Col. 757).

Прп. Иоанн Дамаскин учит: по Воплощению «Ипостась Бога Слова сама стала Ипостасью для плоти...» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 7(51)). «...Одна и та же Ипостась Слова, сделавшись Ипостасью обеих природ, и не допускает того, чтоб одна из них была лишена Ипостаси, и не позволяет, конечно, и того, чтоб они были разноипостасными по отношению друг к другу, ни того, чтоб Ипостась принадлежала иногда этой природе, а иногда той, но она всегда нераздельно и неразлучно есть Ипостась обеих, не распадаясь и разделяясь на части и не распределяя одной части Себя этой природе, а другой части — той, но будучи бесчастно и целокупно Ипостасью и той и этой. Ибо плоть Бога Слова не произошла со своею собственной ипостасью и не стала другой ипостасью помимо Ипостаси Бога Слова, но, получив существование в Ней, она скорее стала воипостасною...» (*Ibid.* III 9(53)).

Богословам VI в. Иоанну Грамматику Кесарийскому и Леонтию Византийскому принадлежит введение в богословский язык понятия «воипостасное» (ἐνυπόστατον), с помощью к-рого они объясняли существование безипостасной человеческой природы во Христе. «...Мы не характеризуем нашу сущность во Христе в том смысле, что она есть воипостасное в значении ипостаси, существующей самостоятельно в своих характеристиках и являющейся лицом (πρόσωπον), но в том смысле, что она есть и существует» (*Ioan. Caes. Apol. Concil. Chalced. IV* 6). Здесь Иоанн под словом «воипо-

стасное» подразумевает «существующее реально».

Наряду с употреблением слова «воипостасное» в значении реально существующего Леонтий Византийский допускает в нем значение существующего в чем-либо (ὑποστήναι ἐν) и говорит о человечестве Христа, существующем в Логосе: «Мы говорим, что человечество Спасителя от начала Воплощения существовало не в своей особенной, но в Ипостаси Слова (ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει)» (*Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutyech.* // PG. 86α. Col. 1368A). Леонтий, с одной стороны, отвергает предсуществование человечества Христа, но, с др. стороны, отвергает «одну ипостась из обоих» как несторрианское представление (*Idem. Sol. argument. Severi.* 8 // PG. 86β. Col. 1944D–1945A). В таком значении богословие «воипостасное» явилось результатом столкновения христологии IV Вселенского Собора с применением богословского языка свт. Кирилла, архиеп. Александрийского. Халкидонский Собор провозгласил ипостасное соединение двух природ Христа в одном лице Бога Слова, оставив необъясненным, каким образом человеческая природа Христа могла быть совершенной, не имея своего собственного лица. Согласно Леонтию Византийскому, природа может быть «воипостазированной» в иноприродной ипостаси, оставаясь при этом совершенной природой. Человеческая природа во Христе, т. о., хотя и не имела особого человеческого лица, оставалась совершенной природой. С помощью богословия воипостасного удалось объяснить ипостасное соединение двух природ в одном лице Христа, устранить опасность уклонения в монофизитство, а также показать самобытность человеческой природы, избежав опасности уклонения в несторрианство. «Ипостась и воипостасное — это не одно и то же, точно так же, как иное — сущность и иное — «всущественное» (ἐνούσιον). Ибо ипостась обозначает кого-то конкретно, а воипостасное — сущность. Также ипостась определяет характерными свойствами (τοῖς χαρακτηριστικοῖς ιδιώμασι) лицо, а воипостасное означает то, что не является акциденцией (συμβεβηκός)» (*Idem. Contr. Nestor. et Eutyech.* 1 // PG. 86A. Col. 1277). Прп. Максим Исповедник различал значения слова «воипостасное»: 1) общее по сущности, т. е. вид, самостоя-

тельно и действительно существующий в индивидах; 2) то, что соединяется, составляется с чем-то другим, отличным от него по сущности, образуя одно лицо и одну ипостась, будучи непознаваемым само по себе, т. е. в отдельности (*Maximus Conf. Opusc.* // PG. 91. Col. 149). Прот. Г. Флоровский пишет о христологическом приложении принципа ««Воипостасность» есть реальность в иной ипостаси» (*Флоровский. Вост. отцы V–VIII вв.* С. 123). Так, прп. Иоанн Дамаскин указывал: «Плоть Господа, не существующая сама по себе (μὴ ὑποστάσα καθ' ἑαυτήν) ни в один момент времени, есть не ипостась, но скорее воипостасное, ибо, будучи воспринята в Ипостаси Бога Слова (ἐν γὰρ τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑλέστη), она ею была осуществлена и обрела и имеет ее своей ипостасью» (*Ioan. Damasc. Dialect.* 45). Человеческая природа Христа, т. о., обретает свое конкретное, частное бытие в Божественной Ипостаси Бога Слова.

В послехалкидонский период получил распространение термин «сложная ипостась» (σύνθετος ὑπόστασις); впервые его употребил Леонтий Иерусалимский, он встречается у свт. Софрония Иерусалимского, прп. Максима Исповедника, прп. Иоанна Дамаскина (см.: *Леонов. 2005.* С. 190–191). Термин употребляется в документах V Вселенского Собора.

Св. *Софроний I*, патриарх Иерусалимский, в христологии является прямым последователем V Вселенского Собора: в соборном послании, представляющем его исповедание веры, прочитанном в 11-м деянии VI Вселенского Собора, он осуждает «невежд Евтихия и Нестория», из к-рых «один избегает исповедовать двойство естеств, а другой затрудняется исповедовать одно воплощенное естество Бога Слова и боится говорить, что у Него одна сложная Ипостась» (ACO II. Vol. 2(1). P. 436; ДВС. Т. 4. С. 148). «Мы... проповедуем ипостасное снисхождение Слова в плоть... и воплотившееся Слово почитаем за единого Христа и Сына и единую Его Ипостась называем сложною (καὶ μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν λέγομεν σύνθετον)...» (ACO II. Vol. 2(1). P. 436; ДВС. Т. 4. С. 148). Говоря о «едином», появившемся в результате соединения божественной и человеческой природ, свт. Софроний указывает на то, что «оно затем уже не разделяется и, не допуская рассечения или изменения,



показывает, из чего состоит. Это есть Ипостась и Лицо сложное (ὑπόστασις τοῦτο τυγχάνει καὶ πρόσωπον σύνθετον)» (АСО II. Vol. 2(1). P. 440; ДВС. Т. 4. С. 149).

Прп. Максим Исповедник традиционно связывает «сложную ипостась» с единым целым Христом. Ее сложность для него обусловлена тем,



Иисус Христос.
Икона. XIII в. (ГЭ)

что Христос был всецело Богом и всецело человеком. Вместе с тем он утверждает, что Божество и человечество настолько тесно соединились в единой сложной ипостаси Христа, что Он, будучи «одним из Святой Троицы», стал также «одним из человеков»: «Согласно отцам, Он есть единая сложная ипостась, по которой Он есть всецело Бог и один из Святой и всехвальной Троицы, с человечеством в силу Божества, и Он же всецело человек и один из человеков, с Божеством, в силу человечества» (Maximus Conf. Ep. 13 // PG. 91. Col. 525C). По словам исследователя творчества прп. Максима Ж. К. Ларше, «сложная ипостась» не представляет собой новой ипостаси, появляющейся в результате соединения, «но это сама Ипостась Сына Божия, Единого от Святой Троицы» (Ларше. 2007. С. 30–31). Прп. Максим говорит, что природы, «соединившись, вместе образуют (συντελεῖν) одно Лицо Сына и одну Ипостась» (Maximus Conf. Ep. 12 // PG. 91. Col. 469D). Ларше поясняет, что «об-

разуют» — значит, она происходит из их сочетания, как единое целое из частей: понятие «образовывание» означает не то, что ипостась до соединения была несовершенной, но то, что после соединения она является ипостасью не только божественной природы, но и человеческой (Ларше. 2007. С. 31; см.: Maximus Conf. Ep. 12 // PG. 91. Col. 489C, 492D–493A; Ep. 13 // Ibid. Col. 525D–529A; Ep. 15 // Ibid. Col. 556CD). «Мы ведь утверждаем, что общей у плоти и Божества сделалась, по неизреченному соединению, единая Ипостась Христа, составленная их схождением по природному, или истинному и действительному, соединению. Общей же,— говорит прп. Максим,— я ее называю, потому что это — одна и та же самая, собственнейшая ипостась частей, возникшая из соединения, вернее же — одна и все та же ныне и прежде Ипостась Слова; только прежде она была беспричинна, проста и несложна, а потом по причине принятия умно одушевленной плоти стала, не меняясь, воистину сложной» (Idem. Ep. 15). Т. о., прп. Максим поясняет, что Ипостась Христа как до, так и после воплощения остается одной и той же без изменения, т. е. сама в себе она не претерпевает никакого изменения. Для нее изменяется лишь то, что после воплощения она становится также Ипостасью воспринятой ею человеческой природы.

Прп. Иоанн Дамаскин, как замечает прот. Г. Флоровский, писал «на исходе христологической эпохи», поэтому он подводит итоги всей вост. христологии (Флоровский. Вост. отцы V–VIII вв. С. 241). Уже как само собой разумеющееся он использует понятие «сложная ипостась» для того, чтобы охарактеризовать единство Христа: «Один Христос — сложная ипостась (ἡ σύνθετος ὑπόστασις)» (Ioan. Damasc. Contr. Jacob. 74), «прежде бывшая простою Ипостась Слова,— пишет прп. Иоанн,— сделалась сложною (σύνθετος); сложною же — из двух совершенных природ, божества и человечества» (Idem. De fide orth. III 7(51)). «И божество и человечество Христа являются ипостасными (ἐνυπόστατος ἔστιν), потому что каждая [природа] имеет [в качестве ипостаси] Его единую сложную ипостась. При этом божество [имеет ее] предвечно и вечно, а разумная и одушевленная плоть... была ею воспринята, существует в ней и имеет

[ее как] ту же ипостась» (Idem. Contr. aserph. 6). Прп. Иоанн поясняет понятие «сложная ипостась» одним из наиболее распространенных образов, использовавшихся в правосл. христологии,— раскаленного меча. Меч является ипостасью природы железа. Языки пламени, к-рые каждый может ощутить над костром, являются ипостасью природы огня. Меч, соединяясь с огнем, принимает не его ипостась, но «некий начаток» природы огня. Меч, который до сих пор был простой ипостасью природы железа, становится т. о. сложной ипостасью. Он не принимает ипостаси огня, т. е. не становится языком пламени, но оказывается ипостасью двух природ: железа и огня. Так и Христос принял от Девы не ипостась, но ипостасную плоть (ἐνυπόστατος σάρξ), к-рая именно в Нем получила свою ипостасность, т. е. обрела частное, конкретное бытие. Поэтому Ипостась Слова сначала была простой, а потом стала сложной (Idem. Contr. Nest. 2).

Согласно прп. Иоанну, мы исповедуем «всецело Бога и всецело человека», показывая этим «единичность и неделимость Ипостаси» (Ibid. 43). Для прп. Иоанна Дамаскина совершенно невозможно, чтобы во Христе была одна сложная природа, состоящая из двух природ, или одна ипостась, состоящая из двух ипостасей (Idem. Dialect. 67).

V Вселенский Собор отверг понимание сложной Ипостаси Христа как состоящей из двух различных ипостасей: «Если кто понимает единую Ипостась Господа нашего Иисуса Христа так, будто она принимает на себя обозначение многих ипостасей, и через это старается ввести в тайну (воплощения) Христа две ипостаси или два лица, и из двух вводимых им лиц говорит об одном лице по достоинству и чести и поклонению, как писали безумные Феодор и Несторий, и клеветает на святой Халкидонский Собор, будто он употреблял выражение «едина ипостась» в этом нечестивом смысле; а не исповедует, что Слово Божие соединилось с плотью по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν), и потому едина Ипостась или одно Лицо Его, и что так именно и святой Халкидонский Собор исповедовал единую Ипостась Господа нашего Иисуса Христа: тот да будет анафема. Ибо Святая Троица не приняла прибавления лица или ипостаси от того, что воплотился один из Свя-

той Троицы — Бог Слово» (5-й анафематизм). (О значении и об употреблении терминов πρόσωπον и ὑπόστασις см. в ст. *Ипостась*.)

Две воли, два действия в И. Х. Двум природам в И. Х. соответствуют две воли (θέλησις или θέλημα) и два действия (ἐνέργεια). О двух волях и двух действиях во Христе свидетельствует Свящ. Писание. О Божественной воле И. Х., напр.: «...так и Сын оживляет, кого хочет» (οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζῶοποιεῖ — Ин 5. 21); «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν ἐὰν μὴ τὴ βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα — Ин 5. 19); «Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее» (ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν — Ин 10. 18); «Иерусалим... сколько раз хотел Я собрать детей твоих» (Ἱερουσαλὴμ... πόσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου — Мф 23. 37). О человеческой воле И. Х., напр.: «и хотел миновать их» (ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς — Мк 6. 48); «и Он не хотел, чтобы кто узнал» (καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ — Мк 9. 30); «и, отведав, не хотел пить» (καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησεν πιεῖν — Мф 27. 34); «На другой день Иисус вос-

ного Христа, так и различие природных волей и природных действий не разделяет Христа, поскольку речь идет о природных волях и действиях, а не об ипостасных (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 14(58)).

Наибольший вклад в богословское осмысление категории воли в период споров VII в. между дифелитами и монофелитами внес самый яркий представитель дифелитской партии — прп. Максим Исповедник. Он предложил неск. определений, относящихся к понятию воли, в частности провел различие между волей как свойством природы (θέλησις или θέλημα) и как объектом воления (θέλητόν или θεληθέν). Прп. Максим иллюстрировал это различие примером Бога и святых, которые, хотя и имеют один и тот же объект воления — спасение мира, при этом сохраняют свои воли различными. Различие состоит в том, что Божественная воля — по своей природе спасающая, а человеческие воли — спасаемые (*Maximus Conf. Opusc.* // PG. 91. Col. 21–28). Отсюда ясно, что направленность человеческой и Божественной воли Христа на одну и ту же цель не смешивает их в единую волю: «Он, Один и Тот же, был способен желать и действовать для нашего спасения обеими Своими природами» (*Idem. Disp. Pyr.* // PG. 91. Col. 289C). В диспуте с Пирром прп. Максим говорит: «...если по предпосылке Христос желал как Бог и человек,

Прп. Иоанн Дамаскин, суммируя предыдущую традицию по данному вопросу, пишет: «...будучи единосущен с Богом и Отцом, Он самовластно (αὐτεξουσίως) желает и действует, как Бог. Но, будучи единос-



«Предста Царица одесную Тебе...»
Икона. 2-я пол. XV в. (ГТГ)

сущным и с нами, Он же самовластно желает и действует, как человек» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 13(57)). Прп. Иоанн Дамаскин говорит о Христе как о едином волящем субъекте (εἰς ὃ θέλων — *Ibid.* II 22(36); III 14(58); ср.: АСО II. Vol. 2(1). P. 442; ДВС. Т. 4. С. 149 — из соборного послания свт. Софрония, архиеп. Иерусалимского; АСО II. Vol. 2(1). P. 344; ДВС. Т. 4. С. 123 — из соч. «Против Евномия» (Contg. Eun.) свт. Григория Нисского; *Maximus Conf. Disp. Pyr.* // PG. 91. Col. 289).

(О волях во Христе, о богословских спорах о волях Христа, а также о понятии «гномической» воли см. в ст. *Воля*; см. также *Вселенский VI Собор*.)

Оппозицию IV Вселенскому Собору, утвердившему своим вероучением две природы, две воли и два действия во Христе, составили монофизиты.

Монофизитство. Движение не было однородным. Широко распространенное представление, согласно которому монофизиты — это те, кто признают в И. Х. только одну, божественную, природу, является ошибочным. Даже последователи ересиарха *Евтихия*, действительно утверждавшие, что И. Х. имеет только одну, божественную, природу, не отказывались говорить и о природе человеческой. Но ее они представляли настолько измененной в славе



Иисус Христос.
Роспись катакомб Комодиллы,
Рим. IV в.

хотел идти в Галилею» (Τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν ἐξελεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν — Ин 1. 43); «ибо по Иудее не хотел ходить» (οὐ γὰρ ἠθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν — Ин 7. 1).

«...В Божественном воплощении, — по словам прп. Иоанна Дамаскина, — из различия действий и волей мы распознаем и различие природ; и, зная о различии природ, вместе исповедуем и различие волей и действий». Как различие природ не разделяет еди-

ясно, что Он, будучи единым, желал двойственным, а не единственным образом. ...Он, будучи Один и Тот же, желал и действовал сообразно Своим природам... а природ у Него две, то, разумеется, и природных волей у Него две, и равночисленных им сущностных действий» (*Ibid.* Col. 289B). Как и прочие природные свойства, воли двух природ Христа также имеют общение между собой (*communicatio voluntatum*). Подобно природным свойствам, *communicatio voluntatum* не предполагает, что воли претерпевают к-л. изменение или смешение (*Ibid.* Col. 297A, 300B).

соединенного с ней Бога, что уже не могли признать ее за подлинную природу человека. К тому же евтихианство, выражавшее в христологии крайние взгляды, в монофизитском движении составляло меньшинство. Большинство адептов еретического учения были и остаются до сих пор монофизитами умеренными. Суть их учения сводится к признанию в И. Х. не двух природ, а одной сложной. *Север*, патриарх Антиохийский, система которого «стала официальной догматической доктриной монофизитской церкви, когда она окончательно в себе замкнулась» (*Флоровский*. Вост. отцы V–VIII вв. С. 29), критикуя православных, признающих в И. Х. две природы, писал: «Анафематствуя утверждающих, что Еммануил есть две природы после соединения, с их действиями и свойствами, мы подвергаем их осуждению не за то, что они говорят о природах, или действиях, или свойствах, но за то, что они, утверждая две природы после соединения, приписывают действия и свойства каждой природе, тем самым разделяя их» (цит. по: *Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. Addis Ababa, 1973. Vol. 4. P. 147*). Понятие «сложного естества» («сложной природы», *μία φύσις σύνθετος*) «является основным в системе Севира» (*Флоровский*. Вост. отцы V–VIII вв. С. 29).

Монофелитство. «Запоздалым эпилогом монофизитского движения был монофелитский спор» (Там же. С. 35). Хотя воля есть свойство каждой природы, монофелиты, признавая две природы, отказывались признать в И. Х. две воли, поскольку такое двойство, как они ошибочно полагали, разрушит Богочеловеческое единство. Желания обеих природ могут не совпадать, а это в свою очередь приведет к противоречию между ними. Возражая монофелитам, прп. Максим Исповедник указывал на то, что как две природы, соединенные в И. Х., «не разделяют Христа», так и число присущих Ему воли и действий «не вводит разделения» (*Maximus Conf. Disp. Pуг. // PG. 91. Col. 289C*). Что же касается несовпадения желаний, то оно могло бы иметь место только в том случае, если бы Христос как человек имел греховную волю, колеблющуюся в выборе хороших или плохих поступков. Однако обожненная воля человека в И. Х. всегда избирала толь-

ко одно: «Да будет воля Твоя» (Мф 6. 10). Ни само человеческое «естество, ни что-либо относящееся к естеству не противопоставлено Начальнику естества; даже свободная воля (*γνώμη*) и то, что зависит от нее, постольку, поскольку она находится в соответствии с законом естества...», — пишет прп. Максим (*Maximus Conf. Opusc. // PG. 91. Col. 77–80*). И продолжает в др. месте: «Христос приводит природу в соответствие с самой собой... становясь человеком, Он сохраняет Свою свободную волю (*γνώμη*) в состоянии бесстрастия и мира с естеством» (*Idem. Exor. orat. dom. // PG. 90. Col. 877*).

Вопрос об энергиях двух природ предreshался, по замечанию Болотова, уже вопросом о двух волях (*Болотов*. Лекции. Т. 4. С. 482). Бывш. К-польский патриарх Пирр, защищавший монофелитскую позицию в диспуте с прп. Максимом, пытался «доказать, что во Христе едина *ἐνέργεια*, потому что действие Его божества и человечества дает единый результат... как удар раскаленного меча производит одно действие» (Там же). Прп. Максим опроверг этот вывод указанием на то, что «раскаленный меч производит два действия — он и жжет, и режет» (*Maximus Conf. Disp. Pуг. 337D–340A; Idem. Ambigua // PG. 91. Col. 1060*). Два действия во Христе, согласно свт. Софронии Иерусалимскому, показательны в том отношении, что они как раз и свидетельствуют о двух природах и об их различии; наличие одной энергии или одной воли «лишает это различие всякого смысла, превращая его в чистую абстракцию» (*Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Н.-Й., 1985. С. 299).

Богомужное действие. Впервые это выражение встречается у автора «*Ареопагитик*», к-рый говорил о «новом богомужном действии», явленном в Сыне Божиим после Воплощения (Ер. 4. 19). Из «*Ареопагитик*» эту формулу заимствовал Север, патриарх Антиохийский, заменивший слово «новое» (*καλή*) на «единое» (*μία*). Согласно Севиру, под выражением «новое богомужное действие» «мыслим и разумеем единое, сложное [действие] и не можем иначе мыслить, после того как этим изречением всякая двойственность уничтожается...» (*Sever. Antioch. Ep. III ad Ioannem ducem // Scriptorum veterum nova collectio / Ed. A. Mai. R., 1833. T. 7(1). P. 71*). В таком виде

эта формула послужила главным патристическим свидетельством, опираясь на к-рое, монофизиты развивали свое учение о едином действовании Христа.

Идея богомужного действия, или сложной энергии, привлекла к себе



Преображение Господне.
Фрагмент эпистилия. Посл. четв. XII в.
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

внимание в период монофелитских споров, причем внимание не только монофелитов, но и православных. Некоторые из св. отцов объяснили, при каких условиях о таком действии можно говорить. Свт. Софроний Иерусалимский предложил диалектическую интерпретацию формулы «Ареопагитик»: «Один и Тот же, а не два разных, все совершал, и высокое и малейшее, без всякого расхождения. ...от Него же и все слова и действия, хотя одни из них божественного порядка, а другие — человеческого, и третьи относятся к некоему среднему состоянию, потому что содержат одновременно и подобающее Божеству, и подобающее человеку. ...К этой способности относим мы и новую, названную богочеловеческой, энергию, которая не одна, но двоякого происхождения и различна, поскольку содержит одновременно и божественное, и человеческое, как говорит Дионисий...» (*Sophr. Hieros. Ep. synod. // PG. 87γ. 3. Col. 3177A*).

Прп. Максим Исповедник указывал, что в богомужном действии следует усматривать не одно действие, а единство двух действий (*Maximus Conf. Ambigua. 5*). Он объяснял эту формулу т. о.: Христос «божественную энергию в невыразимом единстве возымел очеловеченной через сращение с плотской энергией и богомужным образом исполнил ради нас домостроительство... Он являл в одном и том же и божественную,

и человеческую энергию» (Ibid. // PG. 91. Col. 1056B–C; см. также: Ibid. Col. 1057A). Согласно прп. Максиму, ни божественная, ни человеческая энергия не существуют друг без друга: они связаны теснейшим образом и проникают друг в друга — для объяснения формулы «богомужное действие» прп. Максим пользуется концепцией *περιχώρησις* (Ibid. Col. 1053D, 1060A; *Idem.* Opusc. // PG. 91. Col. 100D; *Idem.* Disp. Руг. // PG. 91. Col. 345D; см.: Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст. М., 2004. С. 311–314). В диспуте на вопрос Пирра, разве «богомужное» не означает одного действия, прп. Максим отвечает отрицательно, ибо если «оно обозначает одно действие, то у Христа, как у Бога, будет иное действие помимо Отчего. Посему Сын будет с другим действием, нежели Отец, раз Отчее не есть Богомужное» (*Maximus. Conf.* Disp. Руг. // PG. 91. Col. 348A). Прп. Иоанн Дамаскин писал: ««Богомужное действие» означает следующее: после того как Бог сделался мужем, т. е. воочеловечился, Его человеческое действие было... обоженным и не лишенным участия в Его божественном действии, и Его божественное действие не было лишено участия в Его человеческом действии, но каждое из двух созерцалось вместе с другим» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 19(63)). Евангелие содержит множество примеров такого действия Христа: исцеляя слепого, Он как человек помазал его глаза «брением», одновременно как Бог совершая чудо исцеления (Ин 9. 6–7). (См. статьи *Богомужное действие* и *Вселенский VI Собор.*)

Лит.: *Макарий.* Православно-догматическое богословие. Т. 2; *Орлов И. А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: Ист.-догматич. исслед. СПб., 1888; *Спаский А. А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Серг. П., 1895; *Соколов В. А., свящ.* [сщмч.]. Леонтий Византийский: Его жизнь и лит. труды. Серг. П., 1916. Разд. 2, 3; (То же // Леонтий Византийский: Сб. исслед. / Ред.: А. Р. Фокин. М., 2006. С. 180–458); *он же.* Завершение византийской христологии после Леонтия Византийского // *Православие и монофизитство:* [Сб. ст.]. Пермь, 2005. С. 76–113; *Richard M.* L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'Incarnation // *MSR.* 1945. Т. 2. P. 245–252; *Loofs F.* Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle (Saale), 1950². Bd. 1; *Mowinkel S.* He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Oxf., 1956; *Norris R. A.* Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia. Oxf., 1963;

idem., ed. The Christological Controversy. Phil., 1980; *Knox J.* The Humanity and Divinity of Christ. Camb., 1967; *Aulen G.* Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement. N. Y., 1969²; *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Chicago, 1971. Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600); 1974. Vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700); *idem.* Jesus Through the Centuries. New Haven; L., 1985; *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV sec. R., 1975; *Kasper W.* Jesus the Christ. L.; N. Y., 1976; *Moule C. F. D.* The Origin of Christology. Camb.; N. Y., 1977; *Τρεμπέλας Π. Ν.* Δογματική της Ὀρθόδοξου Καθολικῆς Εκκλησίας. Ἀθήνα, 1979. Т. В'; *Grillmeier A.* Gottmensch III (Patristik) // RAC. 1981. Bd. 12. Sp. 312–366; *idem.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg etc., 1990³. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451); 1991². Bd. 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451–518); 1989. Bd. 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jh.; 2002. Bd. 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien; 1990. Bd. 2/4: Die Kirche von Alexandria mit Nubien und Äthiopien nach 451; *Sesboüe B.* Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. P., 1982; *idem.* Pédagogie du Christ: Éléments de christologie fondamentale. P., 1995²; *idem.* Le Christ hier, aujourd'hui et demain. P., 2004; *Davis L. D.* The First Seven Ecumenical Councils (325–787): Their History and Theology. Collegeville (Minn.), 1983; *Dayer J. C.* Son of Man and Son of God: A New Language for Faith. Mahwah (N. J.), 1983; *Young F. M.* From Nicaea to Chalcedon. L., 1983; *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–381 AD. Edinb., 1988; *Jonge M., de.* Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus. Phil., 1988; *Янтарас X.* Вера Церкви: Пер. с новогреч. М., 1992; *Brown R. E.* Introduction to New Testament Christology. N. Y., 1994; *McGuckin J. A.* St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology and Texts. L.; Leiden, 1994; *Епифанювич С. Л.* Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996; *Kassian (Безобразов), ep.* Христос и первое христианское поколение. П.; М., 1996²; *Di Berardino A., Studer B., ed.* History of Theology. 1: The Patristic Period / Transl. M. J. O'Connell. Collegeville, 1996; *Bieritz K.-H.* Grundwissen Theologie: Jesus Christus. Gütersloh, 1997; *Флоровский Г., прот.* О смерти исторной // *Он же.* Догмат и история. М., 1998. С. 181–227; *Bonhoeffer D.* Die Weisheit Gottes: Jesus Christus. Gütersloh, 1998; *Vorkamm K.* Christus: König und Priester. Tüb., 1998; *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000; *он же.* Византийское богословие. М., 2001; *Давыденков О., свящ.* Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. М., 2002; Иисус и Евангелия: Словарь / Ред.: Г. Джозль и др. М., 2003; *Шенборн К., Конрад М., Вебер Х. Ф.* Бог послал Сына Своего: Христология: Пер. с нем. М., 2003; *Дионисий (Шаёнов), иером.* Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст. / Отв. ред.: Д. А. Поспелов. М., 2004. С. 339–378; *Поспелов Д. А.* Прп. Максим Исповедник как историческое лицо и богослов // Там же. С. 15–144; *Berger K.* Jesus. Münch., 2004; *Леонов В., свящ.* Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005; *Кирилл (Говорун), архим.* К истории

термина «воипостасное» // Леонтий Византийский: Сб. исслед. 2006. С. 655–665; *Грильмайер А.* Христос в христианском предании // Там же. С. 459–552; *Иустин (Попович), прп.* Собр. творений. М., 2006. Т. 2, 3; *Ларше Ж.-К.* О письмах св. Максима // *Максим Исповедник, прп.* Письма / Пер.: Е. Начинкин; сост.: Г. И. Беневич. СПб., 2007; *Ратцингер Й.* [Бenedikt XVI, papa Римский]. Иисус из Назарета: Теология. Христианство: Пер. с нем. СПб., 2009.

Э. П. Б.

Иконография. Свидетельства о первых изображениях И. Х. О необходимости изображений И. Х. для жизни христианина, для познания Бога прп. Иоанн Дамаскин писал: «...через посредство иконной живописи мы созерцаем изоб-



Иисус Христос вручает св. Убрус Анианы. Миниатюра из «Повести о Нерукотворном образе». 1374 г. (6-ка Пирронпта Моргана, Нью-Йорк. Ms. 499)

ражение телесного Его вида, и чудес, и страданий Его... И почитаем и кланяемся телесному виду Его. А созерцая телесный вид Его, мы восходим, насколько это возможно, к созерцанию и славы Его Божества» (*Ioan. Damasc. De imag.* 3. 12 // PG. 94. Col. 1336).

Изображения И. Х. от I в. не сохранились. Однако, по свидетельству отцов VII Вселенского Собора, «предание делать живописные изображения существовало еще во времена апостольской проповеди» (ДВС. Т. 4. С. 440). Согласно церковному Преданию, первая икона Спасителя появилась еще во времена Его земной жизни. Это Нерукотворный образ И. Х., история к-рого связана с царем Осроены Авгарем V бар Ману Уккамой (см. ст. *Авгарь*). *Евагрий Схоластик* в «Церковной истории» пишет, что эту «нерукотворную икону... не руки людей создали» (*Evagr. Schol. Hist. eccl.* IV 27). В 944 г. визант. имп. *Роман I Лакапин* выменял Нерукотворный образ на 200 пленных мусульман и его торжественно перенесли из столицы Осроены Эдессы в К-поль, где поместили в Фаросском

храме Большого имп. дворца (в честь этого события был установлен церковный праздник — Перенесение Нерукотворного образа Спасителя (16 авг.)). После разгрома К-поля крестоносцами в 1204 г. следы святых теряются (см. ст. *Нерукотворный образ Спасителя*).

Начало сложения иконографии И. Х. в раннехристианском искусстве (1-я пол. III — нач. IV в.). Наиболее ранние христ. изображения (прежде всего сцены), включающие образ И. Х., находятся в рим. катакомбах 1-й пол. III — 1-й пол. IV в., на саркофагах того же времени, в «домовой церкви» в *Дура-Европос* (232/3 или между 232 и 256). Тематика росписей катакомб основана на сюжетах ВЗ и НЗ. Круг сюжетов небольшой: «Воскрешение Лазаря», «Христос и самарянка», «Исцеление расслабленного» — в катакомбах Каллиста (1-я пол. III в.); «Воскрешение Лазаря», «Исцеление кровоточивой» — в катакомбах Претестата (IV в.); «Насыщение пяти тысяч», «Изгнание бесов» — в катакомбах св. Севастиана (III в.); «Умирение бури на море», «Исцеление расслабленного», «Жены-мироносицы у гроба Господня» — в Дура-Европос. В ряде сцен («Крещение», «Евхаристическая трапеза», «Умножение хлебов») представлен условный образ юноши, а не историческое изображение И. Х.

Символические изображения И. Х. были призваны раскрыть различные стороны Его земного служения и учения. Так, напр., ветхозаветная история об Ионе во чреве кита символизировала 3-дневное пребывание И. Х. во гробе и Его воскресение, а изображение прав. Ноя в ковчеге — спасение И. Х. человеческого рода от смерти; при этом использовались и символические образы античного, мифологического происхождения.

Один из наиболее значимых раннехрист. символов — рыба. В его основе — высказывание: «Иисус Христос Сын Бо-

ленькие рыбки, ведомые нашим Ихтис, мы рождаемся в воде и можем спастись не иначе как пребывая в воде» (*Tertull. De bart. 1*), нашла выражение и в древнехрист. искусстве (напр., изображение рыб и якоря на погребальной стеле III в., Музей Терм, Рим). Изображение рыбы и хлеба является символом таинства Евхаристии (катакомбы Каллиста; оклад Евангелия из сокровищницы собора в Милане, V в.; см. разд. «Иконография» в ст. *Евхаристия*). На рельефе реликвария из Брешии (ок. 340, Музей Коррер, Венеция) соотнесены изображения ры-



Иисус Христос Добрый Пастырь. Роспись катакомб Каллиста в Риме. III в.

бы и петуха, вероятно указывающие на смерть и воскресение Спасителя (*Sauser E. Fisch // LCI. Bd. 2. Sp. 37–38*).

В раннехрист. искусстве распространено было также изображение И. Х. в виде Агнца (см. ст. *Агнец Божий*). Этот образ основывался на ветхозаветном обычае приносить в жертву Богу ягненка. Чистый пасхальный агнец ВЗ истолковывался экзегезой НЗ как прообраз И. Х., приносящего Себя в жертву для спасения человечества (ср.: Ин 1. 29). Ветхозаветный жертвенный образ агнца перекликается с образом апокалиптического Агнца из От-

Рыбы и якорь. Катакомбы Домитиллы в Риме. IV в.

кровения ап. Иоанна Богослова (ср.: Откр 5. 6–14). Изображения стоящего на горе с 4 райскими реками Агнца с нимбом и крестом встречаются в росписях рим. катакомб (святых Петра и Марцеллина, 2-я пол. III — 1-я пол. IV в.), в мозаиках V–VI вв. (Сан-Витале в Равенне, 546–547) и на рельефах саркофагов (в мавзолее Галлы Плацидии, Равенна, V в.).

Др. распространенный древнехрист. символ — виноградная лоза, изображение к-рой является образом, с одной стороны, И. Х. и Церкви: в соответствии со словами: «Я есмь лоза, а вы — ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода» (Ин 15. 5), с другой — Евхаристии: согласно Клименту Александрийскому, «виноград дает вино, как Слово дало свою кровь» (*Clem. Alex. Paed. I 5 // PG. 8. Col. 634*).

В качестве символического изображения И. Х. раннехрист. искусство широко использовало античный образ Доброго Пастыря (см. ст. *Пастырь Добрый*). Изображения юноши либо мужа-средовозраста в короткой тунике с овцой на плечах и с окружающими его овцами в III–V вв. встречаются повсеместно: в росписях римских катакомб (Каллиста, Прициллы, Петра и Марцеллина и др.), в мозаиках базилик и гробниц (в соборной базилике в Аквилее, сер. IV в., в мавзолее Галлы Плацидии в Равенне), на рельефах саркофагов (Музей Ватикана, IV в.), на надгробных стелах (Музей Терм, Рим, III–IV вв.), в виде статуй (ГЭ, IV в.). Позднеантичный буколический образ пастуха и идиллической природы получил в христ. искусстве новое содержание. Пастух с овцой на плечах стал символом божественного человеколюбия (*Grabar. 1979. P. 26*), прекрасный сад — образом рая, где вместе со своим Пастырем — И. Х. пребывают души праведников. Образ Доброго Пастыря в раннехрист. искусстве соотносится с темой Крещения, напр. в росписи крещальни в Дура-Европос, в рельефах саркофагов (саркофаг из ц. Санта-Мария Антика в Риме, ок. 270), в мозаиках баптистериев (собора Сан-Джованни ин Фонте в Неаполе, 2-я пол. IV в.; в Латеранском баптистерии, IV в.). Образ Доброго Пастыря связан также с темой учения, где паства — ученики (ср.: Ин 21. 15–17; Еф 4. 11). Символическим изображением И. Х. — Учителя является также фигура античного философа (*Grabar. 1979. P. 27*). Так, на рельефах саркофага из ц. Санта-Мария Антика последовательно представлены Крещение, Добрый Пастырь, сидящий философ, оранта, прор. Иона и пасущиеся в саду овцы. Изображения И. Х. как античного философа, окруженного учениками, сохранились в катакомбах Люцины и катакомбах Каллиста.

Мифологический образ Орфея, укрощавшего своей лирой диких зверей, также был переосмыслен древнехрист. искусством как символическое изображение И. Х. (катакомбы Каллиста, кубикла Орфея). Вероятно, на ту же традицию опирался Климент Александрийский, противопоставляя И. Х. Орфею (*Clem. Alex. Protrept. 1. 3–5*). Сохранилось также редкое изображение И. Х. в виде Гелиоса, одетого в сияющие бе-



жий Спаситель» (Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ), начальные буквы которого составляют древнегреч. слово ἰχθύς (рыба; см. ст. *Ихтис*). Связь этого символа с таинством Крещения, раскрытая в словах Тертуллиана: «Мы ма-



Агнец Божий в окружении ангелов. Мозаика свода ц. Сан-Витале в Равенне. Ок. 547 г.

лые одежды и управляющего колесницей, мчащейся по золотому, в побегах виноградной лозы небосводу. Его голова окружена 7-лучевым нимбом (мозаика свода гробницы Юлии под старой базиликой ап. Петра в Риме).

Формирование иконографии И. Х. в эпоху Вселенских Соборов (IV–VIII вв.).

В IV в., в эпоху имп. св. Константина, доминируют изображения юного И. Х. и юных апостолов в одинаковых белых одеждах с полосами-клавами, сидящих или стоящих группами вокруг Учителя, в т. ч. в сценах *аган* (катакомбы Домитиллы, кон. III — сер. IV в.). Распространены изображения, свидетельствующие о чуде Воплощения: поклонение волхвов (катакомбы святых Петра и Марцеллина), поклонение пастухов (саркофаги), Благовещение (катакомбы святых Петра и Марцеллина, катакомбы Прициллы, 2-я пол. II или 1-я пол. III в.). Со 2-й пол. IV в. наряду с образом юного, безбородого И. Х. появились Его изображения в виде средовека с бородой. В этот период наметилось композиционное выделение фигуры И. Х. из ряда апостолов: Он возвышается над остальными, Его правая рука поднята в ораторском жесте, в левой — свиток или книга. Часто И. Х. изображали на престоле или на небесной сфере (мозаика ц. Санта-Констанца, Рим, сер. или 3-я четв. IV в.), с нимбом (мозаика апсиды капеллы Сант-Акуилино (IV в.) в соборе Сан-Лоренцо, Милан; катакомбы Домитиллы, катакомбы Комодиллы, IV в.). Появилась композиция *«Traditio legis»* — «Даяние закона» (мозаика в ц. Санта-Констанца, Рим). В катакомбах Комодиллы представлено редкое для ранней живописи *единоличное* изображение И. Х., окруженное прямоугольной рамой, подобно иконному образу. Это погрудное изображение И. Х. — средовека, с бородой и длинными волосами, с нимбом, по сторонам к-рого буквы Λ и Ω (ср.: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний» — Откр 22. 13).

В росписи свода крипты святых в катакомбах святых Петра и Марцеллина представлена композиция, где образ И. Х. на престоле выделен не только центральным положением, нимбом, надписью Λ и Ω , но и цветом коричнево-пурпуровых одежд (в отличие от белых одеяний апостолов Петра и Павла и др. святых). В эпоху имп. *Константина I Великого*, когда Церковь значительно пополнилась новообращенными и на смену небольшим молельням и катакомбам пришли огромные базилики, изменения коснулись масштабов христ. искусства и широты его задач, что отразилось в иконографии. В искусстве этого времени реалистические основы иконографии И. Х. постепенно вытесняли символические изображения.

С нач. V в. изображения И. Х. стали наделять царственными атрибутами. Развитие получил тип изображения Спасителя, восседающего на престоле. На мозаике в апсиде ц. Санта-Пуденциана в Риме (ок. 400) престол И. Х. — это золотой имп. трон, украшенный драгоценными камнями и жемчугом. Монументальная фигура



Иисус Христос на троне с предстоящими апостолами Петром и Павлом. Агнец Божий. Роспись катакомб святых Петра и Марцеллина. 2-я пол. III — 1-я пол. IV в.

И. Х. в центре возвышается над окружающими его апостолами, к-рые представлены обращенными к И. Х., а не фронтально, как в более ранних аналогичных изображениях. По сторонам Спасителя — 2 жен. фигуры с венцами в руках, символизирующие Церковь ВЗ и НЗ. Трон И. Х. находится в центре Небесного Града (Небесного Иерусалима), изображение которого акцентирует тему Второго пришествия, вечной царственности и владычества. Это подчеркивается также золотыми одеждами И. Х., мощью Его крупной фигуры и спокойствием величественной позы. В росписях этого времени часто встречаются образы из Откровения ап. Иоанна Богослова. На три-

умфальной арке ц. Сан-Паоло фуори ле Мура (V в., не сохр.) И. Х. был представлен в окружении 24 апокалиптических старцев. Изображение Небесного Града послужило фоном саркофага (ок. 400) из ц. Сант-Амброджо в Милане.

Многочисленные образы поклонения, принесения венцов И. Х. и прославления Его апостолами постепенно становились главными иконографическими мотивами офиц. искусства (рельефы саркофагов, обелисков, колонны имп. Аркадия (401/3) в К-поле; деревянных врат ц. Санта-Сабина в Риме, ок. 430). Во всех случаях И. Х. изображен средовеком. Юношеский облик встречается редко (капелла Сант-Акуилино, Милан). На востоке Византийской империи Откровение ап. Иоанна Богослова долгое время не признавалось богодухновенной книгой и художники изображали сходные видения величия Божия пророков *Иезекииля* и *Исаии*. В апсиде храма монастыря Оснос Давид в Фессалонике (посл. четв. V в.) юный И. Х. во славе в окружении 4 символов евангелистов изображен сидящим на радуге. В куполе ротонды вмч. Георгия в Фессалонике были представлены 4 ангела, несущие венок с образом стоящего И. Х. с величественно поднятой рукой (роспись утрачена, сохр. фрагменты изображения одного ангела). Подобное изображение — «Вознесение» — есть на рельефе деревянных врат в ц. Санта-Сабина в Риме.

В руках И. Х. — средовека помимо свитка или книги изображали крест (саркофаг Проба, музей собора ап. Петра в Риме, 395). К триумфальной царской иконографии А. *Грабар* относит изображение И. Х. с крестом на плече, попирающего льва и дракона (мозаика Архиепископской капеллы в Равенне, 494–519; см.: *Грабар*. 2000. С. 242–243). Это изображение, основанное на словах Псалтири: «На аспиде и василиска наступишь; поширать будешь льва и дракона» (Пс 90. 13), символизировало победу И. Х. над адом и смертью и в то же время воспроизводило рим. имп. иконографию, известную со II в., которая представляла императора попирающим побежденного врага. В вестибюле Большого дворца в К-поле находилось изображение имп. св. Константина, пронзающего змея (аллюзия на имп. Лициния), над императором был начертан знак креста (*Грабар*. 2000. С. 62).

С темой царственности И. Х. связано изображение *Этимасии* — Престола уготованного (напр., в мозаиках ц. Санта-Мария Маджоре в Риме, Баптистерия православных (сер. V в.) и Арианского баптистерия в Равенне (ок. 520), церковей Сан-Приско, Капуа (1-я пол. V в.), вмч. Георгия в Фессалонике), на котором располагаются один или неск. символических предметов: золотой венец, крест, плат, Евангелие, свиток Апокалипсиса



с 7 печатями, Агнец или монограмма И. Х. в соединении с престолом Божиим, которые символически являли образ И. Х. — Царя. Тот же смысл имело полагание Евангелия на троне во время заседаний Соборов, дабы показать, что Сам И. Х. возглавляет собрание епископов (эта тема нашла отражение в иконографии, напр. на миниатюре «II Вселенский Собор» в Кодексе Григория Назианзина — Paris. gr. 510. Fol. 355, 867/86). Одной из главных тем в рельефах саркофагов из К-поля и Равенны стало изображение другой триумфальной имп. композиции — монограммы И. Х. в венке (ранний пример — саркофаг IV в., ц. Сан-Джованни ин Латерано, Рим).

В центре внимания отцов Вселенских Соборов был образ Спасителя, что нашло отражение не только в богословских текстах, но и в искусстве. Соединение Божественного и человеческого, исторического и вечного, земного и небесного представлено в изображающих И. Х. мозаиках ц. Сант-Аполлинаре Нуово в Равенне (30-е гг. VI в.). На сев. стене находятся 13 сцен евангельских чудес и притч, на юж. стене — 13 сцен Страстей и явлений Воскресшего. В 1-м случае И. Х. изображен безбородым, во 2-м — с бородой. В нижнем ярусе также сопоставлены темы небесного и земного — напротив друг друга представлены окруженный ангелами Небесный Царь на престоле и Богородица с Младенцем на престоле в сцене «Поклонение волхвов».

В росписях апсид тема величия И. Х. получила дальнейшее развитие: И. Х. — средовек, как Творец и Владыка мира, изображен в алтарной апсиде стоящим на облаках с величественно поднятой правой рукой (мозаика в ц. святых Космы и Дамиана, Рим), сидящим на троне (мозаика в ц. Сан-Теодоро, Рим) и сидящим на небесной сфере с крестом в руках (мозаика триумфальной арки ц. Сан-Лоренцо фуори ле Мура, Рим). В одной росписи могут присутствовать одновременно неск. типов изображений И. Х., в т. ч. символических. В ц. Сан-Витале в Равенне в апсиде представлен юный И. Х. со свитком Апокалипсиса, запечатанным 7 печатями, восседающий на сфере в окружении ангелов; на алтарном своде — Агнец в медальоне, к-рый несут ангелы; на вост. арке — в образе мужа-средовека в медальоне, по сторонам также в медальонах изображены апостолы. В ц. Сант-Аполлинаре ин Класе в Равенне (ок. 549) медальон с И. Х. (с бородой) находится в центре украшенного камнями креста на фоне звездной сферы. Изображение креста сопровождается литерами и надписями, свидетельствующими, что крест символизирует Самого И. Х.: A и Ω, ΙΧΘΥΣ, SALUS MUNDI (лат. — спасение мира).

В соответствии с новым типом украшения храмов в апсиде вместо триум-



Господь Вседержитель.
Мозаика ц. Сант-Аполлинаре Нуово
в Равенне. До 526 г.

фальных или символических образов И. Х. помещали изображение Богоматери с Младенцем — стоящей (ц. Панагии Ангелоктисты в Кити, Кипр, 2-я пол. — кон. VI в.) или сидящей на престоле (кафедральная ц. св. Евфразияна в Порече, Хорватия, 543–553; ц. Панагии Канакарии в Литрангоми, Кипр, 2-я четв. VI в.) с 2 архангелами по сторонам. На фреске капеллы № 6 из мон-ря св. Аполлона в Баунте, Египет (VI в.), в апсиде представлены обе темы: в конхе помещена триумфальная композиция на основе видений пророков Иезекииля и Исаяи — в небесах, усыпанных звездами, с луной и солнцем, И. Х., сидящий на золотом престоле, с раскрытым кодексом с начертанным в нем Трисвятным, окруженный сиянием славы, с символами евангелистов и поклоняющимися ангелами, на стене — Богородица с Младенцем на престоле в окружении апостолов.

Изображения, подчеркивающие одновременно человеческое и божественное в И. Х., характерны для диптихов: на одной стороне помещается образ Богоматери с Младенцем и архангелами, на другой — Спаситель с апостолами (трон (кафедра) архиеп. Максимиана, 546–556, Архиепископский музей, Равенна).

К VI в. относится появление в письменных источниках упоминаний об эдесском Нерукотворном образе Спасителя (*Dobshütz*. 1889. P. 108), об иконах И. Х.: из Камулиан (*Ibid.* P. 41); из Мемфиса (*Ibid.* P. 62); из претория Пилата (*Ibid.* P. 99). Тогда же отмечается возникновение ин-

тереса к описанию внешности И. Х.: «Высокий рост, красивое лицо, волнистые волосы, прекрасные руки, длинные пальцы — весь образ соответствует тому, как Его изображали при жизни» (*Ibid.* P. 99).

Ко 2-й пол. VI в. формируется соответствующая богослужебным текстам иконография евангельских событий, в к-рой безраздельное господство приобретает образ И. Х. — средовека. С этого времени центром создания иконографии становится столица империи — К-поль. Сюжетные схемы принимают единообразный вид. Преобладающим становится и единство основных черт в облике И. Х., несмотря на стилевое отличие визант., сир. и копт. икон. Выделяются специфические черты: Спаситель изображается благословляющим, с Евангелием в левой руке, стоящим или сидящим на престоле. У Него длинные темные волосы и борода, облачен Он в хитон вишневого или синего цвета с клавами и в гиматий. Этот образ становится наиболее популярным и встречается в VI в. на иконах и в произведениях пластики (икона из Баунта «Иисус Христос и св. Мина», Лувр, Париж; диптих св. Люпицина (Лупкина), Национальная б-ка, Париж). Данный тип сохраняется также в основных изображениях (медальоны с образом И. Х. на иконах «Ап. Петр», мон-рь вмц. Екатерины на Синае, и «Св. Иоанн Креститель», Музей зап. и вост. искусства, Киев). В иллюстрациях рукописей Евангелия И. Х. обычно представлен не с кодексом, а со свитком в руках (Россанский кодекс — Россано, кафедральный собор, VI в.; Синопское Евангелие — Paris. Suppl. gr. 1286, VI в.; Евангелие Равулы — Laurent. Plut. I 56, 586 г.). Иконографические особенности могут проявляться в деталях. Так, в сценах Распятия, помещенных на предметах сир. происхождения (крышка реликвария в Санкта-Санкторум, ок. 600, Музеи Ватикана), И. Х. изображен в длинном хитоне без рукавов (коловини). В зап. памятниках архаизирующие иконографические формы удерживались дольше. Напр., в рукописи Евангелия, выполненной в Италии, в миниатюрных сценах по сторонам изображения ап. Луки И. Х. представлен безбородым юношей (*Cantabr. Corpus Christi. Ms.* 286, ок. 600 г.).

82-м правилом Трульского Собора были запрещены символические изображения И. Х., предпочтение отдано было историческому образу воплотившегося Слова Божия. Дошедшие до наст. времени образы И. Х. этого периода наглядно выразили художественные и духовные идеалы эпохи (икона из мон-ря вмц. Екатерины на Синае, мозаика апсиды базилики того же мон-ря).

В VII в. не отмечены новые черты иконографии И. Х., но прежние типы обрели отточенность, иконография монументальных декораций — смысловую глуби-



ну, образы — художественное совершенство. Наиболее ярким примером этих качеств может служить роспись ц. Успения Пресв. Богородицы в Никее (не сохр., см. в ст. *Иакинфа мон-ря*). После VII Вселенского Собора неким Навкратием, согласно надписи, в конхе апсиды было восстановлено разрушенное иконоборцами изображение Богоматери с Младенцем. В зените конхи сохранилось изображение небесного сегмента с 3 лучами и божественной десницей, сопровождающееся надписью: «Из чрева прежде денницы родих Тя», в алтарном своде изображена Этимасия, на склонах свода — силы небесные в виде 4 ангелов в лорчатых одеяниях с лабарумами.

В предыконоборческий период иконы И. Х. были многочисленны и мн. почитались чудотворными. Одним из актов иконоборчества (726) было уничтожение по приказу имп. *Льва III Исавра* чудотворного образа И. Х. «Халкитиса» — настенной мозаичной иконы на фасаде над *Бронзовыми воротами* (Халке), служившими входом в Большой дворец в К-поле. Здесь вместо изображения И. Х. иконоборцами был установлен рельефный крест. После победы иконопочитания (843) имп. *Феодора* повелела восстановить образ И. Х. в прежнем виде, сохранив и изображение креста. Икона И. Х. «Халкитиса» была широко извест-



Иисус Христос Пантократор.
Икона. VI в.
(мон-рь вмц. *Екатерины на Синае*)

на и особо чтилась императорами. Перед этим образом, услышав исходящий от него глас: «На каком свете желаешь принять воздаяние за свои грехи?» — принёс покаяние имп. *Маврикий* (582–602)

(*Theoph. Chron.* P. 285). Визант. историк *Никифор Каллист Ксандропул* приводит 2 бытовавших в его время мнения о местонахождении иконы: в Халке или в ц. Сорока мучеников (*Niceph. Callist. Hist. eccl.* XVIII 42 // PG. 147. Col. 413B). Об этой иконе русские паломники, посещавшие К-поль в XIV–XV вв., рассказывали, что видели ее в ц. Богоматери Перивленты (Русский аноним; еп. *Игнатий Смолянин*). В хронике *Продолжателя Феофана* (ок. 950), созданной, по словам автора, по повелению и при участии имп. *Константина VII Багрянородного*, рассказано, как его отец, имп. *Лев VI*, «встав с восточной стороны от образа» И. Х. «Халкитиса», поклялся перед ним передать престол сыну и не допустить захвата власти Дукой (*Продолжатель Феофана*. СПб., 1992. С. 155). В X в. над воротами Халки была воздвигнута церковь во имя И. Х., где находилась чудотворная икона Спасителя, исцелявшая страждущих (*Mango*. 1959. P. 132–135). Был ли этот образ списком чудотворной настенной иконы И. Х. «Халкитиса», неизвестно. Вопрос об иконографии И. Х. «Халкитиса» остается открытым. Судя по монетам X–XIII вв. с надписью: «Халкитис», это было изображение И. Х. в рост, с Евангелием в руке. Подобное изображение И. Х. в рост («*Деисус с мон. Меланией*») сохранилось на мозаике в мон-ре Хора (Кахрие-джами) в К-поле (1316–1321). Вместе с тем распространенность — на монетах, на иконах, в пластике и на миниатюрах (Хлудовская Псалтирь, сер. IX в.) — оплечного изображения И. Х. с перекрестием, часто украшенным драгоценными камнями и вписанным в обрамление медальона, дала основание предполагать, что образ над воротами в Халке мог иметь и вид бюста. Во всех случаях представлен образ И. Х. — средовека.

В VIII в. в Византии иконоборческая ересь приобрела гос. характер, что привело к массовому уничтожению икон и гонениям почитателей священных образов. Иконоборцы отвергали основу христ. иконографии — икону И. Х.

Основные типы иконографии И. Х. в средне- (сер. VII — кон. XII в.) и поздневизантийский (XIII — сер. XV в.) периоды. I. В сочинениях св. отцов, Деяниях VII Вселенского Собора упоминаются мн. иконы, и в первую очередь *Нерукотворный образ Спасителя*, чудесно отпечатавшийся на плате (*Мандилион*). Облик первоиконы, находившейся в закрытом золотом ковчеге, сохранили списки, наиболее ранним можно считать изображение на створке иконы X в. из мон-ря вмц. *Екатерины на Синае*. Первоначально икона представляла собой триптих с копией *Мандилиона* в среднике (утрачен), на его сохранившихся соединенных вместе боковых створках изображены ап. *Фаддей*, проповедавший в Эдессе христианство,

и царь *Авгарь*, в руках к-рого белый плат с главным изображением И. Х. с перекрестием, без нимба, с волосами, убранными назад. Такой же тип изображения представлен в росписи ц. *Саклы-килисе* в Гёреме, Каппадокия, (XI в.), на эмали медного энколпиона из Киева (1-я пол. XII в., Музей Ватикана), в росписи *Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря* (40-е гг. XII в.). В др. варианте изображения *Нерукотворного образа*



Нерукотворный образ Спасителя.
Икона. Кон. XIV в.
(собор *Нотр-Дам, Лан, Франция*)

представлен только лик И. Х. с симметричными прядями волос по сторонам и с пышной, иногда разделенной на пряди бородой (2-сторонняя икона из Вел. Новгорода, 2-я пол. XII в., ГТГ; мозаика собора в Монреале, 1180–1189); фрески ц. *Спаса на Нередице*, 1199 (не сохр.). Еще один тип изображения лика И. Х., с клинообразной бородой и плотно прилегающими 2 заостренными прядями волос, получил распространение в XIII–XV вв. Наиболее ранний пример — икона из мон-ря *Сан-Сильвестро ин Капите* в Риме (до 1208, Музей Ватикана), написанная на холсте, приложенном к доске и прикрепленном к ней сплошным листом оклада, что соответствует описанию создания копий *Мандилиона*. По мнению *Х. Бельтинга*, этот образ и подобные ему (рим. фреска нач. XIV в., Музей икон, Реклинггаузен; диптих «*Воскресение. Нерукотворный образ*», 1335, Музей Виктории и Альберта, Лондон; икона «*Нерукотворный образ*» (предположительно датируется 945 г.— *Mandyliion: Intorno al «Sacro Volto»*, da *Bisanzio a Genova*. Mil., 2004), мон-рь *Сан-Бартоломео делья Армени* в Генуе) — точные копии святыни, достоверный вид к-рой неизвестен. *Керамидион* — нерукотворный отпечаток *Мандилиона* на черепице, или в рус. традиции св. *Чрепие*, — изображения которого отмечены прожилками или имитацией формы кирпича, встречается только в монументальных росписях.

II. Наиболее распространенным в восточнохрист. искусстве «историческим» изображением И. Х. является образ Пантократора, получивший особое значение в монументальной живописи послепиктоборборческого периода (см. ст. *Господь Вседержитель*).

III. Символический образ И. Х. Еммануила тесно связан с «историческими» образами И. Х. В его основе лежит текст пророчества Исании о будущем рождении Спасителя: «Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис 7. 14). Изображения И. Х. с надписью: «Еммануил» — встречаются с VI в.: на ампулах Монцы эта надпись сопровождает образ Богоматери с Младенцем (VI в., сокровищница собора св. Иоанна Предтечи в Монце, Италия); на фрагментарно сохранившейся коптской иконе кон. VI–VII в. (Музей Бенаки, Афины; И. Х. — с бородой); на иконе из монастыря вмц. Екатерины на Синае надпись относится к изображению И. Х. Ветхого денми во славе, окруженного символами 4 евангелистов (VIII в.); на визант. монетах X–XI вв.

В средневизант. период эта иконография приобрела определенность. И. Х. изображается младенцем, отроком или юношей, благословляющим правой рукой и держащим свиток в левой, а иногда — благословляющим обеими руками (жест архиерейского благословения).



Еммануил.
Икона. Коп. XIII–XIV в. (ГИМ)

Изображение И. Х. Еммануила понимается как образ, предвозвещенный прор. Исанией. Так, различаются образ Младенца Христа на руках Богоматери и образ И. Х. Еммануила в медальоне на груди у Пречистой Девы (напр., икона Божией Матери «Великая Панагия», 1-я треть XIII в., ГТГ). Это различие выражается на иконах подчеркнуто немладенчес-

ким изображением И. Х. Еммануила, спокойствием, глубоким и величественным взглядом, печатью недетской мудрости на высоком челе, а в поствизант. и рус. искусстве позднего средневековья



Еммануил с архангелами.
Икона. Коп. XII в. (ГТГ)

лик Его изображен глубоко залегшими морщинами (напр., «Денсус с Еммануилом», 2-я пол. XVII в., ГТГ, Музей П. Д. Корина). В средневизант. период часто встречается погрудное изображение И. Х. Еммануила в медальоне в сопровождении ангелов или пророков.

Со 2-й пол. XI в. получает распространение сопоставление образов И. Х. Ветхого денми, Еммануила, Пантократора и Священника. В рукописи Евангелия XI в. (Paris. gr. 74. Fol. 167r) на заставке к Евангелию от Иоанна в центре квадрата с ковровым орнаментом находится медальон с пишущим евангелистом Иоанном, ниже в 3 медальонах — сидящие на престолах И. Х. Пантократор, Ветхий денми и Еммануил. Такой же состав изображений в куполах ц. Богоматери Елеусы в Велюсе, Македония (1085–1093). В Лекционарии из мон-ря Дионисиат (Ath. Dionys. 587. Fol. 3v, 80-е гг. XI в.) в инициале в начале Евангелия от Иоанна представлен Ветхий денми на престоле с Еммануилом на коленях. В рукописи НЗ (Vindob. Suppl. gr. 52. Fol. 1v, XII в.) в заставке изображена Св. Троица — Ветхий денми на престоле, Еммануил на коленях, Св. Дух в виде голубя в медальоне. В Мюнхенской серб. Псалтири (Monac. slav. 4. Fol. 97 v, XIV в.) — медальон с полуфигурой Ветхого денми и Еммануилом перед грудью, вокруг медальона — символы евангелистов. В 4 куполах ц. вмц. Пантелеимона в Нерези, Македония (1164), представлены И. Х. Пантократор, Ветхий денми, Еммануил и Священник. В ц. св. Стефана в Кастории (сер. XII в.) Ветхий денми, Пантократор и Еммануил в медальонах расположены на своде с востока на запад. В ц. св. Бессребренников в Кастории (кон. XII в.) аналогичные медальоны помещены в восточной части свода: И. Х. Еммануил с надписью представлен в алтарной арке над Богородицей, еще одно изображение в рост находится в нише жертвенника. И. Х. Еммануил изображен оглавно в медальоне на щеке арки над апсидой ц. Спаса Преображения на Нередице (1199), над ним в алтарном своде

в медальоне поясное изображение И. Х. Ветхого денми.

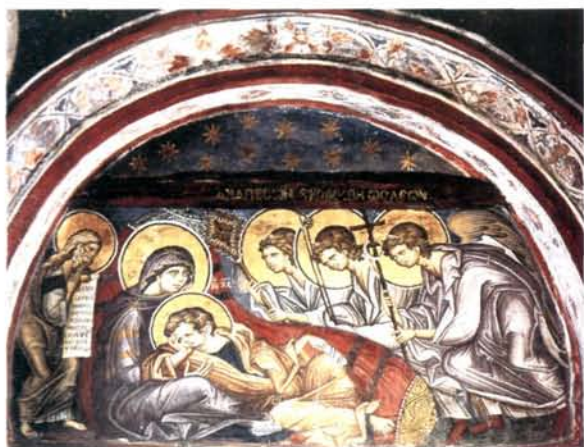
Изображения И. Х. Еммануила включаются в иконографические программы, призванные указать на Воплощение, Ев-

характеристическую Жертву или вневременную вечную славу Сына Божия. В сцене «Благовещение» Он представ-

лен: в арм. рукописи — Venez. Mechit. № 888/159, рубеж XI и XII вв.; в сборнике 1286 г. — Матен. № 979.

Л. 293а; в ц. Панагии Аракос близ Лагудеры, Кипр (1192), на вост. арке над алтарем между арх. Гавриилом и Богоматерью; в соборе в Монреале, Сицилия, над центральной апсидой. Вместе с Ветхим денми И. Х. Еммануил изображен на своде ц. св. Стефана в Кастории, XII в.; в наружных росписях апсид в румын. церквях XVI в. монастырей Воронец и Сучевитца. С пророками — в мозаиках собора Сан-Марко в Венеции: в куполе (ок. 1200) и в сев. нефе (1220–1230); в апсиде капеллы Сан-Дзено (1-я пол. XIII в.).

В Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфита И. Х. Еммануила рекомендуется изображать на сев. щеке арки под центральным куполом, а также в 5-купольной церкви в куполе перед жертвенником с надписью на свитке: «Дух Господень на Мне, Егоже ради помаза Мя» (Ерминия ДФ. С. 429–430). Иногда И. Х. Еммануила изображают между архангелами Михаилом и Гавриилом (икона кон. XII в., ГТГ), но чаще в медальоне в композиции «Собор архангелов» (фреска ц. св. Ахиллия в Арилье, 1296) либо в медальоне, к-рый держит арх. Михаил (икона «Арх. Михаил», ок. 1300, ГТГ), а также в многосоставных композициях «Мелнесмос Амнос», или «Поклонение Жертве», «Единородный Сыне», «Великий вход», «Агнец Божий». Иногда изображение И. Х. Еммануила с надписью встречается в композициях денсусного типа (фреска ц. св. Бессребренников, Кастория). Имеются изображения Собора архангелов, где И. Х. Еммануил в медальоне представлен на престоле (фреска молдав. церкви в Бэлинешти, XVI в.). Так же, на престоле, Он изображается в иллюстрациях к 16-й строфе Акафиста Пресв. Богородице: «Весь бе в нижних и верхних никакоже отступи» (икона «Похвала Богоматери, с Акафистом», XIV в., ГММК). Медальон с И. Х. Еммануилом изображается на иконах Богоматери «Знамение» и «Великая Панагия», а также в композиции «Отечество» на коленях Ветхого денми — в медальоне И. Х. представлен сидящим на радуге



в видении прор. Иезекииля (мозаика мон-ря Осиев Давид; икона из Погановского мон-ря ап. Иоанна Богослова, между 1371 и 1393, НХГ, Крита; миниатюра из Андрониковского Евангелия, 1-я четв. XV в.— ГИМ. Епарх. № 436).

IV. Противоположным по отношению к отроческому образу И. Х. Еммануила является иконография И. Х. в старческом облике — Ветхого денми (см. ст. *Ветхий денми*).

V. Еще одна символическая иконография И. Х., возникшая в палеологовскую эпоху, — «Спас Недреманное Око» — связана с образом Еммануила. Он изображается в белом хитоне, опоясанном концами клавов, и в охристом гиматии (иногда обе одежды охристые, белые или цветные), возлежащим на пурпурном (иногда белом) ложе, правой рукой подпирающим щеку, в левой держащим свиток. Рядом с ложем в молитвенном предстояние обычно изображается Богоматерь, а также ангелы с орудиями Страстей. Фоном, как правило, служит пейзаж. Наиболее ранним является изображение в росписи ц. Оморфи-Экклесия в Афинах (кон. XIII в.; см.: *Todic B. Anapason: Iconographie et signification du thème // Byz. 1994. Vol. 64. P. 134–165*). Образ возлежащего И. Х. Еммануила основан на словах праотца Иакова о спящем льве из колена Иуды (Быт 49. 8–9), что символически истолковывается как смертный сон И. Х. В XIV в. изображение И. Х. «Недреманное Око» становится широко распространенным и встречается гл. обр. в стенописях. Размещение композиции в храмах бывает различно. В нек-рых случаях сцена помещается на вост. стене нартекса над входом в храм (кафоликони мон-рей Протат, 1290, и Ватопед, 1312, на Афоне; ц. арх. Михаила мон-ря в Лесново, Македония, сер. XIV в.; ц. Св. Троицы мон-ря Ресава, Сербия, 1406–1418). Прямая связь с литургическими текстами, тема Страстей и Жертвы обусловили появление этого изображения в алтарной зоне: на предалтарном столпе в кафоликоне мон-ря Хиландар на Афоне (1312); в центральном алтаре в Зарземе, Грузия (1285–1308); в диаконнике

ц. Богоматери Перивленты в Мистре, Греция (сер. XIV в.), в жертвеннике ц. св. Петра в Беренде, Болгария (сер. XIV в.). Изображение обычно сопровождается со-

«Спас Недреманное Око».
Роспись кафоликона мон-ря
Ватопед. XIV в.

ответствующим текстом из кн. Бытие, что нашло букв. отражение в памятниках: на миниатюре из Сербской Псалтири (иллюстрация к Пс 76. 2–3), на поствизант. фресках (напр., фреска мон-ря Говора, Румыния, 1711) рядом со спящим Еммануилом изображен лев. Композиция «Спас Недреманное Око» встречается также и на иконах. В рус. искусстве эта иконография появилась в сер. XVI в. (иконы из ГММК; ГТГ; Музея икон в Реклингаузене, ПИАМ).

В отличие от живописи Балкан на рус. иконах и фресках вместо текста Быт 49. 8–9 используется текст Пс 120. 4: «Се не воздремлет, ниже уснет храняй Израиля». Образцы прорисей икон «Спас Недреманное Око» приведены в Сийском иконописном подлиннике кон. XVII в. На рус. иконах и фресках сцена предстает на фоне райского сада (Благовещенский собор Московского Кремля, сер. XVI в.), ложе изображается в виде кровати с 4 ножками (Смоленский собор Новодевичьего мон-ря, кон. XVI в.). На иконе сер. XVI в. (ПИАМ) И. Х. и Богоматерь представлены с развернутыми свитками в руках, на к-рых написан молитвенный диалог: Богоматерь обращается к Сыну с молитвой за людей, Он отвечает перефразированным литургическим текстом канона Великой субботы: «Не рыдай Мене, Мати». Образ Богоматери на этой иконе переключается с визант. типом Божией Матери «Параклетиис» и с Боголюбской иконой. В XVII в. «Спас Недреманное Око» часто встречается в монументальных росписях: ц. Св. Троицы в Никитниках, 1654 г.; ц. Воскресения на Девре, Кострома, 1650–1652 гг.; Троицкого собора Данилова монастыря в Переславле-Залесском, 1662–1668 гг.; ц. Воскресения в Ростовском кремле, 2-я пол. XVII в.

Развитие иконографии И. Х. шло по линии создания сложных символических изображений либо претворения в зримые образы гимнографических текстов, в к-рых ярко и многогранно раскрываются темы спасительного Воплощения, Евхаристической Жертвы, Второго пришествия и Страшного Суда. В нек-рых случаях образ И. Х. имеет символический облик ангела (*Ангел Великого Совета, София Премудрость Божия, Спас Благое Молчание*). Но в большинстве

случаев иконографической основой сложных образов являются «исторические» изображения И. Х. как средовека или младенца.

VI. И. Х. Священник (Иерей) — иконографический тип, представляющий Спасителя с короткими волосами и бородой, с выстриженным на темени гуменцом (тонзурой). С таким знаком принадлежности к церковнослужителям принято изображать ап. Луку, архидиак. Стефана, свт. Петра Александрийского и др. И. Х. благословляет правой рукой, в левой держит свиток. В основе данного типа изображения, известного с послеиконоборческого времени, лежат текст: «Клялся Господь и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Пс 109. 4) — и его истолкование в Послании к Евреям (Евр 4. 14; 5. 10). Один из самых ранних примеров — мозаика Софийского собора в Киеве (30-е гг. XI в.), где И. Х. представлен погрудно в медальоне на щеке вост. подпружной арки. Изображение И. Х. Священника находится в одном из куполов ц. вмч. Пантеленмона в Нерези, Македония (1164); на горнем месте в центральной



Иисус Христос Священник.
Мозаика собора Св. Софии в Киеве.
30-е гг. XI в.

апсиде ц. Спаса на Нередице (1199). Возникновение этой иконографии связывают с усилением в XI в. внимания к теме Евхаристии, к-рая с этого времени начинает изображаться в алтарных росписях, и с желанием всемерно акцентировать мысль, что Священником, совершающим таинство, является Сам И. Х. В поздневизант. искусстве тема переишествия И. Х. получила развитие в иконографии *Великий Архидиак*.

VII. Иконография «Спас в силах» возникла на Руси в кон. XIV — нач. XV в.; ее название зафиксировано в описях с сер. XVI в. (Опись Соловецкого мон-ря, 1549). И. Х. представлен сидящим на престоле в сиянии славы, внутри к-рой изображены небесные силы — серафимы и херувимы, вокруг подножия находятся усеянные очами престолы. Фигура И. Х. изображена на фоне красного ромба,

вписанного в окружность славы, наложенной на красного цвета четырехугольник, в углах которого помещены символы евангелистов. Правой рукой И. Х. благословляет, левой придерживает раскрытое Евангелие. На нем обычно охристые одежды с золотым ассистом или традиц. вишневым хитон с клавами и синий гиматий. Встречаются также белые одежды, сплошь покрытые золотым ассистом



Иисус Христос во славе
(«Христос Ветхий денми»).

Икона. VII–VIII вв.

(мон-рь вми. Екатерины на Синае)

(деисусный чин Благовещенского собора, кон. XIV — нач. XV в.). Данный тип изображения получил распространение в качестве средника деисусного чина.

В основе иконографии лежат тексты из Книги прор. Иезекииля (Иез 1. 4–28; 10. 1–22) и из Откровения ап. Иоанна Богослова, описывающие явление Господа, сидящего на престоле в окружении 4 мистических животных (Откр 4. 2–9). Иллюстрации видения прор. Иезекииля с И. Х. во славе и с символами евангелистов были известны в искусстве V–VII вв. (напр., мозаика в храме мон-ря Осиев Давид; фреска капеллы № 6 из мон-ря св. Аполлона в Бауите; икона «Христос Ветхий денми», мон-рь вми. Екатерины на Синае, VII–VIII вв.), встречаются в средневизант. период (изображение над средником Киккской иконы Божией Матери, с пророками, нач. XII в., мон-рь вми. Екатерины на Синае; средник композиции «Служба святых отцов» в ц. Благовещения в Аркажах, 1189) и в палеологовскую эпоху (миниатюра с изображением евангелиста Матфея и И. Х. во славе — РНБ. Греч. № 101, кон. XIII в.; «Видение пророков Иезекииля и Аввакума», 2-сторонняя икона из Погановского мон-ря, ок. 1395), причем И. Х. изображается как в типе Емануила, так и средовеком.



«Спас в силах».

Икона. Посл. четв. XV в. (ЦМуАР)

В средневек. искусстве Запады в качестве лит. основы образа И. Х. во славе с символами евангелистов было принято видение ап. Иоанна Богослова, описанное в Откровении, о чем свидетельствуют сопровождающие изображение Христа буквы А и Ω и 24 апокалиптических старца (Откр 4. 4). Эта иконография получила название «Maiestas Domini» (Величие Божие). Образ имеет ярко выраженный эсхатологический характер, являя И. Х. как Судию Второго пришествия. Он встречается как в иллюстрациях к Апокалипсису (напр., Бамбергский Апокалипсис, ок. 1020, Гос. б-ка, Бамберг), так и в качестве самостоятельного сюжета в богослужебных книгах (напр., Евангелие из ц. св. Мартина в Туре, Франция — Paris, lat. 261. Fol. 18, IX в.). В романском искусстве скульптурные композиции «Maiestas Domini» были распространены в качестве декорации тимпанов зап. порталов церквей (Собор аббатства Сен-Пьер в Муаске, 1115–1130; Сен-Трофим в Арле, XII в.; собор в Шартре, 1145–1150).

Рус. иконография «Спас в силах» объединила оба лит. источника, сочетая прообразовательный смысл видения прор. Иезекииля и эсхатологическое содержание видения ап. Иоанна Богослова, а также евангельские слова о Втором пришествии И. Х.: «Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на Престоле славы Своей...» (Мф 25. 31). Создание иконографии «Спас в силах» связывают с именем *Феофана Грека* (см.: *Кочетков И. А.* «Спас в силах»: развитие иконографии и смысл // Искусство Др. Руси: Проблемы иконографии. М., 1994. С. 45–68). Наиболее ранними примерами явля-

ются икона Феофана Грека (?) из деисусного чина Благовещенского собора, датируемая кон. XIV — нач. XV в., и миниатюра из Евангелия из Переславля-Залеского (РНБ. Фн 1. 21, нач. XV в.). Следующей по времени является икона из деисусного чина иконостаса Успенского собора во Владимире (при *Андрее Рублёв*, 1408). Отличаясь от иконы из Благовещенского собора некими деталями (положение ног на подножии, направление благословляющей десницы), икона прп. Андрея Рублёва стала образцом для всех последующих икон этой иконографии. В росписи владимирского Успенского собора, выполненной преподобными *Андреем Рублёвым* и *Даниилом*, в композиции «Страшный Суд», грядущий с небес Судия изображен сидящим на радуге в ореоле славы, так же как на иконах «Спас в силах», заполненной изображениями херувимов и серафимов. На страницах раскрытого Евангелия читаются различные тексты: «Рече Господь своим учеником: Аз есмь свет...» (икона из Благовещенского собора); «Приидите ко Мне вси труждающиеся...» (икона «Солдатковский Спас», нач. XV в., ГТГ); «Не на лица судите...» (икона нач. XVI в., ГТГ); «Придите, благословеннии Отца Моего, наследуйте...» (икона северных писем, кон. XVI в., ГТГ). Лит.: *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии. СПб., 1892. М., 2001¹; *Dobschütz E., von.* Christusbilder: Untersucht. z. christl. Legend. Lpz., 1899; *Кондаков Н. П.* Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. СПб., 1905. 2001²; *Millet G.* La dalmatique du Vatican: Les élus, images et croyances. P., 1945. P. 42–44; *Gerstinger H.* Über Herkunft und Entwicklung der anthropomorphen byzant.-slavischen Trinitätsdarstellungen des sogenannten Synthronoi- und Paternitäts (Otächestwo) Typus // FS W. Sas-Zaloziecky zum 60. Geburtstag. Graz, 1956. S. 79–85; *Mango C.* The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople. København, 1959; *Frolov A.* Le Christ de la Chalké // Byz. 1963. Vol. 33. P. 107–120; *Wessel K.* Christusbild // RBK. 1966. Bd. 1. Lfg. 7. S. 1014–1020; *Papadopoulos S. A.* Essai d'interprétation du thème iconographique de la Paternité dans l'Art byzantin // Cah. Arch. 1968. Vol. 18. P. 121–136; LCI. Bd. 1. Sp. 390–454; *Onasch K.* Ketzergeschichtliche Zusammenhänge bei der Entstehung des anthropomorphen Dreieinigkeitsbildes der byzant.-slavischen Orthodoxie // Bsl. 1970. T. 31. N 2(A). S. 229–243; *Grabar A.* Les Voies de la création en iconographie chrétienne: Antiquité et Moyen Âge. P., 1979, 1994³; *он же* (Grabar A.). Император в визант. искусстве. М., 2000; *Герстель III.* Чудотворный Мандилион: Образ Спаса Нерукотворного в визант. иконогр. программах // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996. С. 76–87; *Смирнова Э. С.* «Спас Златая Риза»: К иконогр. реконструкции чтимого образа XI в. // Там же. С. 159–182; *Успенский Л. А.* Богословие иконы Правосл. Церкви. Коломна, 1997⁴; *Haustein-Bartsch E.* «Siehe, der Huetter Israels schläft noch schlummert nicht»: Zur Ikonographie des «Nichtschlafenden Auges» in der Kunst des christlichen Ostens // «Die Weisheit baute ihr Haus»: Untersuch. zu Hym-

nischen und Didaktischen Ikonen / Felmy K. Ch., Hausteint-Bartsch E., Hrsg. Münch., 1999. S. 213–250; *Бельтинг* X. Образ и культ: История образа до эпохи искусства. М., 2002; *Родникова И. С.* Икона «Спас Недреманное Око» из Псковского музея: К истории иконогр. извода. Псков, 2003; Спас Нерукотворный в рус. иконе / Авт.-сост.: Л. М. Евсеева, А. М. Лидов, Н. Н. Чугреева. М., 2005; *Фельми К.-Х.* Иконы Христа: Пер. с нем. М., 2007.

Н. В. Квливидзе

ИИСУСА НАВИНА КНИГА, 6-я книга Свящ. Писания, следующая за Пятикнижием Моисеевым и повествующая о завоевании и разделе Св. земли (Ханаана) израильтянами под предводительством Иисуса Навина. Христианская традиция включа-



Иисус Навин.

Роспись кафедрального мон-ря Осиев Лукас.
30-е гг. XI в.

ет книгу в разряд исторических книг; в иудейской она открывает раздел, получивший название «Ранние пророки» (נביאים ראשונים, невидим ришоним).

Имя автора книги нигде не упоминается, поэтому она была названа по имени главного персонажа повествования. В МТ книга надписана יהושע, *yəhōšū'a*, в Вульгате, следуя евр. тексту, — Josue, в Септуагинте (LXX) — Ἰησοῦς, в т. ч. в Александрийском кодексе — Ἰησοῦς υἱὸς ναβη (Иисус, сын Навина). Самое длинное написание встречается в Пешитте: *ktābā d-yešu' bar-nūn talmīdeh d-mušē* (Книга Иисуса, сына Навина, ученика Моисея).

Включение И. Н. к. в состав канона ВЗ не подвергалось сомнению. Расположение книги непосредственно после Пятикнижия во всех древних

переводах продиктовано хронологической последовательностью описываемых событий и единством содержания И. Н. к. с Пятикнижием. Исключение составляет только сирийский перевод (Пешитта), где между Пятикнижием и И. Н. к. находится Книга Иова (очевидно, составители этого перевода следовали традиции, приписывающей Книгу Иова прор. Моисею — *Арсений (Соколов)*. 2005. С. 11).

Текстология И. Н. к. Греч. перевод (LXX) И. Н. к. содержит материал, существенно отличающийся от МТ. Одни варианты текста LXX короче, чем в МТ, другие длиннее, а третьи обнаруживают иную последовательность или структуру текста. Большинство исследователей разделяет мнение, что эти изменения не могли быть только результатом деятельности переводчика, но скорее указывают на существование разных вариантов текста И. Н. к. По всей видимости, LXX и МТ отражают 2 параллельные текстуальные рецензии И. Н. к., представляющие различные этапы ее составления (*Auld A. G. Textual and Literary Studies in the Book of Joshua // ZAW. 1978. Bd. 90. S. 412–417; Mazor L. The Septuagint Translation of the Book of Joshua. Jerushalayim, 1994 (иврит)*). При этом текстуальная традиция, отраженная в LXX, вероятно, более древняя (*Tov E. Joshua, Book of // EncDSS. Vol. 1. P. 431*).

Текст И. Н. к. по LXX короче МТ примерно на 5%. МТ отличается от LXX рядом пояснений, контекстуальных добавлений (Нав 1. 1; 22. 14) и уточнений (1. 15), богословских исправлений и девтерономических выражений (1. 11; 4. 10; 24. 17). По-видимому, эти отрывки МТ являются расширенным вариантом текста, отраженного в LXX. В Нав 4. 10 по LXX действия Иисуса Навина последовали сразу за повелением Бога, тогда как согласно добавлениям в МТ, основанным на Нав 4. 12; 11. 15 и Втор 3. 28, этот текст восходит к Моисею. Наиболее краткий вариант LXX представлен в Нав 20, где Иисусу Навину предписано назначить города убежища. МТ, очевидно, расширен за счет схожих предписаний из Втор 19. 1–13. Анализ этих текстов показывает, что более краткий вариант Нав 20. 1–6, присутствующий в LXX и составленный в соответствии с Числ 35, отражает более ранний лит. слой, кото-

рый потом подвергся девтерономической ревизии в МТ.

Др. характерной особенностью версии LXX является то, что в некоторых отрывках в ней также содержится и важный дополнительный оригинальный материал (см.: Нав 16. 10; 19. 47, 48; 21. 42; 24. 30). В Нав 24. 33 имеется фрагмент, отражающий более ранний этап развития книги, в к-ром упоминается начало истории судьбы *Аода*, содержащейся в Суд 3. 12 сл. Вероятно, в этом дополнении LXX сохранила древнюю традицию, в которой Книги Иисуса Навина и Судей Израилевых составляли единое произведение, в середине которого находился вышеприведенный фрагмент.

В главах 8–9 последовательность материала в LXX существенно отличается от МТ: после рассказа о завоевании *Иая* (Нав 8. 1–29) и краткого примечания в Нав 9. 1–2 следует сообщение о возведении жертвенника (8. 30–35). В МТ этот фрагмент (основанный на Втор 27) в данном контексте вторичен, ибо не связан с окружающими его стихами и присоединен к предшествующим стихам формально, очевидно на более позднем этапе в процессе девтерономической редакции И. Н. к. Самарянская версия И. Н. к. также содержит различия, согласующиеся по большей части с LXX, а не с МТ (*Gaster M. Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension // ZDMG. 1906. Bd. 62. S. 209–279, 494–549*).

Текст И. Н. к. незначительно представлен в кумран. рукописях, известен один фрагмент, получивший обозначение 4QJosh^a или Joshua^a. Тем не менее обращение к этому тексту, который отражает уже 3-ю редакцию, подтверждает предположение о том, что LXX и МТ отражают 2 различные редакции (*Tov E. Joshua, Book of // EncDSS. Vol. 1. P. 432*). Joshua^a датируется Маккавейским периодом и содержит 22 фрагмента, охватывающие главы 5–10. В этом тексте неск. иначе изложена последовательность событий: рассказ о построении жертвенника (Нав 8. 30–35) помещается сразу после сообщения о переходе через Иордан. Вероятно, эта версия была известна Иосифу Флавину, он излагает события в той же последовательности, что и в 4QJosh^a (*Ios. Flav. Antiq. V 16–20*). Версия 4QJosh^a считается более древней по сравнению с МТ и LXX (*Rofe A. The Editing of*

the Book of Joshua in the Light of 4QJosh^a // *New Qumran Texts and Studies: Proc. of the 1st Meeting of the Intern. Organization for Qumran Studies* / Ed. G. J. Brooke, F. G. Martinez. Leiden; N. Y., 1994. P. 73–80). В МТ этот отрывок формально соединен с предыдущим контекстом, а в LXX он появляется в др. месте (Нав 9. 2 – по LXX). В др. фрагментах кумран. версии представленный текст И. Н. к. (Нав 8. 10–18) значительно короче МТ и близок к краткой версии этого отрывка в LXX.

Различные предания об Иисусе Навине (некоторые из них отличаются от библейского текста) нашли отражения во множестве фрагментов «Апокрифа Иисуса Навина» (4Q378–379), его др. название – «Псалмы Иисуса» (4QPsalms Joshua^a). Мн. из этих фрагментов содержат речения, благословения, молитвы, гимны и пророчества Иисуса Навина (в т. ч. и не сохранившиеся в И. Н. к.), составленные по модели речений Иисуса в Нав 1. 23–24, а также Моисея (Втор 1–3; 28–31). Одна часть «Апокрифа Иисуса Навина» (4Q378) датирована эпохой царя Ирода и посвящена раннему периоду деятельности Иисуса Навина, другая (4Q379), содержащая пересказ более известных частей И. Н. к., – периодом Маккавеев.

А. Е. Петров

Структура и содержание книги.

И. Н. к. разделяется на 2 основные части: главы 1–12 подробно описывают завоевание Палестины; 13–21 – процесс раздела завоеванной земли между израильскими коленами; 22–24 представляют собой 3 заключения, или эпилога, с завещанием Иисуса Навина всем израильским коленам.

В 1-й главе начальные стихи И. Н. к. являются продолжением Пятикнижия, заканчивающегося описанием смерти и погребения Моисея. Иисус получает от Господа повеление перейти Иордан и завоевать землю (Нав 1. 2–9). Господь обещает преемнику Моисея, что не оставит его, поэтому он не должен бояться, но обязан быть твердым в вере в Бога, быть верным завету с Ним и проявлять мужество в борьбе с Его врагами (Нав 1. 6). Все дальнейшее повествование книги будет исполнением божественного обетования: «Никто не устоит пред тобою во все дни жизни твоей... Ты народу сему передашь во владение землю...» (Нав 1. 5–6). Господь будет сражаться за

Израиль, Всевышний будет вести Свои войны (ср.: Втор 9. 3; Нав 23. 3, 9; 24. 12, 18). В Нав 1. 10–18 описываются приготовления к переходу через Иордан, отделяющий Из-



*Переход через Иордан.
Мозаика ц. Свята-Мария
Маджоре в Риме.
2-я четв. V в.*

раиль от земли обетованной. Иисус дает указания народным надзирателям (Нав 1. 10–11), затем обращается к коленам Рувимову и Гадову и к половине колена Манассии, занимавшимся скотоводством, к-рые избрали для жительства богатые пастбищами заиорданские земли (Нав 1. 12–15). В Числ 32. 15, 20–24 и Втор 3. 18–20 строго оговариваются условия, на к-рых Заиорданье могло остаться в собственности этих колен: они были обязаны помочь др. коленам в завоевании Св. земли, находясь в авангарде войска. Иисус напоминает им Моисееву заповедь и их обязательства (Нав 1.13–15). Заиорданье, земля побежденных аморрейских царей Сигона и Ога, не входила в земли, первоначально обетованные Богом патриархам, границей этих территорий был Иордан. То, что Господь на определенных условиях позволяет им взять эти богатые пастбищами земли во владение, поселиться там и не наследовать земли собственно в Палестине, является скорее попушением Божиим, уступкой своеволию этих колен, пренебрегших даром Божиим – землей, «где течет молоко и мед» (Нав. 5. 6). Впосл. добровольная самоизоляция этих колен от жизни основного Израиля проявилась сильнее: судья Девора упрекала колено Рувимово за отказ вступить в общеизраильскую борьбу с неприятелем (Суд 5. 16; ср. также: Суд 5. 17–18). Эти заиорданские колена, начавшие территориальное размежевание, были в первую очередь взяты в плен ассирийцами (4 Цар 15. 29).

2-я гл. повествует о разведчиках (соглядатаях), посланных Иисусом осмотреть землю и Иерихон (Нав 2. 1), и о посещении ими дома блуд-

ницы Раав, к-рая, направив преследователей по ложному пути, сохранила соглядатаям жизнь, и это впосл. спасло ей жизнь. Символом спасения дома Раав стала красная веревка, к-рую она привязала по совету соглядатаев к окну. НЗ дважды приводит

в пример Раав: в Послании к Евреям она упоминается наряду с др. ветхозаветными героями вер-

ры: «Верую Раав блудница, с миром приняв соглядатаев (и проводив их другим путем), не погибла с неверными» (Евр 11. 31). Живая вера, согласно Посланию Иакова, подвигла ее к делам веры: «...Раав блудница не делами ли оправдалась, приняв соглядатаев и отпустив их другим путем? Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (Иак 2. 25–26). Упомянута Раав и в родословии Иисуса Христа (Мф 1. 5), при этом род занятий и поведение Раав не оцениваются в Библии. В ВЗ много примеров «праведного обмана» (см., напр., истории с Авраамом – Быт 12. 11–19; 20. 2, с Саррой – Быт 18. 15, с Исааком – Быт 26. 7–10, с Ревеккой – Быт 27. 8–17 и др.).

3-я гл. содержит рассказ о чудесном переходе израильтян через Иордан, к-рый описан аналогично переходу через Красное м. под предводительством Моисея (Исх 14. 26 сл.). Авторитет Иисуса, так же как и Моисея, был подтвержден чудесами, сопровождавшими переход. Господь обращается к Иисусу: «...в сей день Я начну прославлять тебя пред очами всех сынов Израиля, дабы они узнали, что как Я был с Моисеем, так буду и с тобою» (Нав 3. 7). Возможно, описание чудесного перехода через Иордан, среди бурного потока вод, служили антимифологическим целям: показать бессилие ханаанского бога грозы *Vaala* и могущество Господа (см.: Нав 3. 10, 13, 15; *Kelso J. L. Archaeology and Our Old Testament Contemporaries*. Grand Rapids, 1966. P. 53). После смерти Моисея Господь являет Свое присутствие уже не в столпе облачном и огненном (Исх 13. 21), а в ковчеге завета со свитками закона Моисеева,

когда расступаются воды Иордана и падают стены Иерихона.

В 4-й гл. повествуется об установлении 12 камней в Галгале в память перехода через Иордан. Эти камни свидетельства представляют собой не один, а 2 памятника: помимо сооруженного на берегу говорится и о другом, скрытом от глаз водами реки на дне Иордана (Нав 4. 9). Название места, где были поставлены камни, по-еврейски *gilgal* (ср.: Нав. 5. 9), означает «круг», «колесо», поэтому, вероятно, 12 камней, взятые со дна Иордана, были расположены в виде круга (см., напр: *Олещицкий А. А. Мегалитические памятники Св. Земли. СПб., 1895. С. 88*). Этот каменный ансамбль должен был служить напоминанием о единстве народа, разделенного на 12 колен, и о чудесном преодолении Израилем неприступной водной преграды, а также о долге израильтян по отношению к Господу. Универсальное же значение памятника в том, чтобы «все народы земли познали, что рука Господня сильна» (Нав 4. 24). В более позднюю эпоху этот памятник стал использоваться при совершении религ. обрядов и вполн. был осквернен языческим культом: в эпоху царей вокруг него группировались языческие жертвенники (ср.: *Ос 4. 15, 9. 15; Ам 5. 5*). Камни стали отождествляться с «воинством небесным» и обожествляться (ср.: *Иер 2. 27*).

5-я гл. открывается замечанием, что чудесный переход через Иордан вселил ужас в обитателей Палестины — хананеев и аморреев: «...ослабело сердце их, [они ужаснулись] и не стало уже в них духа против сынов Израилевых» (Нав 5. 1), они стали неспособны к активным военным действиям против израильтян. Это был подходящий момент для совершения обрезания, требующего нескольких дней покоя. Если долгие годы странствования по пустыне народ мог оставаться необрезанным, то, придя в Св. землю, посвященную Богу, Израиль должен был восстановить свой завет с Господом (Нав 5. 4–5; ср.: *Быт 17. 9–12*) и совершить 1-ю Пасху на Св. земле (Нав 5. 10–12; ср.: *Исх 12. 48*). Пасха в Галгале была третьей за 40 лет; 1-я была совершена еще в Египте, 2-я, и единственная за время странствования по пустыне, — на Синае через год после выхода из Египта. Вступив в землю обетованную, сыны Израилевы переходят к оседлому образу



чается почти во всех семитских языках. Существительное *hērem* — «заклятое, посвященное» (в LXX — ἄνάθεμα) — в ВЗ может обозначать как что-то посвященное

Явление ангела Господня Иисусу Навину. Иисус Навин у стен Иерихона. Мозаика ц. Сапта-Мария Маджоре в Риме. 2-я четв. V в.

Богу (ср.: *Лев 27. 28; Числ 18. 14; Иез 44. 29*), так и объект проклятия или анафемы (ср.: *Втор 13. 17; 1 Цар 15. 21*). В Нав 6–7 оно употребляется

жизни, неотъемлемой частью к-рой является земледелие. Поколение евреев, родившихся и выросших в пустыне, будет учиться в поте лица добывать себе пропитание, его основу составит теперь не чудесно дарованная с небес манна, а «произведения земли» (Нав 5. 11–12). В последнем эпизоде 5-й гл. единственный раз во всем Свящ. Писании упоминается «вождь воинства Господня» (евр. *šar-šabā'-yhwh* — Нав 5. 13–15) — ангел Господень, к-рый сопровождал Израиль в годы странствия по пустыне и к-рый должен был ввести его в землю обетованную (*Исх 23. 20*). В правосл. традиции ангел, явившийся Иисусу Навину, отождествляется с арх. Михаилом (см., напр.: *Theodoret. Quaest. in Jos. 5*). Укрепленный ангелом, Иисус готовится ко взятию Иерихона (Нав 5. 16–6. 26).

Для писателя И. Н. к. было несомненным, что описываемые в 6-й гл. события не были просто военной батальной, поскольку 1-ю преграду на пути Израиль Бог Сам разрушил чудесным образом: для Израиля это было не сражение, а праздник, сопровождавшийся литургическим действием, — семикратным обнесением ковчега завета вокруг неприятельского города в сопровождении священников, трубящих в трубы (Нав 6. 3). Весь народ, окруживший город «воскликнул... громким... голосом, и обрушилась... стена... до своего основания, и... народ пошел в город, каждый с своей стороны, и взяли город» (6. 19). В Нав 6. 16 сказано: «Город будет под заклятием [*hērem*], и все, что в нем — Господу» (Нав 6. 16; *МТ — 6. 17*). Корень *hrm* — посвящать, запрещать, проклинать — встре-

во 2-м значении: все, что попадает под заклятие, отделяется от всякого профанного употребления и подлежит истреблению. Во время священной войны этим словом обозначается религ. акт посвящения врага и всей военной добычи Богу. Иерихон — 1-й хананейский город, поэтому он должен быть уничтожен навсегда, без права восстановления. Проклятие падет на того, кто осмелится восстановить его (Нав 6. 25; *МТ 6. 26*). Надпись моавитского царя Меша (IX в.) содержит свидетельство о том, что подобная практика ведения войны не была свойственна только израильтянам в древнем мире: Меша уничтожил всех обитателей Атарофа, принеся жертву своим богам (строки 10–12 — *ANET. P. 320*). В истории древнего мира имеются др. примеры подобных проклятий: в Древнехеттском (Куссарском) царстве, согласно клинописному тексту XIII в., царь Анитгас (1790–1750 гг. до Р. Х.) проклял г. Хаттусас после его завоевания и полного разрушения (*Sicre J. L. Josué. Estella, 2002. P. 189*). В античной истории царь Агамемнон проклял Трою; Крес проклял Сидон после его разрушения, а также того, кто посмел бы восстановить его (*Strabo. Geogr. XIII 1. 42.*). В правление израильского царя Ахава (ок. 874–853) Иерихон был вновь построен неким Ахиллом Вефилянином, на к-ром сбылось пророческое проклятие Иисуса Навина (3 Цар 16. 34). Падение Иерихона парализовало обитателей Палестины: слава о военных успехах Иисуса Навина «носила по всей земле» (Нав 6. 26), повергая в страх ее обитателей и вдохновляя израильтян.



Однако триумфальное продвижение древних евреев было остановлено их собственным грехом: «Ахан, сын Хармия, сына Завдия, сына Зары, из колена Иудина, взял из заклитого, и гнев Господень возгорелся на сынов Израиля» (Нав 7. 1). Никто из народа не знал о грехе Ахана. Ничего не подозревавший Иисус послал небольшую экспедицию на захват военной крепости Гай, но Господь не поддержал воинов, и потому израильтяне, потерпев поражение, «обратились в бегство от жителей Гайских» (Нав 7. 4). Враг преследовал израильтян, настиг и полностью разбил их, «от чего сердце народа растаяло и стало как вода» (Нав 7. 5). После горькой продолжительной молитвы пред ковчегом Господним Иисус Навин получил божественное повеление: истребить «из среды вашей заклитого» (Нав 7. 10–12). Из-за Ахана сам Израиль оказался под проклятием Иерихона. Ахан украл и присвоил себе то, что принадлежало Богу, и, как посвященное Ему, должно было быть уничтожено по закону священной войны. Пока согрешивший находился среди народа, Израиль не мог рассчитывать на помощь и покровительство Бога. Снять заклятие можно, только истребив грешника со всем тем, что ему принадлежит, со всем его семейством. Богословская проблема, связанная с убийством Ахана и его семьи, должна рассматриваться в контексте ветхозаветных представлений. В начале повествования говорится, что преступление сделано сынами Израилевыми (Нав 7. 1), затем уточняется, что согрешил Ахан, однако грех, совершенный одним, губит весь народ: «Не один ли Ахан, сын Зары, сделал преступление, взяв из заклитого, а гнев был на все общество Израилево? Не один он умер за свое беззаконие» (Нав 22. 20). Поскольку роль личности в социальном устройстве древнего Израиля была весьма ограниченной, грех Ахана вменялся всему народу. И хотя уже в ВЗ написано, что «дети не должны быть наказываемы смертью за отцов» (Втор 24. 16) и «сын не понесет вины отца» (Иез 18. 20), но только торжество прощения, провозглашенное НЗ, делает личность свободной от семейно-клановых уз в ответе за грехи.

8-я гл. описывает взятие Гая (Нав 8. 1–29). После того как грех истреблен из среды Израиля, божествен-

ная помощь гарантирует ему победу. В новом сражении Израиль совершенствует свое искусство ведения войны. Если при взятии Иерихона победа была подарена Богом без усилий со стороны народа, то начиная с захвата Гая народ должен учиться применять военное искусство, что иллюстрирует «взросление» Израиля, приобретение им способности к соработничеству с Богом. Дальнейшее описание военной кампании прерывается рассказом о построении жертвенника на г. Гевал (Нав 8. 30–35). Мн. совр. библеисты считают этот отрывок позднейшей вставкой. Такое мнение основывается не только на филологическом анализе текста, но и на неопределенности его местоположения. В LXX этот текст находится после Нав 9. 2 (по МТ), а в кумранских рукописях



*Иисус Навин и царь г. Гая
Аворий. X в. (Метрополитен-
музей, Нью-Йорк)*

(4QJosh^a) — перед Нав 5. 2, т. е. после описания перехода через Иордан и перед описанием обрезания народа. Два религ. акта — обрезание и чтение книги закона, как в кумран. варианте, — служат обновлению завета. Кн. Второзаконие содержит повеление Моисея: «Когда перейдете Иордан, поставьте камни те, как я повелеваю вам сегодня, на горе Гевал и обмажьте их известью. И устрой там жертвенник Господу, Богу твоему... И напиши на камнях... все слова закона сего очень явственно» (Втор 27. 4–5. 8; ср.: Втор 11. 29). С др. стороны, горы Гевал и Гаризим слишком далеко расположены от берега Иордана и от Иерихона, к-рый оставался бы в тылу израильтян. Поэтому логика присутствует и в МТ, когда после взятия Гая евреи могли приблизиться к Гевалу и Гаризиму. После случая с Аханом требовалось возобновить завет с Богом с принесением жертв и чтением «книги закона», что и было сделано на горе Гевал, к-рая расположена близ Сихема — места, освященного

патриархами (Авраамом — Быт 12. 6–8; и Иаковом — Быт 33. 18–20). Повествование И. Н. к. завершается именно в Сихеме (Нав 24. 1). Можно отметить параллелизм между Сихемом и Гевалом: как кульминацией исхода является заключение завета с Богом на Синае, так и вхождение в землю обетованную приводит к возобновлению завета на Гевале (Нав 8. 30–35) и в Сихеме (Нав 24. 25). Благословения и проклятия, прозвучавшие с Гевала (Нав 8. 34) и Гаризима, были произнесены в адрес тех, кому по обетованию Божию досталась в наследие эта земля. Строгое следование Моисееву закону, привлечет Божие благословение на израильский народ, а нарушение и неисполнение — Божие проклятие.

Главы 9–12, несмотря на все различия между ними, составляют единую композицию: введение (Нав 9. 1–2); договор с гаваонитянами (Нав 9. 3–27); победа над южной

коалицией (Нав 10. 1–43);

победа над северной коалицией (Нав 11. 1–17);

резюме о покорении всей обетованной земли (Нав 11. 18–23);

список побежденных царей (Нав 12. 1–24). Прежде рассказ о победах на юге и на севере сообщается о союзе Израиля с евеями, жителями Гаваона, хитростью спасшимися от смерти. В то время как прочие ханаанские города-гос-ва спешно создавали военные коалиции против Израиля, готовясь «единодушно сразиться» с ним (Нав 9. 1–2), гаваонитяне выбрали др. тактику: они предстали перед израильтянами в одежде странников (Нав 9. 4–5) не послами южноханаанского г. Гаваона, а пришельцами «из весьма дальней земли» (Нав 9. 6), к-рые, прослышав о славе Господней, преодолели долгий путь, чтоб заключить союз с народом Божиим. Показав заплесневевший хлеб и заплатанные мехи, они убедили израильтян вступить с ними в союз. Клятва именем Божиим при заключении договора спасла жителей Гаваона от истребления, когда открылась правда (Нав 9. 16–18). Израильтяне, сомневаясь в происхождении пришельцев (Нав 9. 7), положились на собственную рассу-





стиралось до 25 км на север, включая Гаваон и Вефорон. Незадолго до опи-

*Хитрость жителей Гаваона.
Миниатюра из свитка
Иисуса Навина. 955–975 гг.
(Vat. Palat. gr. 431)*

дительность, а не спросили Господа (Нав 9. 14) и не смогли разгадать хитрость жителей Гаваона. Тем более что, как в Палестине, так и в Заиорданье и даже за его пределами, по-видимому, не было существенной языковой разницы между народами. Это обстоятельство также могло ввести израильтян в заблуждение, т. к. жители Гаваона говорили на одном из сев. семитских диалектов. Впервые упомянутый в этих стихах Гаваон находился на месте совр. дер. Эль-Джиб, в 9,5 км к северу от Иерусалима. Будучи достаточно высоко расположенным (895 м), город имел стратегическое для Юж. Палестины значение. Гаваонитяне вели оживленную торговлю, о чем свидетельствуют многочисленные обломки кувшинов и кубков из Сирии и с Кипра. После Номвы, разрушенной Саулом, в Гаваоне до построения Соломонова храма находилась скиния (3 Цар 3. 4; 1 Пар 16. 39). Населявшее город малоизвестное аморритское племя евеев вело свою родословную от Евей, 6-го сына Ханаана (Быт 10. 15–17). История с гаваонитянами должна была объяснить, почему не все обитатели Ханаана были уничтожены израильтянами, многие из них остаются в Палестине «даже до сего дня» (Нав 9. 27).

Союз гаваонитян и подчиненных им городов с Израилем был вызовом расположенному всего в 9 км от Гаваона Иерусалиму. Иерусалимский царь отправил послов в аморрейские города *Хеврон, Иармуф, Лахиш и Еглон* для того, чтобы, составив военную коалицию, противостоять Израилю, а также «поразить Гаваон за то, что он заключил мир [с Иисусом] и сынами Израилевыми» (Нав 10. 4). Письма из Эль-Амарны подтверждают, что накануне нападения племенни хабиру иерусалимский царь обратился к царю Хеврона с просьбой оказать военную помощь. В XIV в. до Р. Х. Иерусалимское царство про-

свидетельствуют *Амарнские письма* (ЕА. 290). Оккупация Израилем Галгала, отрезавшая Иерусалим от Иордана, неповиновение Вефорона и вступление 4 расположенных у входа в долину Шефела городов (Гаваона, Кефиры, Беерофа и Кириаф-Иарима) в союз с Израилем не могли не беспокоить иерусалимского правителя. К этому моменту Иерусалимское царство занимало территорию Иерусалима с прилегающими окрестностями. Хеврон, расположенный в 31 км к югу от Иерусалима, находился в очень выгодном стратегическом положении, контролируя дорогу, связывающую Иерусалим с Вирсавией и далее с Египтом. Кроме того, через Хеврон жители Иудейского нагорья связывались с долиной Шефела. Иармуф, Лахиш и Еглон примкнули к этому военному союзу, к-рый должен был противостоять столь грозному врагу, как Израиль. Когда коалиционные войска аморрейских царей «расположились станом подле Гаваона» (Нав 10. 5), гаваонитяне призвали на помощь Иисуса Навина из Галгала. Слова Господа, сказанные Иисусу: «Не бойся их, ибо Я предал их в руки твои: никто из них не устоит пред лицом твоим» (Нав 10. 8), воодушевили Израиль и вселили в него уверенность в победе. И хотя израильские воины напали на неприятеля внезапно (Нав 10. 9), победа была одержана благодаря помощи свыше. Сам Господь привел аморреев «в смятение при виде Израильтян» (Нав 10. 10). Войска противников обратились в бегство, поражаемые градом камней с небес (Нав 10. 11) (возможно, речь идет о метеоритном дожде или об огромном, словно камни, граде — *Abel F. M. Les Stratagèmes du livre de Josué // RB. 1949. Vol. 56. P. 333*). Далее описывается чудо, совершенное Богом, когда по молитве Иисуса в битве при Гаваоне «остановилось солнце, и луна стояла, доколе народ мстил вра-

гам своим. Не это ли написано в книге Праведного: «стояло солнце среди неба, и не спешило к западу почти целый день»» (Нав 10. 13). Этот текст ВЗ подвергается постоянным нападкам со стороны критиков. Тем не менее для автора книги не остается сомнений в чудесном характере описанного явления: «И не было такого дня ни прежде, ни после того, в который Господь [так] слышал бы глас человеческого. Ибо Господь сражался за Израиль» (Нав 10. 14). Возможно, в основе этого чуда мог быть природный катаклизм (*Butler T. C. Joshua. Waco (Tex.), 1983. P. 116. (WBC; 7)*). В военном эпосе, распространенном на древнем Ближ. Востоке, встречаются упоминания о небесных светилах, к-рые принимают активное участие в баталиях, «сражаясь» на той или др. стороне (*Walton J. H. Josua 10.12–15 and Mesopotamian Celestial Omen Texts // Faith, Tradition and History / Ed. A. R. Millard e. a. Winona Lake, 1994. P. 180–190*). Кроме того, небесные светила в культурах древнего Ближ. Востока являются символами языческих божеств, и тогда этот рассказ имеет антимифологическое религ. значение, к-рое подчеркивает силу и непобедимость Бога Израиля (*Dus J. Gibeon: Eine Kultstätte des SMS (Sonne) und die Stadt des benjaminitischen Schicksals // VT. 1960. Vol. 10. P. 353–374*). Книга Праведного (упомянутая также в 2 Цар 1. 18), возможно, представляла некий сборник военных героических поэм, составленный в раннеизраильскую эпоху. Во 2-й половине 10-й гл. описывается захват израильтянами юж. части Ханаана (Нав 10. 21–43). В ходе военной кампании также были взяты Макед, Ливна, Лахиш, Еглон, Хеврон, Давир (Нав 10. 28–39). Царя газерского Горама, пришедшего на помощь Лахишу, постигла та же участь, что и царей захваченных городов (Нав 10. 33). Эти города не подвергались полному разрушению, подобно Иерихону, но в каждом из них было предано заклятию «все дышащее» (Нав 10. 40). Смысл этого уничтожения раскрывается в заповеди Второзакония: «А в городах сих народов, которых Господь, Бог твой, дает тебе во владение, не оставляй в живых ни одной души, но предай их заклятию... дабы они не научили вас делать такие же мерзости, какие они делали для богов своих, и дабы вы не грешили пред Господом, Богом

ЗАВОЕВАНИЕ ИЗРАИЛЬЯНАМИ ХАНААНА



вашим» (Втор 20. 16–18; ср.: Исх 23. 32–33). Израильяне не предпринимали попыток овладеть таким надежно укрепленным городом, как Иерусалим. До времени правления Израильской монархии, он будет оставаться неприступной крепостью для новых обитателей Палестины. После описания завоевания городов в И. Н. к. сказано: «И порази́л Иисус всю землю нагорную и полуденную [negeb — Неgev], и низменные места [šāpēlā^h — Шефела], и землю, лежащую у гор [’ašēdōt — Ашдот], и всех царей их... от Кадес-Варни до Газы, и всю землю Гошен даже до Гаваона» (Нав 10. 40–41). Т. о., большая часть юж. Ханаана оказалась во владении потомков Иакова. Мн. города вскоре будут отвоены хананеями, но все эти территории и города будут принадлежать им во времена царя Давида.

Покорение земли завершилось битвой «при водах Меромских» (Нав 11. 1–15). Овладев юж. Ханааном, Иисус повел войска на север Палестины, к водам Меромским, чтобы сразиться с коалицией сев. царей, во главе которой стоял Иавин, царь асорский. Древний Асор (Телль-эль-Кедах, Тель-Хацор) был расположен в 16 км на север от Галилейского оз.,

на дороге из Египта в Сирию. В союз с царем Асора Иавином вступили цари городов Сев. и Центр. Палестины, от евеев, живших при Ермоне в долине Массифа (Нав 11. 3), до жителей Саронской долины (Нав 11. 2). Под выражением «низменные места» (евр. šāpēlā^h) имеется в виду береговая долина, лежащая к северу от Кармила; под Нафоф-Дором (Нав 11. 2) — окрестности прибрежного г. Дор в сев. части Саронской долины. В Нав 11. 3 перечисляются все народы, населявшие в то время Палестину, за исключением гергесеев (ср.: Нав 24. 11). Меромские воды (Нав 11. 5) расположены в самом верхнем течении Иордана и представляют собой озера, образуемые многочисленными источниками, стекающими с окрестных гор и бьющими из-под земли. Господь вновь укрепляет Иисуса: «Не бойся их (царей.— Авт.), ибо завтра, около сего времени, Я предам всех [их] на избиение [сынам] Израиля» (Нав 11. 6). Несмотря на явное военное превосходство противника, Он гарантировал победу народу Божию. Вдохновленные словами Господа, Иисус и весь народ «внезапно вышли на противника к водам Меромским и напали на них» (Нав 11. 7–8). Войска изра-

ильтян преследовали расколовшуюся надвое армию неприятеля: одна часть стремилась уйти к Ермону, другая — к финик. г. Сидону. По-видимому, главный организатор антиизраильского сопротивления, царь Асора, сумел убежать с поля боя и затвориться в своем городе. Возвратившись после преследования и истребления врагов, «Иисус взял Асор и царя его убил мечом» (Нав 11. 10). Все обитатели захваченных городов вновь, как в Юж. Ханаане, подвергались, во исполнение заповеди Моисеевой (Втор 20. 16–18; ср.: Исх 23. 32–33), заклятию (Нав 11. 11, 14): Асор разрушен и сожжен огнем, прочие захваченные города разграблены, «людей же всех перебили мечом» (Нав 11. 14). В заключении этой главы вновь подтверждается верность следования Иисуса Навина предписаниям Моисея (11. 15). В Нав 11. 16–23 подводится итог описанному в предыдущих главах: вся земля, «от горы Халак, простирающейся к Сеиру, до Ваал-Гада в долине Ливанской, подле горы Ермона» (11. 17), была завоевана и перешла во владение потомкам Иакова, тем самым исполнились древние обетования, данные Богом патриархам.

12-я гл. представляет собой список побежденных Иисусом царей и описание общих границ земли, которую взяли в наследие сыны Израилевы по обе стороны Иордана (Нав 12. 1, 7). Территории Заиордания, занятые еще при Моисее двумя с половиной коленами (Числ 21. 24; 32. 33), простирались от потока Арнона на юге до горы Ермон на севере (Нав 12. 1), их естественной зап. границей служил Иордан. О том, каковы владения на востоке, не сказано, говорится лишь о «всей равнине к востоку» (12. 1; ср.: Числ 32. 19; Втор 4. 46–49). Тучные пастбища Васана и Галаада, орошаемые водами небольших впадающих в Иордан речек и потоков, бывшие до завоевания Моисеем территорией аморреев и рефаймов (ср.: Втор 2. 20), впосл. станут вождельной добычей для аммонитян и моавитян. Отсутствие на востоке и юге Заиордания естественных границ позволит неприятелям уже во времена Судей без особого труда захватывать эти земли. Среди заиорданских царей упомянуты только Сигон, царь аморрейский (Нав 12. 2), и Ог, царь васанский (Нав 12. 4). Список царей Палестины, «которых порази́л Иисус и сыны Израи-



левы по эту сторону Иордана к западу» (Нав 12. 7), гораздо более обширен и включает, согласно МТ, 31 имя, а согласно переводу LXX, не упоминающему царя Вефиля (Нав 12. 16) и объединяющему царя Афека и царя Шарона (Нав 12. 18 по МТ) под именем Афека Саронского (Нав 12. 18 по LXX) — 29 имен. И хотя Иерусалим не был взят, его царь, к-рый был побежден, включен в список (Нав 12. 10), возможно, что его земля, за исключением иерусалимской крепости, могла быть тоже завоевана.

13-я гл. открывается перечислением участков незавоеванной земли (Нав 13. 1–6). Речь идет о филистимских округах, о Средиземноморском побережье между Сидоном и Кармилом, о Ливанских горах и об областях, граничащих с Египтом. Эта очень обширная территория выходит за пределы собственно Палестины. Большое место в книге занимает описание раздела земли обетованной между коленами Израилевыми (Нав 13. 1–19. 51; 21. 1–45). Подробно описываются наделы колена восточнее Иордана: Рувимова (Нав 13. 15–23), Гадова (Нав 13. 24–28), половины Манассиина (Нав 13. 29–33), затем наделы колена земли Ханаана: Иудина (Нав 15. 1–12, 20–63), Ефремова (Нав 16. 5–10), др. половины Манассиина (Нав 17. 1–13), Вениаминова (Нав 18. 11–28), Симеонова (Нав 19. 1–9), Завулонова (Нав 19. 10–16), Иссахарова (Нав 19. 17–23), Асирова (Нав 19. 24–31), Неффалимова (Нав 19. 32–39), Давинова (Нав 19. 41–48). Иисус Навин получает в надел г. Фамнаф-Сараи, где будет вполн. погребен (Нав 19. 49–50). Все колена, кроме Иудина и Иосифова, получают земли по жребию, границы их наделов остаются нерушимы и не подлежат дальнейшему пересмотру. Распределение земли по жребию показывает, что она является даром Бога. Иисус обращается к главам колена с напоминанием, что Сам Господь дал им уделы в наследие (Нав 23. 3–5), этот дар земли обязывает всех служить Господу «в чистоте и искренности» (24. 14). При этом 4 раза (Нав 13. 14, 33; 14. 3; 18. 7) говорится о том, что колону Левиину не было дано удела. Уделом левитов должно являться «священство Господне» (Нав 18. 7), «жертвы Господа» (Нав 13. 14), но главное: «Господь, Бог Израилев, Сам есть удел их...» (Нав 13. 33). И хотя в дальнейшем начальники левитских поколений

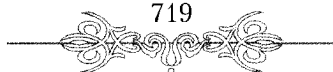
испрашивают себе города «для жительства и предместья их для скота» (Нав 21. 2), в соответствии с указанием Моисея (Числ 35. 2–8) левиты не получили, подобно другим, цельной территории, к-рая могла считаться уделом в собственном смысле. В результате 48 левитских городов, включая города убежища, были равномерно распределены по территории каждого из колена (подробный список содержится в 21-й главе).

В главах 14–15 содержатся отступления от описания раздела земли, посвященные одному из посланных Моисеем соглядатаев — Халеу (Нав 14. 6–14), к-рому Господь за проявленную храбрость позволил вместе с Иисусом Навином войти в землю обетованную (Числ 14. 24; ср.: Втор 1. 36). Престарелый Халев убеждает Иисуса отдать ему во владение гору, где живут сыны Енаковы и где находится их крепость Хеврон, захваченная во время кампании против южнопалестинских царей (Нав 10. 36–37). По-видимому, израильтянам, перебросившим все военные силы на север (11 гл.), не удалось удержать эту крепость, и она снова перешла в руки врагов. Не исключена возможность, что 14-я гл. отсылает читателя к прошедшим событиям, дополняя в рамках описания надела Иудина общее повествование 10-й гл. рассказом об отважном представителе этого колена. Хеврон стал уделом Халева (Нав 14. 14), к-рый выгнал оттуда «сынов Енаковых» (Нав 15. 14; ср.: Суд 1. 10). Поскольку уже говорилось о взятии южноханаанского г. Давир (Нав 10. 38–39), стихи (Нав 15. 15–17, ср.: Суд 1. 11–13) либо дополняют описание 10-й гл., либо содержат рассказ о повторном захвате города. Халев обещает отдать в жены свою дочь Ахсу тому, кто захватит Давир (Нав 15. 16; Суд 1. 12). Город захватывает Гофониил, племянник Халева и первый судья Израиля, и получает в жены Ахсу (Нав 15. 17; Суд 1. 13). Она просит у отца в качестве приданого поле с источниками вод (Нав 15. 18–19; Суд 1. 14–15). Эта история позволяет проследить процесс наследования земли в древнем Израиле. Глава семейства, не посоветовавшись ни с представителями своего клана, ни даже с Иисусом Навином, единолично принимает решение отдать в приданое плодороднейший участок земли. Поскольку дочь вы-

дается за ближайшего родственника, поле остается в границах не только колена Иудина, но и в границах семейства Иефонниина.

В 20-й гл. говорится о городах убежищах. Совершивший непреднамеренное убийство (Нав 20. 3) имел право, согласно закону Моисееву (Числ 35; Втор 19), на защиту от мести родственников. Старейшины городов убежищ (3 в Палестине и 3 в Заиорданье — Нав 20. 7–8) должны были предоставить такому убийце защиту «от мстящего за кровь» (Нав 20. 3). После суда старейшин убийца должен был жить в этом городе, «доколе не умрет великий священник, который будет в те дни» (Нав 20. 6), а после — возвратиться в свой город. Возможно, смерть первосвященника служила искуплением вины за пролитую непреднамеренно кровь (*Greenberg M. City of Refuge // IDB. Vol. 1. P. 639*), или же он, т. о., как бы «усыновлял» невольного убийцу, брал его под свою личную защиту (*Delekat L. Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum. Leiden, 1967. S. 290–320*).

22-я глава повествует о сооружении жертвенника свидетельства. Когда воины заиорданских колена возвратились в свою землю, Иисус Навин благословил их и дал повеление тщательно исполнять заповеди и закон Моисеев (Нав 22. 2–6). Вернувшись домой, «сыны Рувимовы и сыны Гадовы и половина колена Манассиина соорудили... подле Иордана жертвенник» (Нав 22. 10). Услышав об этом, народ решил, что эти колена замыслили отделиться от Израиля и, чтобы наказать возможных сепаратистов, постановил выступить против них (Нав 22. 12). Но священник Финеес и 10 начальников поколений израильских, посланные к берегу Иордана (Нав 22. 13–14), возвратившись, доложили, что сооруженный жертвенник был создан «не для всеожжения и не для жертв» (22. 26), но представлял собой памятник тому, что и колена, отделенные от Ханаана Иорданом, являются частью израильского народа. Тем самым этот жертвенник стал свидетельством единства Израиля. Представители заиорданских колена, как и остальные израильтяне, будут иметь право приходить в скинию в Силом и приносить жертвы, так что никто не сможет сказать «нет вам части в Господе» (Нав 22. 27). Этот жертвенник был назван «Ед» ('*ed* — свидетель) в знак того, что Господь





(Яхве) остается Богом заиорданских колен (Нав 22. 34). Т. о., в этом рассказе заложена идея централизованного культа, раскрытая позднее в истории Израиля.

Главы 23-я и 24-я посвящены прощальной речи Иисуса Навина и обновлению завета с Господом. Подобно Моисею, Иисус Навин перед смертью собрал народ и дал ему последние наставления. Подводя итоги завоевания Ханаана, он еще раз напомнил, что основной причиной победных войн было то, что «Господь, Бог ваш, Сам сражается за вас» (Нав 23. 9–10). Победенные народы продолжают жить среди Израиля (Нав 23. 12), но народ Божий должен «во всей точности... хранить и исполнять все, написанное в книге закона Моисеева» (23. 6) и не должен общаться с хананеями и служить их богам (Нав 23. 7). Господь Сам прогонит оставшихся хананеев и истребит их (Нав 23. 5). Дальнейшее овладение землей зависит от верности Израиля Моисееву завету, нарушение к-рого повлечет за собой гнев Господень и наказание (Нав 23. 16). Последние главы И. Н. к. содержат ряд параллелей с заключительными главами кн. Второзаконие: предсмертные слова Иисуса Навина повторяют прощальную речь Моисея, также призывающего народ хранить верность завету с Господом (Втор 29–30). Упоминание Иисусом о своем преклонном возрасте (Нав 23. 2) указывает на слова Моисея (Втор 31. 2). В ответ на слова Иисуса отвергнуть чужих богов и служить Господу (Нав 24. 14, 23) народ заверяет его в верности Богу (Нав 24. 16), тем не менее умиряющий вождь пророчески возвещает, что они не смогут исполнить своих слов (Нав 24. 19). После многократного заверения народа служить Господу Иисус «заключил с народом завет... и дал ему постановления и закон в Сихеме» (Нав 24. 25). Это скорее всего означало не какой-то новый союз между Богом и Его народом, а обновление и подтверждение старого завета, заключенного на Синае. Иисус дал народу «устав и закон» (*hōq ūmīšpāt* – Нав 24. 25). Это словосочетание, встречающееся также в Исх 15. 25 и 1 Езд 7.10, указывает на Иисуса как на законодателя. «И вписал Иисус слова сии в книгу закона Божия» (*sēper tōrat 'ēlōhīm* – Нав 24. 26; ср.: Неем 8. 8, 18) – т. е. вождь Израиля добавляет свои слова к тому, что уже было сформулирова-

но Моисеем. В качестве знака возобновления завета Иисус устанавливает большой камень, к-рый «будет свидетелем против вас... чтобы вы не солгали пред Богом вашим» (Нав 24. 26–27). Древнейший обычай брать в свидетели горы или камни упоминается и в др. местах Свящ. Писания (см., напр.: Быт 31. 44–55). Место, избранное Иисусом Навином для торжественного собрания не случайно: именно в этой дубраве Сихема Господь явился Аврааму и дал великое обетование (Быт 12. 6–7); Авраам и впоследствии Иаков поставили здесь жертвенник (Быт. 33. 20). Именно здесь будут погребены останки Иосифа, принесенные из Египта (Нав 24. 32). Т. о., история завета с Богом, когда-то начавшаяся в Сихеме, получает здесь свое завершение.

И. Н. к. завершается описанием смерти Иисуса и первосвященника Елеазара (Нав 24. 29–33). В Книге Судей Израилевых (Суд 2. 7–13) подробно подчеркнут контраст между поколением Иисуса Навина и последующим: дети тех, кто завоевывали Ханаан, «оставили Господа» и вместе с малочисленным автохтонным населением Палестины «стали служить Ваалу и Астартам» (Суд 2. 13). У Иисуса Навина не оказалось преемника, того, кто занял бы место вождя всего Израиля. Книга Судей Израилевых описывает упадок Израиля после смерти великого предводителя. Только необходимость вести общие военные действия против внешнего врага сдерживала усиливавшиеся центробежные силы. В такой ситуации символом единства израильских колен стал ковчег со скрижалями завета и гробы праотцов, в т. ч. Иосифа (Нав 24. 32). Книга заканчивается упоминанием о смерти первосвященника Елеазара. «И похоронили его на холме Финееса, сына его, который дан ему на горе Ефремовой» (Нав 24. 33). Библейская археология пока не может локализовать место захоронения ни Иисуса Навина, ни Елеазара.

Иером. Арсений (Соколов)

Образ Иисуса Навина в Священном Писании. Иисус Навин был преемником прор. Моисея в качестве предводителя израильского народа в период завоевания Ханаана. Происходил из колена Ефремова (Числ 13. 9), на что указывают его наследственный надел (Нав 19. 49–50), место погребения в Фамнаф-Сараи (Нав 24. 30) и перечень потомков

в 1 Пар 7. 27. Первый раз Иисус Навин упоминается в ВЗ при описании битвы израильтян, странствующих по Синайской пустыне, с амаликитянами при *Рефидиме* (Исх 17. 9–13); Иисус выступает по приказу Моисея в качестве предводителя израильского ополчения, к-рое сражалось с противником «до захождения солнца» и победило его. В Исх 24. 13 (ср.: Исх 33. 11; Нав 1. 1) Иисус Навин называется «служителем» прор. Моисея; он сопровождает пророка во время его восхождения на гору Синай (Исх 24. 12). В сцене явления славы Божией Моисею Иисус Навин хотя и не упоминается, но весь контекст этой главы предполагает, что он пробыл с прор. Моисеем «на горе сорок дней и сорок ночей» (Исх 24. 18). На это сопребывание с Моисеем указывает и Исх 32. 15–18, где рассказывается о схождении пророка с горы с каменными скрижалями в руках в сопровождении Иисуса Навина. В Исх 33. 11 сказано, что Иисус Навин «не отлучался от скинии», обустроенной прор. Моисеем за пределами стана, ради общения с Господом, а также чтобы узнать Его волю о народе. При этом неотступное пребывание Иисуса Навина около скинии скорее означает ее охрану, что соответствует в целом образу Иисуса Навина-воина (*Durham J. I. Exodus. Waco, 1987. P. 443. (WBC; 3)*). По-видимому, на него была возложена военно-политическая власть в Израиле, но верховная власть, согласно повелению Божию, принадлежала первосвященнику Елеазару (Числ 27. 21) (*Арсений (Соколов)*. 2005. С. 65). В книге явно просматривается типологический параллелизм фигур Моисея и Иисуса Навина. Как Моисей, так и Иисус получают задание непосредственно от Бога; оба шествуют впереди народа, выводя Израиль: 1-й – из Египта, 2-й – из пустыни; оба чудесным образом проводят народ через воду: 1-й – чрез Черное м., 2-й – через Иордан; оба являются посредниками между Богом и народом: 1-й – при заключении завета, 2-й – при обновлении его; оба, наконец, перед смертью дают Израилю подробные наставления.

Иисус Навин был выбран одним из 12 согладатаев, к-рых Моисей послал в Ханаан, перед тем как начать его захват (Числ 13. 9). По возвращении в стан израильтян только Иисус Навин и Халев сохранили веру в то, что завоевание территории, к-рую



они обследовали, возможно при поддержке Господа. За это они из всего поколения израильтян, вышедших из Египта были удостоены войти в землю обетованную (Числ 14. 30). В Числ 13. 17, кроме того, сообщается, что прор. Моисей, выбирая тех, кого нужно послать «высмотреть землю», назвал «Осию, сына Навина, Иисусом». Незадолго до смерти прор. Моисея Господь повелел ему избрать Иисуса Навина, как человека, «в котором есть Дух» (Числ 27. 18; во Втор 34. 9 дается уточнение — «дух премудрости»), в качестве своего преемника, чтобы он руководил народом Божиим при завоевании и разделе земли обетованной (см. также: Втор 1. 38; 3. 28). Во Втор 31. 3–8, 14–15, 23 описывается сцена передачи властных полномочий прор. Моисеем Иисусу Навину: «...Моисей возложил на него руки свои, и повинувались ему сыны Израилевы» (Втор 34. 9).

И. Н. к. раскрывает и дополняет образ Иисуса Навина как достойного преемника прор. Моисея и идеального вождя Израиля (Нав 1. 5; 3. 7; 4. 14). В его уста вкладываются слова с повторяющимся призывом к Израилю «во всей точности... хранить и исполнять все, написанное в книге закона Моисеева» (Нав 23. 6; ср.: 24. 14 и др.). Иисуса Навина, как и прор. Моисея, сопровождает божественное присутствие (Нав 1. 5; 3. 7; ср.: Нав 4. 14); в критическую минуту Иисус Навин ходатайствует перед Богом за израильский народ (Нав 7. 6–9), как это делал Моисей (Исх 32. 11–13). Встреча Иисуса Навина с «вождем воинства Господня» (Нав 5. 13–15) напоминает явление Моисею Ангела Господня в горящем кусте (Исх 3. 2–5). Тем не менее каноническая библейская традиция не ставит Иисуса Навина на один уровень с прор. Моисеем, превосходящим его во мн. отношениях: напр., в количестве чудес и знамений. Репутация Иисуса Навина не сравнима с авторитетом Моисея, к-рому Бог даровал закон.

В НЗ Иисус Навин упоминается 2 раза. В Деян 7. 45 о нем говорится в связи с рассказом о скинии, к-рую после захвата Ханаана обустроили на этой территории. В Евр 4. 8 образ Иисуса Навина напоминает о несовершенном и прообразовательном характере покоя, который воцарился в земле обетованной по окончании завоевательной войны (Нав 11.

23; 22. 4) и являлся лишь преддверием иного покоя, дарованного Богом посредством Христа (Евр 3. 7–14).

П. Ю. Лебедев

Богословие И. Н. к. Центральной богословской темой И. Н. к. является учение о том, что земля Ханаана была завоевана израильтянами благодаря обетованию Господа патриар-



*Иисус Навин у стен Иерихона.
Миниатюра из Восьмикнижия. Кон. XIII в.
(Ath. Vatop. 602/515)*

хам и Его особенной помощи Иисусу Навину. Все остальные темы и сюжетные линии являются производными от нее. Вступление в Ханаан и его завоевание рассматриваются как исполнение обетований, данных праотцам и патриархам евр. народа: Аврааму, Исааку и Иакову (Быт 12. 7; 17. 8; 26. 3; 35. 12). Господь оказался верен Своим обещаниям, Своему завету с Авраамом и его потомками. Т. о., учение И. Н. к. о даровании земли обетованной завершает одну из основных богословских тем Пятикнижия (Исх 6. 4, 8; Числ 14. 7; Втор 8. 7; 15. 4). Господь даровал Израилю обетованную землю, к-рой Он Сам владеет и правит (Нав 22. 19). Земля дана израильтянам лишь в управление, подлинным хозяином ее является Сам Господь. Именно поэтому она должна быть распределена равно, по справедливости среди всех семейств Его народа. Не случайно описанию разделения земли по жребию, к-рое является сакральным действием, уделено в книге много места (Нав 13. 1–19. 51; 21. 1–45). Как собственность Господа, эта земля священна, идолопоклонство является осквернением ее. Земля, на к-рой поселяется израильский на-

род, становится местом особого присутствия Господа, местом пребывания Его святилища, а Израиль превращается в религ. общину, посвященную Господу и призванную жить в Его присутствии и Его славе. Это богословие Св. земли и св. общины получит развитие в книгах поздних пророков (напр., в Иез 6. 8; 11. 17), в исторических книгах, в межзаветный период — в лит-ре кумран. общины и, наконец, в НЗ (особенно в Откровении Иоанна Богослова). И. Н. к. повествует о заботе Господа о Своем народе, о Его участии в жизни народа, при этом милость Божия не ограничена одним народом Израиля, она изливается на всякого, кто готов оставить прежние обычаи и познать Его (Раав, гаваонитяне).

Завоевание Ханаана произошло прежде всего благодаря помощи Бога и Его особой заботе об Иисусе Навине, нежели благодаря человеческим усилиям. Владение этой землей ставится в зависимость от верности Израиля Господу, от повиновения закону, данному на Синае: «Если вы преступите завет Господа, Бога вашего, который Он поставил с вами, и пойдете и будете служить другим богам и поклоняться им, то возгорится на вас гнев Господень, и скоро стигнете с этой доброй земли, которую дал вам [Господь]» (Нав 23. 16). Когда кто-нибудь преступает завет с Богом, весь народ терпит поражение: Бог не будет продолжать благословлять Израиль, пока есть грех в его среде (Нав 7). Чтобы в дальнейшем жить в безопасности на земле Господа, Израиль должен свято хранить завет с Ним, заключенный на Синае. Верность завету — единственное и необходимое условие вечного обладания землей, обещанной праотцам. Обеспечение хранения и исполнения закона — главная задача Иисуса Навина как преемника Моисея. Придя в землю своего наследия, в Св. землю, народ должен был восстановить свой завет с Господом: совершить обрезание (Нав 5. 1–9) и отпраздновать Пасху (5. 10–12).

Описание завоевания земли как дара Господа и примера Его божественной милости стало повторяющимся мотивом в следующих библейских книгах, которые использовали его с целью воспитания народа. Авторы этих текстов, имеющих прежде всего богослужебное значение, обращались к теме дарования Богом земли, чтобы напомнить



о любви и верности Бога Своему народу, о Его готовности прийти на помощь и избавиться от врагов (см., напр.: Пс 43. 2–8; 77. 54–55; 79. 8–9, 11; 104. 43–45; 113. 1–8; 134. 10–12; 135. 17–22). Обращаясь к теме завоевания земли во времена И. Н. к., пророки в Израиле и Иудее стремились показать милосердие Бога к израильскому народу в истории, так что особенно трагично выглядели преступления и нарушение завета последующими правителями Израиля (см., напр.: Иер 2. 6–7; 32. 20–23; Иез 20. 5–6; Ос 11; 13. 4–6; Ам 2. 9–10; Мих 4–6).

Хотя Ханаан в эпоху Иисуса Навина представлял собой конгломерат разобщенных городов-гос-в, жители его могли противостоять плохо вооруженным пришельцам из пустыни. Вступление в землю обетованную требовало веры в слово Божие, которое обещало отдать Ханаан потомкам Авраама. Поверившие в божественное обетование не должны были пассивно принимать дар Божий, нужно было приложить усилия, чтобы воспользоваться этим даром. И. Н. к. содержит мало информации о военной тактике израильтян, скорее рассказы о сражении за Ханаан — гл. обр. описания сопутствующих им религ. ритуалов или природных катаклизмов. Бог есть воин (ср.: Исх 15. 3), сражающийся Сам за Израиль: Он намечает победную стратегию, поддерживая Свое войско с помощью чудесных событий. Победа приходит лишь тогда, когда народ следует божественным указаниям, «ибо Господь, Бог ваш, Сам сражался за вас» (Нав 23. 3). Нахождение ковчега завета среди израильского войска является знаком присутствия Бога и того, что завоевание земли было прежде всего религ. событием, а не искусно проведенной военной кампанией.

И. Н. к. начинается и заканчивается темой единства всех колен (Нав 1.10–18; 22. 7–34). Успех в завоевании Ханаана зависит от совместных действий колен Израилевых по обе стороны Иордана. Завещание Иисуса Навина и церемония обновления завета (Нав 24. 25–28) подчеркивают важность религ. единства в будущем, к-рое может быть нарушено из-за служения иным богам. Почитание Бога, спасшего народ от рабства в Египте и приведшего его в Св. землю, должно связать между собой все колена Израилевы. В основе это-

го единства лежит верность Господу и Его заповедям; идолопоклонство и нарушение завета разделяет колена, и народ теряет землю, о чем будет подробно написано в исторических книгах (Суд 19–21; 2 Пар 6. 38).

В повествовании И. Н. к. Бог открывает Себя как Творец и Владыка Своего творения, к-рое находится под Его управлением. Бог совершает великие чудеса: переход через Иордан, разрушение стен Иерихона, избивание врагов. Свидетельство о Боге — Владыке всего мироздания вложено в уста блудницы и язычницы Раав: «...ибо Господь, Бог ваш, есть Бог на небе вверху и на земле внизу» (Нав 2. 11). Др. богословская тема книги — обновление завета — встречается в Нав 8. 30–35 и в заключительных главах: в наставлениях Иисуса и ответных заверениях израильского народа отвергнуть идолов и служить Господу (23. 1–24. 28). Только благодаря вере в Господа и служению Ему гарантируется божественная защита, жизнь и процветание в обетованной земле.

Богословская тематика И. н. к. связана с учением НЗ: Господь Иисус Христос, как и Иисус Навин, является исполнителем воли Божией о Своем народе. Иисус Навин был преемником Моисея и данного ему закона, Господь в Евангелиях также обращается к фигуре прор. Моисея (Лк 24. 44; Ин 5. 46; 7. 19, 23). Будучи вождем народа, Иисус Навин являет собой образ идеального царя, в посл. воплощенный в фигурах царей Иосии и Давида и получивший полное раскрытие в Иисусе Христе (Лк 19. 38; Ин 1. 49). Господь, так же как Иисус Навин, приводит верных в землю обетованную, к-рая является прообразом Царствия Божия (Мф 4. 23). Тема обетования земли раскрывается в послании к Рим 4. 13–16, где Бог обещает уготовать весь мир верующим в Него, отголосок этой темы можно найти в *Нагорной проповеди* Спасителя (Мф 5. 5).

И. Н. к. в иудейской традиции. Как в поздних частях ВЗ (Сир 46. 1), так и у евр. историка Евполема (сер. II в. до Р. Х. — *Euseb. Praep. evang. IX 30. 1*), а также в раввинистической традиции Иисус Навин именовался пророком (Бава Батра. 14b). Очевидно, в подражание античному историку Фукидиду и его портрету Перикла, Иосиф Флавий пытается изобразить Иисуса идеальным военачальником, особо подчеркивая его

мужество и храбрость в ведении войны, мудрость, верность завету и благочестие (*Ios. Flav. Antiq. V 1. 29*). Иосиф Флавий, пересказывая И. Н. к., иначе представляет несобытийные события, избегая акцента на их чудесной природе, как в рассказах о переходе через Иордан (*Ibid. V 1. 3*), о разрушении Иерихона (*Ibid. V 1. 6*), об остановке солнца (*Ibid. V 1. 17*), или же не упоминает о них, как об обряде обрезания в Галгале. Филон Александрийский отмечает, что вместе с переменной имени меняется и внутреннее состояние Иисуса Навина (Числ 13. 17): он обращен теперь исключительно к спасению во Господе (*Philo. De mut. nom. 122*). В Талмуде Иисус Навин именуется одним из 3 персонажей в истории евр. народа, ради к-рых останавливалось солнце (Таанит. 20a), он также представлен как знаток и учитель Торы (Йебамот. 45a; Хуллин. 124a). В посл. Иисус Навин женился на Раав после ее обращения, среди их потомков было 8 пророков (Мегилла. 14b). Появление Иисуса в качестве проводителя народа поэтически сравнивается с луной, а появление прор. Моисея — с солнцем (Бава Батра. 75a). Перед уничтожением ханаанских городов Иисус издал указ, предоставляющий право жителям, нежелающим восвать, уйти из города, чтобы избежать гибели (Дэварим Рабба. 5. 14; Вайикра Рабба. 17. 6).

И. Н. к. в христианском предании. В святоотеческой традиции полные комментарии на И. Н. к. были написаны Оригеном (*Orig. In Jesu Nav.*), блж. Феодоритом Кирским (*Theodoret. Quaest. in Jos.*), Прокопием Газским (*Procop. Gaz. In Jos.*) и блж. Августином (*Aug. Quaest. in Jes. Nav.*).

Основные события И. Н. к. в святоотеческой экзегезе служили прообразами для последующих событий НЗ и истории Церкви. Наибольшее внимание помимо личности Иисуса Навина уделялось следующим сюжетам: приему согладатаев в доме блудницы Раав и спасению ее дома (Нав 2. 1–21), переходу через Иордан и установлению камней свидетельства (Нав 3–4), падению Иерихона (Нав 6) и чудесной остановке солнца и луны в битве при Гаваоне (Нав 10. 12–14).

Достаточно рано в христ. традиции Иисус Навин получил именование «великий и сильный пророк» (*Iust. Martyr. Dial. 75. 3*). Отрывок из кн. Чисел, повествующий о переимено-



вании прор. Моисеем Осии (*hōšēa*) в Иисуса (*yāhōšūa*) (Числ 13. 17), уже в «Послании Варнавы» (1-я пол. II в.) приобрел христологическое значение (*Barnaba*. Ep. 12. 8–10; ср. также: *Lact. Epitom.* 4. 17). Тот факт, что в греч. языке имена Иисуса Навина и Иисуса Христа являются омонимами (Ἰησοῦς), давал христ. экзегетам дополнительные лексические основания для развития прообразовательного истолкования. Мн. раннехрист. авторы, проводя параллели между событиями И. Н. к. и евангельской историей, основывали христологическое значение образа Иисуса Навина на идентичности его имени с именем Спасителя (см., напр: *Iust. Martyr. Dial.* 113. 1–5; *Tertull. Adv. Marcion.* 3. 16, а также: *Hilar. Pict. De myster.* 2. 5, 2; *Hieron.* Ep. 53. 8, 4; *Aug. Contr. Faust.* XII 31). Они стремились показать превосходство Евангелия над законом: как Моисей не смог сам привести израильтян в землю обетованную и это право было передано Иисусу, так и закон был не в состоянии даровать спасение, поэтому и был заменен Евангелием, которое ввело духовный Израиль в землю обетованную (Царствие Божие) (*Iren. Dem.* 46; *Tertull. Adv. Marcion.* 3. 16. 4; 4. 7; *Cypr. Carth. Test. adv. Jud.* II 21).

В истории с блудницей Раав основной темой истолкования является спасительное изменение ее жизни: уже Ириней Лионский сопоставлял образ Раав с покаившейся блудной женой прор. Осии (Ос 1. 2 сл.) и евангельской притчей о мытаре и фарисее (Лк 18. 11–14) (*Iren. Adv. haer.* IV 20. 12). Приняв в свой дом соглядатаев, Раав оставила свое порочное ремесло и обратилась к Богу (*Orig. In Jesu Nav.* 1. 4; *Cassiod. Exr. Ps.* 86. 4). Иисус Навин, сказавший: «Раав блудница да будет жива» (Нав 6. 16), становится «прообразом Господа Иисуса, Который говорит: «Мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф 21. 31) (*Ioan. Chrysost. De roenit.* VII 5). Красная веревка, спущенная из окна ее дома и ставшая охранительным знаком (Нав 2. 21), — прообраз крови Христовой (*Clem. Rom. Ep.* I ad Cor. 12; *Iust. Martyr. Dial.* 111. 3–4; *Hieron.* Ep. 52. 3). У мн. святых отцов дом Раав понимается как образ Церкви, вне которой невозможно спасение (*Cypr. Carth. De unit. Eccl.* 8; *Idem. Ep.* 69. 4; *Theodoret. Quaest. in Jos.* 2; *Hilar. Pict. De myster.* 2. 10). Согласно Оригену,

Раав символизирует собой Церковь, объединяющую христиан из язычников (*Orig. In Jesu Nav.* 3. 4–5).

Соглядатаи, посланные Иисусом в Св. землю, по Иринею Лионскому, указывают на лица Св. Троицы (*Iren. Adv. haer.* IV 19. 12); др. св. отцы истолковывают их как прообразы апостолов Петра и Павла (*Hieron. Tract. in Ps.* 86. 4), пророков Захарии и Иоанна (*Hilar. Pict. De myster.* 2. 14, 25), апостолов (*Ioan. Chrysost. De roenit.* VII 5) или ангелов (*Orig. In Jesu Nav.* 1. 4). Наряду с экклезиологическим прочтением рассказа о доме Раав появляется эсхатологическое понимание Иерихона как мира сего, который должен быть уничтожен в конце веков (*Aug. Contr. Faust.* 12, 31; *Orig. In Jesu Nav.* 6. 4; 7. 3; *Hilar. Pict. De myster.* 2. 9–10).

Звук труб, с помощью которых рушатся стены Иерихона, символизирует проповедь Евангелия (*Clem. Alex. Protrept.* XI 116; *Orig. In Jesu Nav.* 7. 1; *Cyr. Alex. In Ioan.* IV 4). Заклятие Иерихона обладает назидательным смыслом: предупреждает верующих о пагубности мирского влияния и обращения к языческим обычаям (*Orig. In Jesu Nav.* 7. 4). Подчеркивая контраст между Ветхим и Новым Заветом, Тертуллиан на основании рассказа о 7-дневном шествии народа и священников вокруг стен Иерихона (Нав 6. 2–3 сл.) показывает условность избрания 7-го дня, т.е. субботы, как дня покоя (*Tertull. Adv. Iud.* 4).

Переход израильтян через Иордан, так же как и переход через Черное м. во времена исхода, является самым распространенным (согласно с 1 Кор 10. 2) в святоотеческой традиции символом крещения (напр.: *Ambros. Mediol. De Myst.* 9, 51). Ориген отделяет эти 2 события: переход через Черное м. он сопоставляет с оглашением катехуменатов, а переход через Иордан соотносит уже непосредственно с крещением (*Orig. In Jesu Nav.* 4. 1). Блж. Феодорит Кирский видит в этом переходе указание на крещение Самого Христа в водах Иордана (*Theodoret. Quaest. in Jos.* 2). Это христологическое истолкование раскрывается в православном богослужении, в песнях канона на Богоявление: «По разделении Иордана в древности народ израильский проходит по суше, прообразуя Тебя, Всесильного, Который ныне по струям неукоснительно проводишь тварь на неуклонную и лучшую стезю» (На Бо-

гоявление, 2-й канон, глас 2, песнь 7 — цит. по: *Виссарион (Нечаев), en.* Толкование канона на паремии. СПб., 1894². Т. 1. С. 434). 12 камней свидетельства, установленные после перехода через Иордан, начиная с Илария Пиктавийского (*Hilar. Pict. De myster.* 2. 6) и блж. Иеронима (*Hieron. Ep.* 108. 12. 4) Св. отцами рассматривались в качестве символа 12 апостолов.

Рассказ о чудесной остановке солнца служит в трудах отцов полемическим целям, предостерегая от обожествления небесных светил, к-рые являются всего лишь творением Божиим (*Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch.* 10. 5; *Hipp. In Dan.* I 8). Остановка движения небесных светил во время битвы указывает на смерть Спасителя на кресте, когда «удержало солнце лучи свои и в полдень наполнила вселенную тьма» (Мф 27. 45 — *Theodoret. Quaest. in Jos.* 14). В мистическом толковании древней Церкви сияющее во время битвы солнце указывает на Христа — Солнце правды, к-рое должно сиять в сердце верующего, просвещая его ум и отгоняя тьму грехов (*Maximus Conf. Cap. theol.* 2. 31, 33–34). Увеличенный солнечный день в сражении с гаваонитянами таинственно указывает на Господа Иисуса Христа, Который ради спасения людей может увеличить день или сократить его, когда наступит время суда (*Orig. In Jesu Nav.* 11. 2–3).

Согласно свидетельству Евсевия Кесарийского, в IV в. место погребения Иисуса Навина находилось недалеко от дер. Фамна (греч. Θάμνα) близ Ефремовой горы (*Euseb. Opomast.* 70 [292]). Груз. литургические памятники (VII–X вв.), ориентированные на древние календари Иерусалимской Церкви, отмечают память Иисуса Навина 1 и 2 сент. (*Кекелудзе. Канонарь. С.* 127; *Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P.* 320; *Tarnischvili. Grande Lectionnaire. T.* 2. P. 33). В Патмосском списке Типикона Великой ц. IX–X вв. память Иисуса Навина отмечена 19 сент.; память его под 1 сент. содержится в рукописи Paris. gr. 1590, XII в. (*Mateos. Turicop. T.* 1. P. 3, 41). В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) память Иисуса Навина указана дважды: 1 (день кончины Иисуса Навина, помещено краткое сказание о нем) и 19 сент. (*СупСР. Col.* 4, 60). В Минологии имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.) (PG. 117. Col. 21–24)

и в греч. стихных Синаксах XIII–XIV вв. (напр.: Paris. gr. 1583; ГИМ. Син. греч. № 369(353) — *Владимир (Филаитропов)*. Описание. С. 515) память Иисуса Навина под 19 сент. отсутствует. Впосл. память 1 сент. вошла в славяно-рус. прологи и в ВМЧ; в совр. календарях греческих Церквей и РПЦ память Иисуса Навина совершается 1 сент. и в Неделю св. Праотцов. В Римском мартирологе XVI в. память Иисуса Навина отмечена под 1 сент. (MartRom. P. 373).

В *Коптской Церкви* память Иисуса Навина празднуется в 26-й день месяца бауна (20 июня). В синаксарной традиции, восходящей к копто-араб. Александрийскому синаксарию XIII–XIV вв. (SynAlex. Vol. 5. P. 598–600), этот день считается днем кончины Иисуса Навина. В средневек. копто-араб. минологиях при Евангелиях (также преимущественно XIII–XIV вв.) под этим числом отмечена либо память Иисуса Навина (Les ménologes des évangélistes coptes-arabes / Ed., trad. F. Nau. P., 1915. P. 215. (PO; T. 10. Fasc. 2)), либо чудесная остановка Иисуса Навина Навином солнца (Ibid. P. 205–206, 228); наряду с этим отмечается также память, как в греч. Церкви — 4 день месяца тоут (1 сент.; Ibid. P. 187, 211, 225).

Иером. Арсений (Соколов), А. Е. Петров

Иконография. Иисуса Навина изображали юным безбородым воином (мозаичный образ И. Н. в ц. Санта-Мария Маджоре в Риме, 2-я четв. V в.; фреска в кафоликоне монастыря Осиеос Лукас, 30-е гг. XI в.) или как патриарха в зрелом возрасте, с бородой (в Библии IX в. из ц. Сан-Паоло фуори ле Мура в Риме, поднесенной кор. Карлом Лысым папе Иоанну VIII — Paris. 871/3). В XI–XIII вв. были известны его образы в облике юноши без воинских атрибутов (Библия — Paris. lat. 6 I. Fol. 89, XI в.), в желтом козлаке (северная роза собора Нотр-Дам в Париже, XIII в.) или в короне (витраж капеллы Сент-Шапель в Париже, XIII в.).

Наиболее часто образ Иисуса Навина встречается в XI–XII вв. в составе многофигурных композиций (как правило, его изображали как защитника веры рядом с царем Давидом и Иудой Маккавейским). Ветхозаветные циклы, иллюстрирующие основные эпизоды жизни Иисуса Навина, к-рые описаны в кн. Числа, Второзаконие и И. Н. к., известны с раннего времени. Мозаики в нефе ц. Санта-Мария Маджоре в Риме содержат 15 сцен, связанных с Иисусом Навином (в цикле прор. Моисея). Более многочисленный и подробный живописный ряд иллюстрирует Ватиканский свиток И. Н. к. (Vat. Palat. gr. 431; см.: *Лазарев*,



1986. С. 69). К миниатюрам со сценами деяний в Ватиканском свитке И. Н. к. (Vat. Palat. gr. 431, 955–975) восходят неск. визант. лицевых рукописей Восьмикнижий (напр.: Vat. gr. 747, посл. треть XI в.; Vat. gr. 746, 1-я пол. XII в.), большинство повторов отмечено упрощениями протографа (*Успенский Ф. И.* Константинопольский серальский кодекс Восьмикнижий // ИРАИК. 1907. Т. 12. С. 1), а также произведения прикладного искусства (напр., 3 пластинки из слоновой кости, авории к-польской работы из кафедрального собора г. Лукки (X в., Метрополитен-музей, Нью-Йорк), где, судя по остаткам надписей и иконографии, представлена осада Иерихона). Изображения на авориях, как и миниатюры из Ватиканского свитка И. Н. к., многофигурны, отличаются рельефностью, в них намечены пространственные планы; на пластинках сохранились следы раскраски, что подчеркивает взаимосвязь образов, встречающихся в памятниках столичной школы миниатюры и резьбы. По мнению совр. исследователей, появлению иллюстраций в И. Н. к., использующих античные имп. атрибуты и символику, могло способствовать завоевание Иерусалима или военные действия у стен города во главе с визант. императорами: Ираклием в 1-й пол. VII в. и Иоанном Цимисхием в 60–70-х гг. X в. (Glory of Byzantium. 1997. Cat. 162). К этому же кругу памятников примыкает 10 миниатюр из Библии, находящейся в ц. Сан-Исидоро в Леоне, Испания (Галерея ц. Сан-Исидоро — Got. Leg. 2. Fol. 90, 960 г.), где запечатлены этапы завоевания земли обетованной от перехода израильтян через Иордан до казни Сигона, царя аморрейского, и Ога, царя вассанского. 5 сцен представлены на полностраничных миниатюрах из упомянутой каролингской Библии из ц. Сан-Паоло фуори ле Мура в Риме. В миниатюрах из Библии послекаролингского времени, как правило, было 3 сцены. Уникален цикл миниатюр, включающий 43 сцены, из Biblia pauperum (Paris. lat. 167, 2-я четв. XIII в.), содержащей сюжеты от призвания Иисуса Навина к пророчеству до его смерти.

Цикл, посвященный Иисусу Навину, составляют следующие сцены, многие из к-рых существуют как отдельные

произведения: 1. Иисус Навин, сопровождающий прор. Моисея при его восхождении на Синай (Исх 24. 17;

Явление ангела Господня Иисусу Навину. Миниатюра из свитка Иисуса Навина. 955–975 гг. (Vat. Palat. gr. 431)

32. 17); передача скрижалей на Синае и др. сцены из визант. Восьмикнижий в каролингских Библии Мутье-

Грандвалля (Lond. Brit. Mus. Add. 10546, ок. 840 г.), Библии гр. Вивиана (Paris. lat. 1, 845–846 гг.) и др. — выделяется тема преемства Иисуса Навина и прор. Моисея.

2. Прор. Моисей посылает Иисуса Навина и других мужей на разведку в Ханаан (Числ 32. 28–32). Иисус Навин изображен с виноградной гроздью, служившей для засылаемых во вражеский стан опознавательным знаком. Изобразительный мотив — виноградная гроздь на шесте, перекинутом через плечо, — встречается еще в живописи катакомб, позднее — на миниатюрах визант. Восьмикнижий. Как символ Евхаристии связан с сюжетами несения креста и Распятия, изображенными в алтаре Николая Верденского (1118, аббатство Клостернойбург, Австрия).

3. Избрание Иисуса Навина (Числ 27. 18–23); на миниатюрах из визант. Восьмикнижий (напр., из мон-ря Ватопед на Афоне — Ath. Vator. 602/515, XIII в. Л. 350 об.); из Библии: из собора Сан-Исидоро в Леоне (Fol. 86v, ок. 960 г.) — возложение рук на главу Иисуса Навина прор. Моисеем и первосвященником Елеазаром; из Хайстербаха (Berolin. SB. Theol. lat. 379. Fol. 87v, XIV в.) — поставление Иисуса Навина прор. Моисеем на стражу; из б-ки Арсенала в Париже (5211. Fol. 68, 1250–1254 гг.) — Иисус Навин перед народом; из каталонского мон-ря в Роде (Paris. lat. 6. Fol. 89, 2-я или 3-я четв. XI в.); аббата Стабло (Lond. Brit. Mus. Add. 28106. Fol. 75v, 1096 г.) — параллель поставления Иисуса Христа на служение Богом Отцом.

4. Иисус Навин — полководец (Втор 3. 21); на миниатюре из Библии Манерия из аббатства Сен-Бертен (Paris. Bibl. St. Genevieve. 10. Fol. 141v, 1180 г.) — Иисус Навин на коне среди воинов. В северо-франц. и англ. Библиях 1-й пол. XIII в. сцена представлена у овра прор. Моисея.

5. Иисус Навин посылает соглядатаев в Иерихон, история с Раав (Нав 2. 1–24) на иллюстрации в Ватиканском свитке И. Н. к.

6. Переход израильтян через Иордан (Нав 3. 1–17) встречается во всех упомянутых памятниках.

7. Второе обрезание для снятия пресрамления египетского (Нав 5. 2–5); Библия Роберта де Белло (Lond. Brit.

Mus. Burn. 3. Fol. 90, ок. 1270, возможно, с оригинала XII в.).

8. Явление ангела Иисусу Навину (Нав 5. 13–15) входит в большинство циклов. В иллюстрациях к Восьмикнижиям сюжет разделен на 2 сцены: Иисус Навин не признал, что перед ним ангел, и обнажил меч; Иисус Навин пал ниц (со сценой погребения — Минологий Василия II. (Col. 3)). В Ватиканском свитке И. Н. к. (Fol. 10) перед арх. Михаилом (рядом с нимбом надпись), представленном как архистратиг Небесных сил в воинском облачении, с расправ-



Явление ангела Господня Иисусу Навину. Роспись Архангельского собора Московского Кремля. 1652–1666 гг.

ленными крыльями, обнажившим поднятый меч, изображен стоящим и павшим ниц. Последняя сцена часто встречается в цикле, связанном с арх. Михаилом: Гомилии Григория Назианзина IX в. (Paris. gr. 510. Fol. 226); южные врата собора во имя Рождества Пресв. Богородицы в Суздале (1-я треть XIII в., 1222–1233 гг.).

9. Сцена «Завоевание Иерихона» (Нав 6. 1–26) присутствует во всех циклах, поскольку истолковывается как аллегория мирового порядка: 7 дней священники носили ковчег завета вокруг города, 7 трубных гласов, призывавших народ следовать за священниками, после 7-го круга рухнули городские стены (Нав 6. 1–19). Миниатюры из Восьмикнижий и средневек. Библий содержат обычно 2 сцены — с изображением процессии вокруг Иерихона и обрушения его стен (Ath. Vator. 602/515. Fol. 343). Только 1-я сцена — в Псалтири из Глостера (Monac. Clm. 131. Fol. 31, ок. 1180 г.); последняя сцена — в упомянутой каролингской Библии из б-ки ц. Сан-Паоло фуори ле Мура в Риме, а также в Библиях из б-ки Амьена (Ms. 108), из Королевской б-ки Гааги (Ms. 69), и др. В позднеготических Библиях «Завоевание Иерихона» встречается реже и преимущественно в циклах, напр., цикл из 4 сцен в Библии XIV в. (Lond. Brit. Mus. 15277. Fol. 70v–72). Ж. Фуке в кн. «Иудейские древности» Иосифа Флавия (Paris. fr. 247. Fol. 89, ок. 1470 г.) не поместил сцену чуда в цикле миниатюр.

10. Сцена «Захват Гая» (Нав 8. 1–29) встречается в сценах «Низложение израильтян» и «Бог отдает Гай в руки Иисуса Навина» (ц. Санта-Мария Маджоре в Риме; Библия нач. XI в. (Vat. lat. 5729. Fol. 82v), Псалтирь Изабеллы Французской (Monac. Od. Gall. 16. Fol. 74v, 75v, 1303–1308 гг.).

11. Хитрость жителей Гаваона (Нав 9. 3–15; 10. 6): в Ватиканском свитке И. Н. к., в Восьмикнижиях (напр.: Ath. Vator. 602/515. Fol. 359v).

12. Иллюстрация «Иисус Навин останавливает солнце и луну во время битвы с аморреями» (Нав 10. 10–18) встречается почти во всех циклах (напр., в полихромной росписи блюда, 1560–1589 (мастерская

О. Фонтана, ГЭ); в мозаиках ц. Санта-Мария Маджоре в Риме сюжет представлен в 2 сценах; в Евангелии Раввулы (Laurent. Plut. 1.56. Fol. 4, 586 г.) Иисус Навин,

стоящий под солнцем и луной; в средневек. Библиях этот сюжет встречается редко (Bodl. Laud. Misc. 752. Fol. 78v, ок. 1180 г.).

13. Сцена «Преследование и казнь 5 царей» (Нав 10. 16–27) традиционно вписана в инициалы иллюминированных Библий. Согласно Глоссе ординария, 5 царей — это еретики, в другом прочтении — символы 5 чувств в плену плоти (сцена преследования царей Иисусом Навином совмещена с сюжетом «Побивание камнями Ахана» в Библии из б-ки ун-та в Манчестере (Ms. 17. Fol. 61v, ок. 1230 г.); инициал Библии из Национальной б-ки Мадрида, ок. 1190 (Ms 4. Fol. 110); в Ватиканском свитке И. Н. к. казнь царя Ахара в 2 сюжетах: «Приговор царю Ахару» и «Побивание Ахара камнями»).

14. «Собрание в Силоме под предводительством Иисуса Навина» о разделе земли обетованной (Нав 18. 1–7) в средневек. искусстве встречалось редко, возможно, только в Библии Морализе (Vindob. 2554, ок. 1250 г.).

15. Сцена «Смерть Иисуса Навина» (Нав 24. 29) отсутствует в циклах, вероятно, потому что их лейтмотивом был показ завоевания и покорения народов, а не жизнь Иисуса Навина. Возможно, единственный пример — миниатюра из Библии Морализе.

В рус. изобразительном искусстве особое внимание получила тема заступничества арх. Михаила, явившегося Иисусу Навину с обещанием победы в борьбе за землю обетованную. Сюжет «Явление

арх. Михаила Иисусу Навину» получил распространение с домонгол. времени и представлен как отдельно (напр., икона «Явление арх. Михаила Иисусу Навину» кон. XII в. в Успенском соборе Московского Кремля, ГММК; икона кон.



Иисус Навин. Икона. XVI в. (ГММК)

XVI в., ГТГ), так и вместе с деяниями арх. Михаила на его иконах или в циклах росписей, посвященных ему (напр., икона «Арх. Михаил, с деяниями», ок. 1400, в Архангельском соборе Московского Кремля, ГММК — клеймо 8; икона «Собор арх. Михаила, с бытием», кон. XVI — нач. XVII в., из собрания И. С. Остроухова, ГТГ — клеймо 8; роспись сев. крыльца Благовещенского собора Московского Кремля, 1564?). Этот сюжет неоднократно помещали на воинских знаменах (на знамени вел. кн. Московского Василия III — не сохр.; на знамени Ермака, кон. XVI в.; на знамени Дмитрия Пожарского, нач. XVII в. — оба в Оружейной палате Московского Кремля). Иисус Навин на иконах, фресках, произведениях прикладного искусства изображается в этой сцене, как правило, в духе визант. традиции: простертым ниц, без шлема, в княжеских одеждах; на знаменах — коленопреклоненным, возможно, под влиянием зап. образцов. С сер. XVI в. образ Иисуса Навина приобретает особое значение для рус. иконографии. Он ассоциируется с образом праведного царя и часто встречается в произведениях, изначально связанных с церквами и др. сооружениями царского двора, придворным кругом: на миниатюрах Лицевого летописного свода, в росписях Золотой палаты и Благовещенского собора в Московском Кремле. Иисус Навин изображен на иконе в праотеческом чине Благовещенского собора Московского Кремля (XVI в., врезка на доске XIX в.): полуфигура воина, в пластичных доспехах, без шлема, в алом плаще, с поднятым

в правой руке мечом, т. е. подобно тому, как изображали арх. Михаила в сцене «Явления арх. Михаила Иисусу Навину». Сцена взятия Иерихона в виде отдельного сюжета известна по иконе кон. XVI в. из собрания А. С. Уварова (ГТГ).

Образ Иисуса Навина привлекал внимание художников проторенессанса и Возрождения. Особенности их трактовки сказались в композиции сцен, воспроизведенных, напр., на клейме райских врат Л. Гиберти для Флорентийского баптистерия (1425–1452), на фреске Б. Гоццолли в Кампосанто в Пизе (1469–1484), к-рые объединяют неск. сюжетных линий. Один из наиболее значимых циклов изображен на фреске лоджий Ватикана (мастерская Рафаэля, 1516–1518) и содержит композиции: «Переход через Иордан», «Падение Иерихона», «Битва при Гиббоне» и «Раздел земли обетованной». Среди наиболее известных циклов позднего времени, связанных с Иисусом Навином, — графические работы Г. Доре (1876). Лит.: Weitzmann K. F. The Joshua Roll: A Work of the Macedonian Renaissance. Princeton, 1948; Антонова, Мневя. Каталог. Т. 2. Кат. 486, 552, 615, 691; Hanhart J. La Grande Bible de Moutier Grandval. Neuallschwil, 1979; Cutler A. On Byzantine Boxes // J. of the Walters Art Gallery. 1984/1985. Vol. 42/43. P. 32–47; Лазарев В. И. История визант. живописи. М., 1986. Ил. 98–100, 416–417; Качалова И. Я., Маясова И. А., Щенникова Л. А. Благовещенский собор Московского собора Кремля. М., 1990. С. 60–61. Ил. 105, 162; Lowden J. The Octateuchs: A Study in Byzant. Manuscript Illustration. Univ. Park (Pa.), 1992. P. 105–119; Glory of Byzantium: Art of the 843–1204. Cat. exhib. N. Y., 1997. Cat. 152, 162. P. 228–229, 235–236; Яковлева А. И. Икона «Явление Архангела Михаила Иисусу Навину» кон. XII — нач. XIII в. из Успенского собора Моск. Кремля // ИХМ. 2002. Вып. 6. С. 28–40; Walther I. F., Wolf N. Codices Illustres: The World's Most Famous Illuminated Manuscripts, 400 to 1600. Köln: L., 2005.

Э. П. И.

Авторство И. Н. к. В этой книге, как и в др. местах Свящ. Писания, не содержится никаких указаний о ее авторе. В иудейском предании авторство И. Н. к. не подвергается сомнению: в Талмуде говорится, что Иисус Навин написал свою книгу и 8 стихов Второзакония (34. 5–12), а последние стихи И. Н. к. (Нав 24. 29–33) написали Елеазар и Финеес (Бава Батра. 14а). В древней христ. Церкви высказывались различные мнения относительно авторства книги. О ее принадлежности Иисусу Навину высказывался блж. Иероним Стридонский (*Hieron.* Ep. 53 ad Paul. // PL. 22. Col. 545; ср. также: *Ioan. Chrysost.* Synopsis Scripturae sacrae [Sp.] II 29 // PG. 56. Col. 313–386). Однако в написании отдельных разделов Иисусом Навином сомневались нек-рые церковные писатели. Блж.

Феодорит Кирский считал, что: «Писатель... опасаясь, что кто-нибудь может не поверить этому сказанию (о битве под Гаваоном. — *Авт.*), говорит, что найдено это в древнем сочинении. Из этого становится видно, что книгу сию написал кто-либо другой из живших позднее, почерпнув это из другой книги» (*Theodoret.* Quaestiones in loca difficilia Scripture Sacrae. 312 // PG. 80. Col. 476). В «Синописе священных книг» (др. название: «Краткое обозрение Свящ. Писания Ветхого и Нового Завета»), приписываемом свт. Афанасию Александрийскому, приводится следующее мнение: «Начиная с книги Навина и до книги Ездры, не все из них написаны теми людьми, чьими именами надписаны и о ком в них рассказывается, но написаны пророками, жившими во время тех описываемых событий... надписывается же «Иисус, сын Навин» потому, что... в ней содержится история и деяния Иисуса Навина, преемника Моисея». Однако при этом не отрицается древнее происхождение И. Н. к., поскольку далее говорится, что исторические книги написали «современные событиям пророки» (*Athanas. Alex.* Synopsis Scripturae sacrae [Sp.] 10 // PG. 28. Col. 309).

В Новое время Альфонс Тостат (ум. в 1455) предположил, что И. Н. к. была составлена Соломоном (*Alphonsi Tostati Abulensis episcopi Opera omnia.* Cologne, 1613. Vol. 5/1: Comment. In Iosue, Iudices et Ruth). А. Массиус отметил схожесть лит. особенностей И. Н. к. и Пятикнижия (*Massi-us A. Josue Imperatoris Historia.* Antverpiae, 1574). В XVI в. Ж. Кальвин предположил, что первосвящ. Елеазар скомпилировал основные материалы, к-рые в результате составили содержание И. Н. к. (*Calvin J.* Commentarius in Librum Iosue // Opera. Brunsviga, 1882. Т. 25. P. XVII. (CR; 53)). В XVII в. Б. Спиноза приписывал составление книги свящ. Ездры (*Spinoza B., de. Tractatus theologico-politicus.* Hamburg, 1670. P. 164). В XVIII–XIX вв. с возникновением и развитием теории источников Ж. Астрюком и Ю. Вельгаузенем большая часть ученых отрицала подлинность авторства книги. Тем не менее существовали защитники традиц. взгляда среди католич. ученых (*Wogue L. Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours.* P., 1881; *Keil C. F. Commentar über das Buch Josua.* Erlangen, 1874).

Большая часть российских библеистов XIX — нач. XX в. придерживались традиц. взгляда на происхождение И. Н. к., но можно выделить 3 основные позиции по вопросу авторства: признание аутентичности всей книги целиком (еп. Михаил (Лузин), А. А. Олесницкий, см., напр.: *Юнгеров П. А.* Частнос историко-крит. введение в Свящ. Ветхозаветные книги. Каз., 1907. Вып. 2: Пророческие и неканонические книги. С. 73; и др.); выделение в ней нескольких мест, добавленных после смерти Иисуса Навина (прот. М. Херасков; см., напр.: *Владимирский П., прот.* Опыт краткого толкования на кн. Иисуса Навина, Судей, Руфь и на 12 начальных гл. 1-й кн. Царств. СПб., 1884. С. 1–2); обоснование более позднего авторства, напр., приписывание его прор. Самуилу или кому-то из его учеников (митр. Амвросий (Подобедов), Ф. Г. Елеонский).

В Нав 24. 26 запись божественных постановлений в книгу закона Господа, несомненно, атрибутирована Иисусу Навину, но в Нав 5. 1 (по МТ) писатель говорит о «нашем переходе» (евр. *'obrānū*) через Иордан. Местоимение «нам» в Нав 5. 6 может указывать на следы иного, нежели Иисус Навин, автора книги. Частое повторение утверждения, что к.-л. ситуация продолжается «до сего дня» (Нав 4. 9; 5. 9; 6. 24), усиливает впечатление, что большинство материалов книги были записаны позже описываемых событий. Разнообразие лит. элементов, составивших ее содержание, показывает, что оно не было результатом труда одного автора, но скорее указывает на множество составителей. В наст. время общепризнанным является представление о невозможности выделения тех разделов, которые могли восходить к самому Иисусу Навину, основная проблема авторства связывается с выделением пластов редакторской правки. Среди зап. библеистов на сегодняшний день преобладает т. зр., согласно которой Иисус Навин не был автором написанной его именем книги (*Ценгер Э., ред.* Введение в ВЗ. М., 2008. С. 259–260).

И. Ю. Лебедев

И. Н. к. в свете библейской критики. В совр. библейских исследованиях эта книга рассматривается как труд, принадлежащий одновременно к 2-м разделам канона ВЗ. С одной стороны, следуя сразу после Пятикнижия, И. Н. к. повествует

об исполнении и завершении обетований о Св. земле, составляющих одну из сюжетных линий предшествующих библейских книг. Это очевидное смысловое и сюжетное единство И. Н. к. с Пятикнижием, и особенно с кн. Второзаконие, позволило в XIX в. нек-рым представителям зап. либерально-критических направлений в библейской критике ввести в научный оборот особый термин — «Шестикнижие» (от греч. ἑξατεῦχος) (см., напр.: *Carpenter J. E. The Composition of the Hexateuch. L., 1902*). Согласно этому подходу, И. Н. к. составляет тематическое единство этих 6 книг. Поскольку текст И. Н. к. обладает сложной структурой, составленной из разных стилистических разделов, были попытки применить классическую схему теории 4 источников Пятикнижия к тексту И. Н. к., в к-ром находили следы «яхвиста», «элогиста», «священнического» и «второзаконнического» кодекса. Одним из первых в свете теории источников И. Н. к. рассматривал Ф. Блек (*Bleek F. De libri Geneseos. Bonnæ, 1836*). Ю. Велльгаузен, считая, что источник «элогиста» (особенно ярко проявившийся в 24-й гл.), лежал в основе всей книги, тем не менее усматривал в остальных частях книги основные признаки второзаконнического кодекса (*Wellhausen J. Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT. V., 1889²*). В. Рудольф, полемизируя с Велльгаузеном, приуменьшал влияние элогиста, рассматривая основную часть И. Н. к. как произведение редактора-«яхвиста» (*Rudolph W. Der «Elohist» von Exodus bis Josua. V., 1938*). Гл. обр. критика источников относит большую часть глав 1–11 к произведению «элогиста», с оговоркой, что второзаконнический редактор переработал повествование в такой степени, что источник «яхвиста» почти полностью был заглушен в исправленной версии (*Boling. 1992. P. 1008*). Влияние «священнического» кодекса обнаруживают в списке левитских городов в Нав 21, в повествованиях о разделе Св. земли (13–21), в упоминании первосвящ. Елеазара в Нав 14. 1; 17. 4; 21. 1. Рассказ о переходе через Иордан был усилен ролью священников (Нав 3. 3, 6), характерной для Книг Паралипоменон. Рассказ об обрезании в Нав 5. 2–8, к-рый прерывает повествование, также представляет собой характерное для этого источ-

ника добавление (*Coote. 1998. P. 579–580*). Исследования в рамках традиц. историко-критического метода подчеркивали значение священнических и второзаконнических редакторов в процессе формирования И. Н. к. В XX в. существуют попытки дальнейшего развития теории источников с учетом литературно-критического метода (*Tengström S. Die Hexateucherzählung. Lund, 1976*). Тем не менее подход к И. Н. к. с позиции теории источников Пятикнижия не смог убедительно объяснить всеобъемлющее влияние второзаконнического источника и затруднил поиск следов остальных источников, поэтому дальнейшие исследования И. Н. к. только в свете этой теории выглядят проблематичными.

С др. стороны, И. Н. к. демонстрирует смысловое и повествовательное единство с последующими книгами библейского канона, в к-рых также присутствуют элементы языка и стиля кн. Второзаконие. Согласно теории М. Нота, основной текст И. Н. к. не может быть соотнесен с к.-л. источником Пятикнижия, а является составной частью большого исторического труда, включающего книги Второзакония, Иисуса Навина, Судей, Царств. Он получил название второзаконнической истории, при этом Нот отверг наличие в И. Н. к. пласта священнического источника, отмечая лишь его отдельные элементы, которые были ассимилированы в книге в результате второзаконнической редакции всего корпуса книг, входящих в его состав (*Noth M. Überlieferungsgeschichtliche Studien. Halle, 1943*). Большая часть комментаторов следовали теории Нота, выделяя при этом разные пласты текста второзаконнической редакции, каждый предлагал свои датировки. Р. Сменд выделял во второзаконнической редакции по меньшей мере 3 стадии, или слоя, редактирования (*Smend R. Das Gesetz und die Völker // Probleme biblischer Theologie: G. v. Rad z. 70. Geburtstag / Hrsg. H. W. Wolff. Münch., 1971. S. 494–509*). Основная повествовательная часть этого корпуса, включая И. Н. к., была сформирована в первые годы вавилонского плена; в посл. этот свод был переработан редактором, связанным с пророческими кругами, и затем редактором, представляющим идеологию религ. законодательства. Более подробно эта теория была развита В. Дитрихом и Т. Вейолой (*Diet-*

rich W. Prophetie und Geschichte. Gött., 1972; Veijola T. Die ewige Dynastie. Helsinki, 1975). Др. исследователи рассматривали второзаконническую историю, связанную с завоеванием Св. земли и отраженную в И. Н. к. как более древний пласт предания, нежели повествования, легшие в основу всего Пятикнижия (*Rose M. Deuteronomist and Jahwist. Zürich, 1981*). В наст. время анализ формирования И. Н. к. обычно осуществляется с привлечением обширной литературы всего второзаконнического корпуса (см., напр.: *Polzin. 1980. P. 74–80*). Наиболее подробно текст И. Н. к. с учетом теории многоуровневой второзаконнической редакции рассмотрен в исследовании М. А. О'Брайена (*O'Brien M. A. The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment. Freiburg (Schweiz); Gött., 1989. P. 57–75*).

Следы редакторской правки, к-рая связывает И. Н. к. с кн. Второзаконие, просматриваются в повествованиях, говорящих о зависимости военных успехов от научения в законе (Нав 1. 7–8; 23. 6). Описания событий в Сихеме (Нав 8. 30–35) развиваются на основании повеления Моисея во Втор 27. Второзаконническое влияние обнаруживается в истории с блудницей Раав, речь к-рой построена на основании свойственной богословию кн. Второзакония аргументации (Нав 2. 1–11). Рассказ о посольстве гаваонитян зависит от предписаний кн. Второзаконие о различных подходах в войне с близкими и отдаленными городами (Втор 20). В И. Н. к. древние предания были пересказаны так, чтобы представить Иисуса Навина в образе идеального правителя, служащего примером для дальнейшей истории Израиля монархического периода. Заключительные главы книги (Нав 22–24) стилистически близки кн. Второзаконие: прощальная беседа Иисуса Навина (23) по структуре напоминает прощальную речь Моисея во Втор 31. 26–29. Гл. 23 является классическим примером второзаконнической переработки более детального сообщения из гл. 24, к-рая написана под влиянием стиля Втор 29–30 и содержит подробности того, что описано в Нав 8. 30–35 о жертвоприношении и обновлении завета на горе Гевал на ранних стадиях завоевания Ханаана.

К ранним преданиям И. Н. к. о военной борьбе израильских колен до их включения во второзаконнический

комплекс обычно относят следующие элементы книги: сообщение о соглашениях (Нав 2. 1–9, 12–16, 22–23); постановления о ведении священной войны (3. 2–4, 6, 9, 11–14, 16b; 4. 4–7, 11, 13); предания об обрезании (5. 2–3, 8); рассказ о вожде воинства Господня (5. 13–15); сказания о военной хитрости (6. 1–3a, 7, 8a, 9, 10–12, 13b, 16b, 20 b); повествование о соглашениях, посланных в Гай, предваряющие рассказ об осаде (7. 2–6; 8. 1, 3–7, 9, 10–11, 14–17, 19, 20–22); рассказ о священных действиях, избавляющих от божественного гнева (7.13–14, 16–25); сказания, раскрывающие хитрость гаваонитян (9. 4–5, 8–9a, 11–15a); поэтические отрывки (10. 12b–13a); сказания о чудесах, сопутствующих ведению священной войны (10. 3–6, 8, 9a, 10a, 11b); предание о разгроме 5 царей при Македе (10. 16–18, 21–22, 24, 26a); описание маршрута завоевания (10. 31–39); повествования о приемах ведения войны (11. 4–9); список городов и границ (12. 7–8; 13. 15–31; 15. 1–12, 20–62; 16. 1–9; 17. 1–2, 7–11; 18. 11–28; 19. 1–46, 48; 21. 4–42.); различные повествовательные элементы, связанные с разделом земли (14. 6–13; 15. 16–19; 17. 14–18; 18. 3–6, 8–10; 19. 47, 49–50; 22. 9–34); замечания об остатках ханаанского населения в земле обетованной (13. 13; 15. 63; 16. 10; 17. 12–13); список городов убжища (20. 1–8); сообщения о церемонии заключения завета (24. 1–28; повествования о похоронах (24. 29–30, 32–33). Следы самой ранней второзаконнической редакции обычно находят в главах 2–11 и в 14–17, а также частично ее элементы находятся в Нав 2.1, 17–21, 24; 3.1; 4. 9; 5. 4, 7, 9, 10–12; 6. 17–19, 22–25, 27; 7. 1a, 10–12, 26; 8. 2, 8, 9, 12–13, 23–25, 27–28; 9. 1–3, 6–7, 15b, 22–23, 25–27a; 10. 1–2, 7, 9b, 10b–11a, 12a, 13a–15, 19–20, 23, 26b–28, 29–39, 41–43; 11. 1–2, 10, 13–14a, 16–20a (*Butler T. C. Joshua. Waco (Tex.), 2002. P. XX. (WBC; 7).*

Др. способ истолкования И. Н. к. был основан на попытках реконструировать в рамках лит. критики исходные материалы повествований на основании их связей с различными племенными объединениями или религ. центрами древнего Израиля. Противоречия, возникшие при соединении различных источников, объясняли характерными особенностями лит. стиля того или иного предания. Преимущественно тематика

отдельных повествований, а не хронология определила систематизацию источников. Принимая т. зр. о едином второзаконническом редакторе, весь текст И. Н. к., несмотря на внутренние противоречия, стали рассматривать как целое (*Woudstra. 1981. P. 13–16; Polzin. 1980. P. 81–145).*

Тот факт, что большая часть повествований в главах 2–10 касается территорий, к-рые позднее принадлежали колену Вениаминову (Нав 18. 11–28), способствовал появлению теории, что при составлении И. Н. к. гл. обр. использовались предания этого колена, объединенные с др. материалами. Почти четверть текста И. Н. к. отражает предания, связанные со святилищем в Галгале, значение к-рого понятно из Нав 3. 5, 8, 15–16a; 4. 1–3, 8, 15–23; 6. 3, 4, 6, 8, 9, 13, 14–16, 20. Центральное место в повествовании уделено Галгалу также в Нав 5. 9–10; 9. 6; 10. 6, 7, 9, 15, 43. При этом большая часть глав 2–10 написана как этиологическая история – особый лит. жанр повествования, объясняющий причину или значение новых событий, происхождение имен, топонимов. Этиологические повествования сохранялись в качестве устного предания среди колен (*Golka F. Zur Erforschung der Ätiologien im AT // VT. 1970. Vol. 20. N 1. P. 90–98).* К ним также относят Нав 4. 3, 5–9, 20–24; 5. 9; 6. 25–26; 7. 26; 8. 28–29; 9. 27. Их возникновение связывалось с богослужебной практикой в древних израильских святилищах (*Soggin J. A. Kultätiologische Sagen und Katachese im Hexateuch // VT. 1960. Vol. 10. P. 341–347).* Святилище в Галгале на территории колена Вениаминова являлось хранилищем собранных преданий, составивших основную часть текста И. Н. к. Др. сказания, связанные с богослужебной традицией в древних святилищах, таких как Гаваон (Гл. 9–10), Силом (Нав 18–22) или Сихем (Нав 8; 24), были взяты за основу других глав книги. Собрания этиологических повествований о Галгале были объединены с разрозненными преданиями др. религ. центров и отредактированы в Иудее в послевоенный период. Тем самым истоки письменной традиции отражают не индивидуальные качества писателя или редактора, но восходят к богослужебной практике почитания Единого Бога в древнем Израиле. Предания колена Вениаминова и его религ. центра в Галгале играли

впосл. заметную роль во всем второзаконническом корпусе (Втор 32. 17; Суд 8. 1–3; 12. 1–6; 19–21; 1 Цар 11. 12–15; 2 Цар 19. 15; 4 Цар 2. 1; 4. 38). В результате этого подхода повествование И. Н. к. должно служить этиологическим целям, оправдывающим и объясняющим владение Израилем Св. землей (*Smend R. Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens. Zürich, 1968. (TSt; 95).*

А. Е. Петров

Повествование И. Н. к. о завоевании Ханаана в свете данных археологии. В поздний период бронзового века, т. е. в сер. XIV – кон. XIII вв. до Р. Х., согласно археологическим данным, в материальной культуре Ханаана произошли существенные изменения. Богатая ханаанская цивилизация уступила место более примитивной материальной культуре: прекратилось строительство больших зданий и укрепленных городов, исчезли предметы роскоши, привозимые гл. обр. с Кипра и Крита и характерные для Ханаана в период, предшествовавший израильскому завоеванию. Эту новую материальную культуру связывают с появлением израильтян.

Вопрос о точной дате исхода и завоевания Ханаана остается одним из самых дискуссионных в хронологии истории древнего Израиля домонархического периода. Если отказаться от крайностей, то все варианты датировок можно свести к 2: ранней (сер. XV или сер. XIV вв. до Р. Х.) и поздней (сер. XIII в. до Р. Х.) (см. в статьях *Израиль древний, Исход*). В пользу последней датировки обычно приводят результаты многолетних археологических исследований в Палестине, хотя и в этой области по ряду вопросов научные споры далеки от завершения. Во время завоевания и последующего периода, особенно 1200–1000 гг. до Р. Х., ситуация в Палестине не была стабильной. Территория была разделена на 3 сферы влияния: филистимскую, сохранившихся мощных ханаанских городов (противостоявших как филистимскому, так и израильскому давлению) и сплотившихся израильских племен (*Kenyon. 1979. P. 225*). Взаимодействие этих групп, осложненное влиянием Египта, затрудняет интерпретацию археологических свидетельств.

Данные исследований, проведенных до нач. XXI в., в одних случаях противоречат библейским повествованиям (напр., о победе израильтян



над ханаанянами у Гая (Нав 7. 2), Хеврона, Иармуфа (Нав 10. 5) и проч.), в других — в общем могут подтвердить их (напр., о взятии Лахиша, Асора, Вефиля в XIII в., возможно Иерихона), хотя и с существенными коррекциями, не позволяющими говорить о едином сокрушительном вторжении (Мерперт. 2000. С. 228). Подтверждается также и общее направление движения завоевателей: с востока через Иордан и далее на запад.

Проведенные раскопки вызвали многолетнюю дискуссию о дате завоевания. Многие памятники не дали следов разрушения позднего бронзового века (ок. 1400 г. до Р. Х.), и это вступает в противоречие с библейским повествованием. Ряд исследователей по-прежнему отстаивают «раннюю» датировку этого события (XV в. до Р. Х.) и считают, что вопрос об окончательной локализации некоторых важных памятников из текста И. Н. к. не имеет окончательного решения. Напр., Б. Вуд и Дж. Бимсон (Wood. 1985. P. 353–355; Bimson. 1991. P. 10–11) по анализу керамики из Тель-Бейт-Мирсима и Байтина (библ. Вефиля) делают вывод, что разрушение этих городов произошло в нач. XII в. до Р. Х. (Именно на основании результатов раскопок этих памятников У. Ф. Олбрайт предложил археологическое обоснование завоевания Ханаана в XIII в. до Р. Х.)

Дискуссия о дате разрушения Иерихона, к-рый, согласно И. Н. к., израильтяне захватили первым, также не завершена. В ходе раскопок были обнаружены следы разрушения в позднем бронзовом веке. Дж. Гарстанг, проводивший раскопки Иерихона в 1930–1936 гг., отнес это событие к 1400 г. до Р. Х., связав его со вторжением израильских племен. Однако Кеньон пришла к выводу, что руины, найденные Гарстангом, относятся к более позднему периоду (ок. 1550 г. до Р. Х.), а следы обживания города израильтянами в период завоевания Ханаана просто уничтожены либо некачественными раскопками Гарстанга, либо в результате эрозии почвы. С выводом Кеньон согласились большинство ученых. Однако в 70–90-х гг. XX в. были и др. попытки обосновать гибель Иерихона ок. 1400 г. до Р. Х. Дж. Бимсон, предположив, что израильтяне разрушили не город позднего, а город среднего бронзового века, отнес рубеж среднего бронзового века к 1430 г. до Р. Х. вместо общепринятого 1550 г.

до Р. Х. (Bimson. 1981. P. 144). Этот вывод Бимсона не получил поддержки у специалистов. Данные раскопок Кеньон, в частности керамика, опубликованные в 80-х гг. XX в., еще раз проанализировал канадский археолог Б. Вуд, к-рый предложил вернуться к датировке Гарстанга. По мнению Вуда, она подтверждается находками керамики 1-й фазы поздней бронзы, в т. ч. кипрской, егип. печатей-скарабеев в захоронениях кон. XVI — нач. XIV в. до Р. Х., результатом радиоуглеродного анализа (от 1370 до 1450 г.). Кроме того, если согласиться с выводом Гарстанга, то вполне приемлемое объяснение можно дать наличию следов 20 (иногда длительных) перестроек и реконструкций города в период ок. 1650 г. до Р. Х. и до его окончательного разрушения в 1400 г. (если принять выводы Кеньон, это должно было произойти всего за 100 лет; см.: Wood B. G. Did the Israelites Conquer Jericho?: A New Look at the Archaeol. Evidence // BAR. 1990. Vol. 16. N 2. P. 44–58). Вывод Вуда не подтверждается, по мнению большинства исследователей, результатами раскопок др. памятников, на к-рых привычные границы среднего и позднего бронзового века ясно прослеживаются, напр. в Мегиддо, Гезере, Аджуде, Лахише, Алалахе и др. (Halpern. 1987; Bietak. 1988). Кроме того, радиоуглеродные исследования не подтвердили результатов, на к-рые опирался Вуд; данные анализа, проведенного «с целью установить независимую радиоуглеродную хронологию археологии Ближнего Востока», подтверждают датировку Кеньон (Bruins H. J., Plicht J., van der Tell Es-Sultan (Jericho): Radiocarbon Results of Short-Lived Cereal and Multi-Year Charcoal Samples from the End of the Middle Bronze Age // Radiocarbon. New Haven, 1995. Vol. 37. N 2. P. 213–220). В лит-ре по-прежнему представлена позиция как сторонников ранней датировки (Bimson. 1981; Bimson, Livingston. 1987; Dyer. 1996. P. 57–60; ср.: Юевич. 2009), так и ее противников (Halpern. 1987; Bietak. 1988 и др.).

Сложной проблемой остается локализация Гая. Город отождествляли с существующим в наст. время восточнее Вефиля Эт-Теллем (если идентификация Вефиля, лежащего ок. 3 км западнее холма Тель-Байтин, правильна). До сер. XX в. отождествление Гая с Эт-Теллем не оспа-

ривалось (см.: EAENL. Vol. 1. P. 36). Гарстанг датировал найденную на Эт-Телле керамику рубежом XV и XIV вв. до Р. Х. Однако попытка сблизить дату памятника с завоеванием городов Ханаана израильтянами не получила поддержки исследователей (Callaway. 1980. P. 1–4). Раскопки на Эт-Телле показывают, что город оставался незаселенным с 2200 до 1200 г. до Р. Х., когда на его месте возникла маленькая деревня, исчезнувшая ок. 1100 г. до Р. Х. Однако, согласно археологическим данным, ок. 1250 г. до Р. Х. был разрушен соседний Вефиль. По мнению У. Ф. Олбрайта, библейское повествование рассказывает о взятии именно Вефиля (Kenyon. 1979. P. 209). В 60–70-х гг. XX в. экспедиция Дж. Каллауэй в поисках Гая обследовала еще 3 холма в окрестностях Эт-Телля. Остатки поселения эпохи раннего железного века, синхронного поселку на Эт-Телле (ок. 1200 – ок. 1050), открыты только на Хирбат-Раддана (1969–1974) (Callaway. 1972. P. 22–26; Idem. 1980. P. 7–18). Каллауэй в отличие от Олбрайта отождествил библейский город с одним из поселков, к-рые возникли и исчезли в 1200–1100-х гг. до Р. Х. В свете этих данных сторонники ранней датировки завоевания считают, что Гай вообще еще не найден (о проблеме идентификации Гая см.: Bimson. 1981. P. 215–225). Раскопки в Хирбат-эль-Макаатир – в другом месте, где предлагали видеть Гай, – также не подтверждают его обживания во 2-й фазе позднего бронзового века (1400–1200 гг. до Р. Х.) (Wood B. G. Khirbet et-Maqatir, 1995–1998 // IEJ. 2000. Vol. 50. P. 123–130).

Мн. другие памятники, отождествляемые с городами, упомянутыми в И. Н. к., не дают свидетельств разрушения в XV в. до Р. Х., хотя в ряде случаев нельзя датировать слои со следами разрушений и XIII в. Открытым остается также вопрос об отождествлении упомянутых в И. Н. к. городов и исследуемых теллей. Раскопки в Гаваоне (ныне Эль-Джиб) показали, что это место люди заселяли уже в раннем и среднем бронзовом веке, однако поздним бронзовым веком датируются лишь немногие образцы керамики, найденной в погребениях. Только в эпоху железа были возведены массивные стены и был прорублен источник, в посл. снабжавший город водой. Исследования Асора (Тель-эль-Кедах, 8 км юго-западнее оз. Хула), проведенные





И. Ядином (1955–1969), показали, что Асор ханаанского времени действительно был огромным городом (ср.: «Асор же прежде был главою всех царств сих» — Нав 11. 10б). Обнаружены свидетельства сильного разрушения укрепленной зоны города во 2-й пол. XIII в. до Р. Х., к-рые связывают с заселением Ханаана израильянами (не исключают и военную активность «народов моря»).

После рассказа о взятии Асора в И. Н. к. говорится о завоевании Навином др. городов: Македа, Ливны, Лахиша, Еглона, Хеврона, Давира, их локализация во мн. случаях также спорна. Давир обычно отождествляется с совр. Тель-Бейт-Мирсимом, но была предложена и идентификация с Хирбат-Рабудом (приблизительно 12 км южнее Хеврона). Самый раший город, окруженный стенами, датируется поздним бронзовым веком; выделены 4 слоя XIV–XIII вв. до Р. Х., причем слой времени израильского заселения лежит непосредственно над последним слоем позднего бронзового века. Данные раскопок Хирбат-Рабуда вполне соответствуют тому, что известно из И. Н. к., однако дискуссия по вопросу об отождествлении библейского Давира с Хирбат-Рабудом далека от завершения.

Долгое время Еглон отождествляли с Тель-эль-Хеси (Тель-Хаси), расположенным в долине Шефела (гипотеза до сих пор поддерживается отдельными исследователями — см., напр.: *Kaswelder P. A. Onomastica biblica: Fonti scritte e ricerca archeologica. Jerusalem, 2002. P. 72, 513*). Мн. ученые (Э. Рейни, И. Даган и др.) настаивают на отождествлении Еглона с городищем Тель-Эйтон (к востоку от *Бет-Гувриша*), расположение к-рого соответствует указанию Евсевия Кесарийского (*Euseb. Onomast. 48. 18*).

Лахиш, по мнению подавляющего большинства ученых, отождествляется с Тель-эд-Дувайром (это подтверждается изображениями взятия Лахиша ассирийцами в 701 г., найденными во дворце Сеннахирима в Ниневии). Датировка разрушения Лахиша XIII в. была принята большинством исследователей; нерешенным оставался вопрос, кто был виновником этого. Раскопки под рук. Д. Усишкина показали, что картина гибели города более сложна: уровень VII содержит следы разрушения 2-й пол. XIII в.; но было и более раннее (уровень VI) — неочи-

данное и тотальное (в слое найден скелет младенца). Ключом к уточнению времени последнего служит фрагмент типичной для егип. храмовой архитектуры капители времени Рамсеса III (1190–1159 гг. до Р. Х.). Существенным для уточнения даты разрушения является наблюдение, что Лахиш VI уровня был последним ханаанским городом, и он мог быть захвачен не ранее кон. XII в. до Р. Х. Это событие обычно связывают с вторжением израильян (хотя не исключают и действия «народов моря»). Идентификации Ливны и Македа также спорны: эти города отождествляли с Тель-эс-Сафи, хотя этот тель рассматривался и как библейский *Геф* (Гат). Предлагались и др. локализации для Македа — Хирбат-эль-Хейшум или Хирбат-Бейт-Макдуд, а для Ливны — Тель-Борнат. Локализация Хеврона (Эль-Халиль) надежна, город с таким названием сохранился и ныне, но раскопки не охватывали достаточной площади, и точное местонахождение древне-израильского Хеврона остается предметом дискуссий.

В наст. время большинство ученых не считают завоевание Ханаана израильянами быстрым процессом, в свете данных археологии можно скорее говорить о серии региональных войн против конкретных ханаанейских городов. Этот сложный процесс, в ходе к-рого ряд ослабленных 300-летним егип. господством ханаанейских городов перешел под власть израильян, в повествовании И. Н. к. был отражен как единое нашествие. Археологические исследования также показали, что завоевание, коснувшееся лишь определенной части ханаанейских городов, не было единственной формой расселения израильских племен в Палестине. Обследования больших территорий, проведенные в 80–90-х гг. XX в., позволили открыть сотни маленьких поселков и т. о. определить места основной концентрации израильских групп в различных районах Палестины, начиная с В. Галилеи и далее в Н. Галилее, Центральном нагорье, районе Мертвого м., Негеве, Заиорданье (*Mazar. 1990. P. 335–337*). В ряде случаев поселки появляются в нагорьях и засушливых долинах, ранее почти не заселенных.

В наст. время у археологов не существует единого мнения не только о датировке завоевания Ханаана, но и о природе этого процесса. Выска-

зывались отличные от традиционной т. зр. объяснения появления израильян в Ханаане. Еще в 20-х гг. XX в. нем. библист А. Альт рассматривал этот процесс как «мирное проникновение» кочевых и полукочевых групп, приходящих со своими стадами из Заиорданья, постепенно оседающих в центральных, нагорных районах Ханаана. Эти пришельцы принимают название «Израиль» и объединяются по типу «амфикионии» (союза племен вокруг одного религ. центра). С течением времени процесс поселения переходит в военную фазу, когда Израиль, расширяя жизненное пространство, вступает в конфронтацию с местным ханаанским населением. Дж. Менденхолл, поддержанный Н. К. Готтвальдом, предложил гипотезу т. н. крестьянской революции, согласно которой само заселение стало результатом восстания местных ханаанских крестьян (а также присоединившихся к ним скотоводов, наемников, людей вне закона и т. п.) — людей, различных по этническому происхождению, к-рые восстали против своих владык в городах-гос-вах и против ханаанейского общества в целом (по аналогии с восстанием ханиру в сер. XIV в. до Р. Х. против ханаанейских городов-гос-в под управлением вассальных царьков, назначаемых из Египта). Инициатором восстания, начавшегося еще в Заиорданье, была, согласно данной гипотезе, группа бежавших из Египта почитателей Яхве. Повстанцы отвергли старую политическую идеологию в пользу создания общины завета с Яхве (*Тантлевский. 2005. С. 152*).

Э. П. С.

И. Н. к. в богослужении. Согласно древнему Иерусалимскому Лекционарию V–VIII вв., И. Н. к. исполнялась за богослужением в следующие дни: отрывок Нав 22. 1–34 читался в 3-й четверг Великого поста (*Tarchmischvili. Grand Lectionnaire. T. 1. P. 60*), Нав 1. 1–9 — в Великую субботу (*Ibid. T. 1. P. 112*), Нав 4. 4–11 — на праздник Богоявления (*Ibid. T. 1. P. 22*); в день памяти Иисуса Навина (2 сент.) указаны 3 чтения: Нав 1. 1–9; 10. 7–14; 24. 30–37 (*Ibid. T. 2. P. 33*).

Согласно *Типикону Великой ц. IX–X вв.*, Нав 3. 7–17 читается в числе паремий накануне праздника Богоявления (*Mateos. Typicon. T. 1. P. 176*), Нав 5. 10–15 — на вечерне в Великую субботу (*Ibid. T. 2. P. 84*). В *Мессинском Типиконе* 1131 г., представ-



ляющем южноитал. редакцию Студийского устава, помимо чтений, указанных в Типиконе Великой ц., отрывок Нав 5. 2–10(?) назначается в качестве паремии на праздник Обрезания Господня (1 янв.) (*Arranz. Turison. P. 90*), а Нав 5. 13–15 — на Собор Архистратига Михаила (8 нояб.) (*Ibid. P. 50*). В совр. правосл. богослужении паремии из И. Н. к. читаются в Великую субботу (Нав 5. 10–15), на Богоявление (Нав 3. 7–17) и на Собор Архистратига Михаила (Нав 5. 13–15).

Е. Е. Макаров

Лит.: *Ловязин Е. И.* Чудесные солнечные явления при Иисусе Навине и пророке Исаии // Страники. 1861. № 9. С. 128–142; *Keil C. F., Delitzsch F.* Joshua, Judges, Ruth. Lpz., 1863; *Lebeaux V. K.* Слав. перевод кн. Иисуса Навина по сохранившимся рукописям и Острожской Библии. СПб., 1890; *К.* Палестина и восточные страны во времена Иисуса Навина // ВП. 1895. Т. 1. Ч. 2. С. 103–128; *Steuermagel C.* Deuteronomium u. Josua u. allgem. Einleitung in der Hexateuch. Gött., 1900. (HKAT; Abt. 1. Bd. 3); *Holzinger H.* Das Buch Josua. Tüb., 1901; *Юнгеров П. А.* Единство, систематичность и ист. характер кн. Иисуса Навина // ПС. 1905. Т. 1. С. 401–412; *Gressmann H.* Die Anfänge Israels. Gött., 1922; *Noth M.* Das Buch Josua. Tüb., 1938, 1953; *Abel F. M.* Le Livre de Josué. P., 1950, 1958; *Kaufmann Y.* The Biblical Account of the Conquest of Palestine. Jerusalem, 1953; *Unger M. F.* Archaeology and the Old Testament. Grand Rapids, 1954; *Hertzberg W.* Die Bücher Josua, Richter, Ruth. Gött., 1965. (ATD; 9); *Gray J.* Joshua, Judges and Ruth. L., 1967; *Strange M.* Joshua, Book of // NCE. Vol. 7. P. 1050–1055; *Kroeze J. H.* Het Boek Jozua. Kampen, 1968; *Soggin J. A.* Le Livre de Josué. Neuchâtel, [1970]; *Callaway J. A.* The Early Bronze Age Sanctuary at Ai (et-Tell). L., 1972; *idem.* New Perspectives on Early Bronze III in Canaan // Archaeology in the Levant / Ed. R. Moorey, P. Parr. Warminster, 1978. P. 46–58; *idem.* The Early Bronze Age Citadel and Lower City at Ai (et-Tell). Camb. (Mass.), 1980; *Auld A. G.* Studies in Joshua: Text and Literary Relations: Diss. Edinb., 1976; *Kenyon K. M.* Archaeology in the Holy Land. L., 1979; *Polzin R. M.* Moses and the Deuteronomist: Deuteronomy, Joshua, Judges. N. Y., 1980; *Bimson J. J.* Redating the Exodus and Conquest. Sheffield, 1981; *idem.* Merneptah's Israel and Recent Theories of Israelite Origins // JSOT. 1991. Vol. 49. N 1. P. 3–29; *Woudstra M. H.* The Book of Joshua. Grand Rapids, 1981; *Boling R. G.* Joshua. Garden City, 1982; *idem.* Joshua, Book of // ABD. 1992. Vol. 3. P. 1002–1015; *Hamlin E. J.* Inheriting the Land: A Comment. on the Book of Joshua. Grand Rapids, 1983; *Wood B. G.* Palestinian Pottery of the Late Bronze Age. Toronto, 1985; *idem.* The Rise and Fall of the 13th Cent. Exodus-Conquest Theory // JETS. 2005. Vol. 48. N 3. P. 475–489; *Goslinga C. J.* Joshua, Judges, Ruth. Grand Rapids, 1986; *Bimson J. J., Livingston D. P.* Redating the Exodus // BAR. 1987. Vol. 13. N 5. P. 40–53, 66–68; *Halpern B.* Radical Exodus Redating Fatally Flawed // *Ibid.* N 6. P. 56–61; *Bietak M.* Contra Bimson: Bietak Says Late Bronze Age Cannot Begin as Late as 1400 B. C. // *Ibid.* 1988. Vol. 14. N 4. P. 54–55; *Finkelstein I.* The Archaeology of the Israelite Settlement. Jerusalem, 1988; *Coogan M. D.* Ar-

chaeology and Biblical Studies: The Book of Joshua // The Hebrew Bible and Its Interpreters / Ed. W. H. Propp e. a. Winona Lake, 1990. P. 19–32; *idem.* Joshua // New Jerome Biblical Commentary / Ed. R. E. Brown e. a. Englewood Cliffs (N. J.), 1990. P. 110–131; *Mazar A.* Archaeology of the Land of the Bible. N. Y., 1990. Vol. 1: 10 000–586 B.C.E.; *Waltke B. K.* The Date of the Conquest // Westminster Theol. J. Phil., 1990. Vol. 52. N 2. P. 181–200; Joshua // The Expositor's Bible Commentary / Ed. F. E. Gaebelein. Grand Rapids, 1992. Vol. 3. P. 246; *Curtis A. H. W.* Joshua. Sheffield, 1994; *Ahituv S.* Joshua. Jerusalem, 1995 [на иврите]; *Dyer Ch. H.* The Date of Exodus Reexamined // Vital OT Issues: Examining Textual and Topical Questions / Ed. R. B. Zuck. 1996. P. 53–69; *Hess R. S.* Joshua: An introd. and comment. Leicester, 1996; *Mendenhall G. E.* The Hebrew Conquest of Palestine // Community, Identity, and Ideology: Social Science Approaches to the Hebrew Bible / Ed. Ch. Carter. Winona Lake, 1996. P. 152–169; *Nelson R. D.* Joshua: A comment. Louisville, 1997. (OTL); *Asamer B.* Josua // RAC. Bd. 18. Sp. 802–810; *Coote R. B.* The Book of Joshua // The New Interpreter's Bible / Ed. L. E. Keck. Nashville, 1998. Vol. 2. P. 553–720; *Latius K.* God, Anger and Ideology: The Anger of God in Joshua and Judges. Sheffield, 1998. (JSOT; 279); *Мернепт Н. Я.* Очерки археологии библейских стран. М., 2000; *Harris J. G. e. a.* Joshua, Judges, Ruth. Peabody (Mass.), 2000. (NIBC. OT; 5); *Hawek L. D.* Joshua. Collegeville, 2000; *Pressler C.* Joshua, Judges, and Ruth. Louisville (Ky.), 2002; *Seach J. F. D.* Joshua. Louisville, 2003; *Armstrong K. N.* The Joshua Project: [Leading People to Inherit the Land]. Manchester, [2004]; *Campbell A. F.* Joshua to Chronicles: An introd. Louisville; L., 2004; *Meer M. N., van.* Formation and Reformulation: The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses. Leiden; Boston, 2004; *Арсений (Соколов), иером.* Книга Иисуса Навина. М., 2005; *Тантелевский И. Р.* История Израиля и Иудеи. СПб., 2005; *Auld A. G.* Joshua: Jesus, son of Naue in Codex Vaticana. Leiden, 2005. (Septuagint comment. ser.; 1); Joshua, Judges, Ruth, 1–2 Samuel / Ed. J. R. Franke. Downers Grove (Ill.), 2005. (Ancient Christian comment. on Scripture; 4); *Mills M. E.* Joshua to Kings: History, Story, Theology. L., 2006; *Синупев П. Л., ипом.* Библейская археология. М., 2007; *Bayer V.* Joshua // EncJud. Vol. 11. P. 442–445; *Earl D. S.* Reading Joshua as Christian Scripture: Diss. [Durham], 2008; *Hawkins R. K.* The Date of the Exodus-Conquest is Still an Open Question: A Response to R. Young and B. Wood // JETS. 2008. Vol. 51. N 2. P. 245–266; *Villeneuve E.* Die Suche nach den Mauern von Jericho: Archäologen auf den Spuren Josuas. Stuttgart, 2008. S. 10–15. (Welt und Umwelt der Bibel; 49); *Юревич Д., свящ.* Проблемы хронологии Исхода в свете археологических данных // ХЧ. 2009. Т. 31. № 7/8. С. 91–115.

ИИСУСА, СЫНА СИРАХОВА, КНИГА [Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова], в православной Церкви относится к неканоническим книгам ВЗ (входит в разд. учительных книг), в католич. Церкви — к девтероканоническим (второканоническим), в протестантизме — к ветхозаветным апокрифам. По-видимому, никогда не входила в иудейский канон, хотя цитаты из нее иногда

встречаются в раввинистических источниках (напр., в Берешит Рабба. 91. 3; Когелет Рабба. 7. 19).

Наименование и место в каноне. В Ватиканском кодексе И., с. С., к. названа *Σοφία Σειράχ* (греч. — Премудрость Сираха), в Синайском, Александрийском и др. кодексах — *Σοφία Ἰησοῦ Υἱοῦ Σειράχ* (Премудрость Иисуса, сына Сирахова). Известны евр. названия: *ספר בן סירא* (Книга Бен-Сира), *משל בן סירא* (Притчи сына Сирахова), *סידא בן סירא* (Премудрость сына Сирахова). В Зап. Церкви помимо названий *Sirach* и *Liber Iesu filii Sirach* получили распространение название *Ecclesiasticus* (Церковный; впервые у *Cypr. Carth. Test. adv. Jud. II 1*), т. к., несмотря на то что книга в канон не входила, она употреблялась в Церкви. Греч. версия книги использовалась для нравственного наставления уже достаточно рано (Ап. 85; *Athanas. Alex. Ep. pasch. 39*).

Текст. Оригинал. В предисловии к греч. переводу книги сказано, что первоначально Иисус, сын Сирахов, написал ее по-еврейски. В 1896 г. в Каирской генизе были найдены фрагменты евр. текста И., с. С., к. (больше половины книги), датируемые XI–XII вв. В 1931 г. обнаружено еще несколько фрагментов: среди рукописей Еврейской теологической семинарии Америки (22. 22 – 23. 9 и 32. 16 – 34. 1; текстологи относят фрагменты к рукописи E), в *Кумране* (2Q18, 11Qp^s; Сир 51. 13 слл.) и в *Макаде* (39. 27 – 44. 17). Наиболее рукописи были изданы: *Peters N., ed.* Liber Iesu filii Sirach sive Ecclesiasticus Hebraice: Secundum codices nuper repertos vocalibus adornatus addita versione latina cum glossario Hebraico-Latino. Friburgi Brisgoviae, 1905; *Sanders J. A., ed.* The Psalm Scroll of Qumran Cave 11 (11QPg). Oxf., 1965; *Yadin Y.* The Ben Sira Scroll from Masada. Jerusalem, 1965.

Все фрагменты из Каирской генизы принадлежат, по мнению издателей, неск. рукописям: XI в. датируются фрагменты рукописи A (Сир 2. 18a; 3. 66 – 12. 1; 11. 23b – 16. 26a; 23. 16–17; 27. 5–6), XII в. — фрагменты рукописей B (7. 21a; 10. 9–20, 22–24, 25–31; 11. 1–10; 15. 1 – 16. 7; 30. 11 – 31. 11; 32. 1b – 33. 3; 35. 11 – 36. 26; 37. 27 – 38. 27b; 39. 15c – 40. 8; 40. 9 – 49. 11; 49. 12c), C (3. 14–18, 21–22; 4. 21, 23b, 30, 31; 5. 4–7c, 9–13; 6. 18b, 19, 28, 35; 7. 1–2, 4, 6ab; 17. 20–21, 23–25; 18. 31–19. 2a; 20. 5–7; 22–23; 26. 2b – 3, 13, 15, 17; 36.

24а, 27–31; 37. 19, 22, 24, 26 и др.), D (36. 29 – 38. 1а) и F (31. 24 – 33. 8).

Текст рукописей типа В, Е, F и фрагмент из Масады разделены на 2 колонки. В рукописи В на полях приводятся варианты текста, иногда исправления написаны непосредственно над ошибочными словами. Некоторые примечания сделаны по-персидски, что может указывать на происхождение рукописи. Текст рукописей из генизы долгое время считался средневековым переводом с сирийского или греческого, в наст. время большинство исследователей единодушны в том, что еврейский является языком оригинала. В нек-рых случаях все же можно говорить об исправлении евр. текста по сир. переводу Пешитты (*Di Lella*. 1966. P. 111). Кумранские фрагменты И., с. С., к. по палеографическим признакам датируются хасмонейско-иродианским временем (2-я пол. I в. до Р. X. – *Wagner*. 1999. S. 55), хотя нек-рые еврейские слова из И., с. С., к. встречаются только в талмудическом иврите (*Dihl H. Amoraic Hebrew in the Light of Ben Sira's Linguistic Innovations // Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period*. Leiden, 2008. P. 17).

Древние переводы. I. Септуагинта содержит перевод И., с. С., к., сделанный для егип. евреев внуком Иисуса Сираха «в тридцать восьмом году при царе Евергете». Все греч. рукописи И., с. С., к. восходят, по видимому, к одному прототипу, т. к. в рукописях обнаруживается искажение текста: отрывок 30. 25 – 33. 13а, по общему мнению толкователей, должен был находиться между 36. 16а и 16б. Этой ошибки нет в изд. Комплутенской полиглотты (текст И., с. С., к. здесь был исправлен редакторами), а также в слав., лат. и арм. рукописях. В нек-рых греч. манускриптах имеются вставки (см., напр., 16. 10; 17. 5; 24. 20). А. Шлаттер (*Schlatter*. 1897) считал, что они были сделаны одним человеком и сходны с цитатами, приводимыми иудейским писателем *Аристовулом* (II в. до Р. X.). Р. Сменд (*Smend*. 1906) полагал, что эти вставки взяты из др. греч. перевода, более близкого к евр. тексту и выполненного не Сирахом.

Основными свидетелями греческого глоссированного текста являются рукописи № 248 (изд.: *Ecclesiasticus: The Greek Text of Codex 248 / Ed. by with a Textual Comment. and Prolegomena* by J. H. A. Hart. Camb.,

1909; на этой ркп. основан текст Комплутенской полиглотты; относится к Лукиановской редакции Септуагинты), минускулы 70 и 106, унциал 23 и Синайский кодекс. В греч. переводе И., с. С., к. много гебраизмов, отражающих особенности диалекта егип. евреев (*Рождественский*. 1911. С. 73). Иногда перевод явно ошибочный (напр., в Сир 49. 11 ייב – «Иов» переведено как ἐχθρῶν – «врагов»: очевидно, переводчик спутал ייב и ייב – «враг»; в 50. 26 вместо евр. שׂר – «Сир» стоит Σαμαρείας – «Самария»).

Большое значение для истории текста имеют цитаты в сочинениях Климента Александрийского и свт. Иоанна Златоуста (последние относятся к версии Лукиана). Греч. версия содержит 273 παραφρασεις legomena (*Wagner*. 1999. S. 5).

II. Старолатинский перевод был сделан с греч. текста и позже включен блж. *Иеронимом Стридонским* в состав Вульгаты без изменений. Перевод содержит добавления, к-рых нет в греч. оригинале, и часто является весьма свободным (напр., в Сир 3. 1 вставлено «filii sapientiae, ecclesia iustorum et nation illorum obaudientia et dilectio», поэтому греч. 3. 1 соответствует 3. 2 Вульгаты). Важными для истории лат. текста считаются цитаты, содержащиеся в сочинениях свт. Киприана Карфагенского и блж. Августина (*Ziegler*. 1962. S. 16).

III. Сирийские переводы. Сиро-палестинский перевод был сделан с греч. оригинала, к-рый, по всей видимости, принадлежал к Лукиановской редакции LXX (Сир 45. 25–46. 8 изд.: *Schulthess Fr., ed. Christlich-Palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus*. B., 1905. S. 39–40; Сир 12. 18; 13. 3–4а, 7; *Dünzing H. Christlich-Palästinisch-Aramäische Texte und Fragmente*. Gött., 1906. S. 126).

Сиро-гекзапларный (с греч. текста, представленного в Гекзаплахе Оригена) перевод сделан еп. Павлом Телским в 617 г., известен по рукописи VIII в. Буквально следует греч. гекзапларному тексту Оригена (изд.: *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice / Ed. A. M. Ceriani*. Mediolani, 1874. (Monumenta sacra et profana; 7)).

Перевод Пешитты был выполнен с евр. оригинала, содержит нек-рые добавления (напр.: в Сир 10. 6; 18. 22; 22. 22 и др.) и пропуски (напр., 17. 24; 20. 28 и др.), обусловленные, в частности, желанием переводчика

сгладить трудные места. Нельзя исключить, что евр. оригинал в данном случае мог быть испорчен. Возможно, переводчик использовал наряду с еврейским греч. текст либо позднее перевод был исправлен по греч. тексту (в частности, отрывок 43. 1–10 скорее всего был скопирован из сиро-гекзапларного перевода: *Toy C. H., Lévi I. Sirach, the Wisdom of Jesus the Son of // Jewish Encyclopaedia*. N. Y.; L., 1905. Vol. 11).

Данный перевод содержит следы влияния экзегетических традиций: иудейской (напр., в Сир 18. 10 (в синодальном переводе это место в 19. 8) вместо «так малы лета его в дне вечности» говорится: «тысячи лет в этом мире не так, как несколько дней вечности», что можно объяснить влиянием трактата «Пирке Авот», ср.: Авот. 4. 22: «лучше один час блаженства духа в грядущем веке, чем вся жизнь в этом мире»; в 36. 18 (в синодальном переводе это место в 37. 14) используется типично раввинистический оборот «место Твоей Шехины», ср. синодальный перевод: «место покоя Твоего») и христианской (напр., опущены слова в Сир 17. 27–28 о том, что мертвые не могут хвалить Господа (в синодальном переводе это в 18. 24–25); по мнению В. ван Пёрсена, этот пропуск можно объяснить влиянием христ. эсхатологии – *Peursen W., van. The Peshitta of Ben Sira: Jewish and/or Christian? // Aramaic Studies*. L., 2004. Vol. 2. N 2. P. 250). Впервые перевод был издан в составе Лондонской полиглотты (*Lagarde P. A., de. Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace*. L., 1861. P. 2–51).

IV. Коптские переводы. Известно неск. фрагментов переводов на диалекты: на бохайрский (Сир 1. 1–30; 2. 1–9; 4. 20 – 5. 2; 12. 13–13. 1; 22. 7–18; 23. 7–14; 24. 1–11; изд.: *Burmester O. H. E. The Bohairic Pericopae of Wisdom and Sirach // Biblica*. R., 1934. Vol. 15. P. 451–465) и файюмский (Сир 22. 16 – 23. 6; изд.: *Bouriant U. Les papyrus d'Akhmim // Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire / Sous la dir. de M. Maspero*. P., 1885. T. 1. Fasc. 2. P. 255). Текст на саидском диалекте сохранился почти полностью (изд.: *Lagarde P., de. Aegyptiaca*. Gött., 1883. S. 107–206). Все переводы отличаются близостью к греч. оригиналу.

V. Эфиопский перевод свободный, часто приближается к пересказу. Переводчики недостаточно вла-

дели греч. языком. Исследователи допускают влияние Пешитты (*Herkenne H. J. J. De Veteris Latinae Ecclesiastici: Cap. I–XLIII. Praef. Lpz., 1899. P. 33–38; изд.: Dillmann A. Veteris Testamenti Aethiopicum tomus quintus, quo continentur libri apocryphi. B., 1894*). В нек-рых рукописях нарушена последовательность изложения.

VI. Армянские переводы. Известны ранний и поздний (худшего качества). Второй появился после перерыва первого. Оба перевода достаточно близки к греч. тексту; есть неск. вставок. В обеих версиях отсутствует пролог. Нельзя исключить влияния Пешитты (изд.: *Cox S. E. Scriptures of the Old and the New Testament: [A fasc. repr. of the 1805 Venetian ed.] / Ed. by H. Zohrapian. Delmar (N. Y.), 1984; вариант, в котором отсутствуют отрывки Сир 43. 22а; 44. 8а, 12а, 17cd, 20d; 45. 12с; 46. 1–2, был издан в ж. Sion. 1927. Vol. 1. P. 246–250*).

VII. Арабский перевод скорее всего был сделан с сир. перевода Пешитты, в посл. исправлен по греч. тексту. Одна из синайских рукописей содержит араб. перевод И., с. С., к. с греческого (ркп. 155). Впервые араб. перевод с сирийского был издан в составе Лондонской и Парижской полиглотт. Перевод с греческого опубликован в изд.: *The Wisdom of Jesus Ben Sirach (Sinai arab. 155. IXth–Xth Cent.) / Transl. R. M. Frank. Louvain, 1974*.

VIII. Церковнославянский перевод близок к греч. тексту, содержащемуся в Ватиканском кодексе; последовательность изложения позднее, возможно, была исправлена по лат. версии. Встречаются ошибки: напр., в Сир 7. 13 слово ἐνδελχισμός было переведено как «воинство», позднее в *Елизаветинской Библии* исправлено (как «учащение»); в 10. 5 переводчик спутал εὐδῶδία (благое шествие) с εὐωδία (благоухание), затем ошибка также была исправлена. Язык перевода архаичный (*Евсеев И. Е. Книга прор. Даниила в древнеслав. переводе. М., 1905. С. 32*); возможно, он был сделан учениками святых Кирилла и Мефодия или даже самим свт. Мефодием (*Рождественский. 1911. С. 84*). В 1717–1718 гг. по указу Петра I перевод был исправлен по греч. тексту Софронием Лихудом, Феофилактом Лопатинским и др. Исправления учтены в Елизаветинской Библии 1751 г.

Русский перевод впервые издан в 1859 г. еп. Ревельским Агафанге-

лом (Соловьёвым) (без указания авторства; 1859, 1860). В посл. был исправлен с учетом замечаний свт. Филарета Московского. Автор использовал также лат., араб. и сир. переводы. Синаодальный перевод следует переводу еп. Агафангела, но в большей степени приближен к греч. тексту.

Авторство и датировка. Автор пролога к книге, внук Иисуса, сына Сирахова, выходец из Иерусалима, сообщает, что его дед, долго изучавший Свящ. Писание, написал книгу на еврейском для наставления в законе Моисеевом. Автор пролога, прибыв в Египет (видимо, в Александрию), решил перевести книгу на греч. язык. Это произошло в 38-й год правления царя Эвергета (судя по всему, имеется в виду Птолемей VIII Фискон Эвергет II (170–117 гг. до Р. X.; если принять т. зр. исследователей, согласно к-рой в 170–164 гг. он был соправителем Птолемея VI, а собственное правление его приходится на 145–116 гг.), т. е. в 132 г. до Р. X. В конце книги упоминается первосвященник Симон; как правило, считают, что это Симон II, умерший в 196 г. до Р. X., но в тексте не упоминается борьба за власть после его смерти и гонения на иудеев сир. царя *Антиоха IV Епифана* (168 г. до Р. X.). Нек-рые исследователи считают, что здесь имеется в виду первосвященник Симон I (занимавший эту должность в 310–291 или 300–270 гг. до Р. X. — ср.: *Mulder. 2003. P. 345*), и тогда создание книги следует отнести к нач. III в. до Р. X. (см., напр.: *Gigot F. Ecclesiasticus // The Catholic Encyclopedia. 1909. Vol. 5*).

Структура. Книга представляет собой собрание изречений, посвященных различным аспектам жизни человека. Из-за разнообразия использованных лит. форм (речений, поучений, гимнов, молитв) и тем (затрагиваются практически все сферы жизни) создается впечатление, что текст не имеет четкого композиционного плана. Иногда в качестве структурирующих элементов выбирают места, где речь ведется от 1-го лица. Напр., И Марбёк выделяет следующие места (в ряде случаев указанные стихи приводятся по изданиям, в которых деление на стихи отличается от рус. синодального перевода): Сир 16. 24–25; 22. 27 (в синодальном переводе ст. 29) — 23. 6; 24. 30–33 (в синодальном переводе — стихи 32–37); 33. 15–17; 50. 27; 51. 1–22, 25, 27 (*Ценгер. 2008. С. 532*).

Ряд толкователей предлагают выделять в книге 3 части (*Mulder. 2003. P. 287*).

1-я часть: Сир 1. 1 — 23. 27, в к-рой различают структурирующие элементы: 1. 1–10 — исток и цель пути взыскания мудрости; 1. 11–28 (в синодальном переводе до ст. 30) — прославление страха Божия как пути к мудрости; 4. 12–22; 6. 18–37; 14. 21 — 15. 10 — речения о трудах того, кто стремится к мудрости, и награда за это; 22. 31 — 23. 19 — молитва о должной речи и чувствах. Речения 2-й части (Сир 24. 1 — 42. 14) организованы в целое следующими элементами: 24. 1–22(24) — введение: похвала самой Премудрости о своем пути: об «исшествии из уст» Бога, о присутствии в тварном мире, в истории Израиля и в Иерусалиме, 24. 23–29 (в синодальном переводе — стихи 25–31) — благословение Премудрости как закона, 24. 30–34 — автобиографическая заметка: действие мудрости в мудреце (*Ценгер. 2008. С. 532*). 3-я часть (Сир 42. 15 — 51. 30 (в синодальном переводе — до ст. 38)) содержит похвалу Творцу и Его творению, похвалу отцам, 3 хвалебные песни и заключение.

Более надежным критерием выделения определенных частей И., с. С., к. считаются содержащиеся в некоторых рукописях подзаголовки: 20. 27 («слова притчей»), 23. 6 («наставление для уст»), 24. 1 («похвала мудрости»), 30. 1 («о детях»), 30. 16 («о еде»), 44. 1 («гимн отцам»), 51. 1 («молитва Иисуса, сына Сирахова»). В большинстве рукописей (и в синодальном переводе) эти подзаголовки отсутствуют и считаются многими исследователями позднейшими интерполяциями (*Mulder. 2003. P. 33*). О. Мюлдер предлагает 2 варианта структуры. 1-й основан на «автобиографических отрывках»: Сир 1. 1 — 23. 27; 24. 1 — 33. 18; 33. 19 — 39. 12; 39. 13 — 42. 14; 42. 15 — 51. 30 (*Mulder. 2003. P. 37*); 2-й — на «высказываниях о мудрости»: 1. 1 — 13. 25 (поиск мудрости), 14. 1 — 23. 27 (открытие мудрости), 24. 1 — 33. 18 (значение мудрости для личного существования), 33. 19 — 39. 12 (функции мудрости в обществе), 39. 13 — 42. 14 (мудрость о добре и зле, о жизни и смерти) и 42. 15 — 51. 30 (похвала Творцу и Его творению, похвала и 3 гимна отцам) (*Ibid. P. 47*).

Нек-рые исследователи выделяют в книге позднейшие вставки: 44. 15 (о Енохе), 48. 9–11 (об Илии) и 49.

16–18 (об Адаме и о др. праотцах) (*Маск.* 1985. Р. 199).

Содержание и основные темы. Творец и Премудрость Божия. Богословие И., с. С., к. близко во мн. темах к богословию Книги Притчей Соломоновых. Бог — Творец и Промыслитель всего мира (Сир 17. 1–17; 18. 1–14; 42. 15–43) и человеческой жизни (2. 10), каждому Он «по всеведению Своему» назначил свой путь (33. 7–14, особенно ст. 11).

Центральное место в богословии И., с. С., к. занимает учение о Премудрости Божией, во многом сходное с учением Книги Притчей Соломоновых (ср.: Притч 1. 20–33; 8–9). Премудрость Божия вечно пребывает с Господом (Сир 1. 1; ст. 4: произошла «прежде всего») и свидетельствует о себе в деяниях Господних. Сама Премудрость говорит о Господе: «Прежде века от начала Он произвел меня, и я не скончаюсь вовеки» (24. 10). Господь «излил ее на все дела Свои» (1. 9); она «вышла из уст Всевышнего» (24. 3) и может быть познана в природе (14. 21 – 15. 10; 24).

Премудрость открывает человеку закономерности мироздания: «Я показываю тебе учение обдуманное и передаю знание точное. По определению Господа дела Его от начала, и от сотворения их Он разделил части их. Навек устроил Он дела Свои, и начала их — в роды их» (16. 25–27).

Закон и мудрость человека. Мудрость человека проявляется в его вере в Бога и покорности Богу. Начало и конец всякой человеческой мудрости есть страх Божий (Сир 1. 11–28). В истории *домостроительства* Премудрость явлена как дашний народу Божию закон (24. 8–9), соблюдение к-рого отождествляется автором со страхом Божиим. Отсюда постоянный призыв автора исполнять заповеди. Явленная в творении Премудрость и данный в синайском Откровении закон — лишь различные выражения единой Божественной воли (24. 3–11). Премудрость, пребывавшая «по всей земле и во всяком народе и племени» (24. 6–7), «укоренилась» в народе Божиим и имеет особую власть в Иерусалиме, «в наследственном уделе Господа» (24. 12–13).

Если природа подчинена уставам Премудрости, то человек имеет свободу выбора и сам несет ответственность за свои поступки. «Он от начала сотворил человека и оставил

его в руке произволения его. Если хочешь, соблюдеши заповеди и сохранишь благоугодную верность... Пред человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то и дастся ему» (15. 14–15, 17).

Нравственные наставления. Значительную часть книги составляют наставления Иисуса Сираха о том, как должен поступать истинно мудрый человек в различных ситуациях: в радости и горе, когда здоров и когда болен, в бедности и богатстве; даются наставления, как относиться к друзьям, врагам, к добрым и злым людям, к жене и детям, к старшим и младшим.

Внимание автора прежде всего сосредоточено на семье. Основой благополучия и счастья семьи, по мнению Иисуса Сираха, является разумное и богобоязненное поведение ее главы. Поэтому, давая советы и наставления, автор обращается в первую очередь к отцу семейства. От членов семьи безусловно требуется полное подчинение ее главе. Родители, особенно отец, должны заботиться о воспитании детей: в сыновьях прежде всего необходимо воспитывать послушание и почтительность (Сир 30. 1–13), в дочерях — целомудрие (42. 10–11). Нет смысла радоваться «множеству негодных детей», потому что «лучше один праведник, нежели тысяча грешников» (16. 1–5). Муж и жена должны жить в согласии между собой (25. 2). Верная и стыдливая жена является высшей наградой для мужа, его «счастливой долей» (26. 3), «опорой спокойствия его» (36. 26; ср.: 7. 21; 26. 1–4, 16–23; 36. 23–29); злая, бесстыдная пьяница, напротив, вызывает отвращение и невыносима для всей семьи (25. 15–29; 26. 7–10). Раба нужно держать в строгости, но не слишком обременять и поступать с ним, «как с братом» (33. 25–33).

Автор предостерегает от общения с дурными людьми (11. 29–34; 13. 1–11), для них не следует совершать благодеяний, ибо следствием будет только «сугубое зло» (12. 4–7; особенно ст. 6). Напротив, истинные друзья — это большая ценность (6. 1–17; 19. 13–18; 22. 21–30; 27. 16–23; 37. 1–9). В общении с богатыми и властными людьми следует быть осмотрительным (13. 12–14), с другими — во всем сохранять скромность (31. 13–32. 14). Следует избегать развратных женщин (9. 3–11; ср.: 42. 12–14).

Мудрец призывает проявлять терпение в испытаниях (2. 1–18), иметь кротость и смирение (3. 17–29), прощать ближнего обиды («...тогда по молитве твоей отпустятся грехи твои» — 28. 2), воздерживаться от ссор и конфликтов даже с негодными людьми (8. 1–14; 28. 9–14), избегать ревности (9. 1–2), зависти (9. 14; 14. 8–10), гордости (10. 7–21), не проявлять лишнего внимания к внешности человека (11. 1–4), не надеяться только на земное богатство (5. 1–10), быть милостивым к бедным (4. 1–6; 29).

Мудрец бичует и др. пороки, не подобающие добродетельному человеку: пьянство (19. 1–3), чревоугодие, болтливость (19. 6–10), тайный гнев (20. 1–3; «гораздо лучше обличить»), леность (22. 1–2), блуд и прелюбодеяние (23. 20–36), лицемерие (27. 24–32), злобу и мстительность (28. 1–6; «мстительный получит отмщение от Господа» — 28. 1).

Здоровье, безусловно, большее счастье, чем богатство, т. к. последнее недолговечно и доставляет человеку гораздо больше хлопот и тревог, чем удовольствия (30. 14–31. 12). Заслуживает похвалы тот, кто получил богатство, но выдержал искушение золотом и остался непорочным (31. 10). Нужно почитать врачей, потому что их знание — от Бога, хотя главное в исцелении — молитва Богу (38. 1–15).

Только тот, кто соблюдает закон и хранит заповеди, может «приносить жертву спасения» (35. 1), а к «жертвам беззаконников», приносимым «от неправедного стяжания» (36. 18), «Господь не благоволит» (ср.: 34. 18–26).

Иисус Сирах сурово осуждает жителей Палестины, вставших в язычество: идумеев, филистимлян и самарян (51. 28).

Образ ветхозаветных праведников. В качестве примеров Иисус Сирах приводит праведников древности (44. 1 – 50. 26), к-рые жили согласно разуму и закону и к-рым Бог открывал Свою волю. Это праотцы человечества, патриархи и благочестивые цари, пророки и наставники Израиля — от Адама до первосвященника Симона, сына Онии.

Мудрец верит, что наступят времена, когда все народы познают истинного Бога. Он молится: «Ускори время и в воспомни клятву, и да возвестят о великих делах Твоих... Услышь, Господи, молитву рабов Твоих, по

благословию Аарона, о народе Твоем, — и познают все живущие на земле, что Ты — Господь, Бог веков» (36. 9, 18–19).

Связь с другими книгами ВЗ. В И., с. С., к. встречается достаточно много параллельных тем (напр., Премудрость Божия, страх Божий, похвала добродетельной жене) и конкретных наставлений (напр.: Сир 30. 1 и Притч 29. 15) с Книгой Притчей Соломоновых. Это объясняется общим историко-культурным фоном и принадлежностью обеих книг к одному жанру. Тем не менее в Книге Притчей Соломоновых в отличие от И., с. С., к. гораздо больше примеров антитетического параллелизма.

Сходство очевидно и в композиции обеих книг. Притчи Соломона начинаются похвалой мудрости человека (Притч 1. 1, 3) и заканчиваются построенной по принципу акrostиха песней о добродетельной жене (Притч 31. 10–31); И., с. С., к. также начинается похвалой Премудрости и завершается гимном в честь праведников ВЗ. Кроме того, Иисус, сын Сирахов, подобно автору Притчей, выражает свои мысли в форме афоризмов, сравнений, загадок.

Некоторые толкователи считают, что И., с. С., к. содержит полемику с Книгой Екклесиаста (*Marböck*. 1997. P. 281), хотя наряду с примерами, возможно подтверждающими эту позицию (ср.: Сир 31. 3–4 и Еккл 5. 12, 14–16), многое свидетельствует о близости этих книг (Сир 37. 26 и Еккл 12. 9–10; Сир 11. 26 и Еккл 12. 13–14).

Параллели с И., с. С., к. отмечаются также в Книге Премудрости Соломона (напр.: Сир 16. 1–5; Прем 4. 1–6), хотя большую часть Книги премудрости составляет пространное повествование о Премудрости Божией, тогда как конкретные нравственные наставления в отличие от И., с. С., к. занимают значительно меньше места. Эту особенность обычно объясняют тем, что Книга премудрости подверглась большему эллинистическому влиянию, чем И., с. С., к.

И., с. С., к. в экзегетической литературе ранней Церкви. Влияние И., с. С., к. на НЗ, за исключением неск. спорных аллюзий, практически не обнаруживается (*Gilbert*. 1994. Sp. 888–889). Исследователи видят ряд мест, зависящих от И., с. С., к., в «Дидахе», напр.: *Didache*. 1. 6 (Сир 12. 1, текст, возможно, зависит от греч. перевода И., с. С., к., выполнен-

ного в сер. I в. по Р. Х. в Палестине, к-рый отличался от перевода, представленного в визант. унциалах IV–V вв.); *Didache*. 4. 5 (Сир 4. 25). Аллюзия на Сир 18. 30, возможно, присутствует в «Пастыре» Ермы (*Herm. Pastor*. III 7. 3).

Во II–III вв., до появления авторитетных канонических списков, некоторые авторы цитируют И., с. С., к. (напр.: *Tertull. Adv. gnost.* 7. 1 // *CCSL*. 2. P. 1081), в т. ч. и как Свящ. Писание, — напр., Климент Александрийский (*Clem. Alex. Strom.* VII 105. 1; *Idem. Paed.* I 68. 3; II 46; И., с. С., к. цитируется 60 раз), св. Киприан Карфагенский (напр.: *Cypr. Carth. De mort.* 9; ок. 30 цитат). Ориген в поздних произведениях цитирует книгу, указывая, т. о., на ее авторитет как Свящ. Писания (*Orig. In Gen. hom.* 12. 5; *In Ier. Hom.* 16. 6; *Contr. Cels.* 7. 12; 8. 50; и др.).

В IV в. в качестве Свящ. Писания И., с. С., к. иногда цитируют Лактанций (*Lact. Div. inst.* 4. 8 — Сир 24. 5–7 (в старолат. версии), приписывает текст Соломону) и Евсевий Кесарийский (напр.: *Euseb. Vita Const.* I 11. 2; *Idem. Praer. evang.* XII 34. 1; и др.). И., с. С., к. в апологетических произведениях используют лат. авторы: Марий Викторин (*Mar. Vict. Adv. Ar.* 4. 18 (Сир 1. 1, 4ab); 1. 10; 3. 8 (Сир 24. 5a)), Иларий Пиктавийский (*Hilar. Pict. In Ps.* 140. 5 (Сир 28. 24); 51. 15 (Сир 21. 26a, приписывая этот стих «пророку»); *Idem. In Matth.* 7. 3 (Сир 48. 15)).

Свт. Кирилл Иерусалимский, не признававший И., с. С., к. канонической, дважды в сочинениях ссылается на места из нее, не указывая, однако, источника (*Cyr. Hieros. Cathed.* 11. 19 (Сир 3. 22a); 6. 4 (Сир 3. 21–22a)). Свт. Афанасий Александрийский не включал книгу в канонический список; признавая ее, однако, полезной для новоначальных христиан, он не раз цитирует ее (напр., *Athanas. Alex. Apol. contr. ar.* 1. 66 (Сир 30. 4ab)); исследователи отмечают 17 цитат (*Gilbert*. 1994. Sp. 893).

Свт. Епифаний Кипрский также не включал И., с. С., к. в канон (*Ephiph. De mensur. et pond.* 4 // *PG*. 43. Col. 244), хотя позднее называл ее спорной (*Idem. Adv. haer.* LXXVI 22. 5) и даже неоднократно приводил слова «мудрого Сираха» (*Ibid.* LXIV 18. 4 (Сир 10. 11ab) в качестве Писания — *Idem. Ancor.* 12. 4 (Сир 3. 22ab, 21ab); *Idem. Adv. haer.* XXXIII 8. 5 (Сир 13. 16ab)).

У Дидима Слепца встречается ок. 85 цитат из И., с. С., к. (*Did. Alex. In Ps.* 21. 27 (Сир 24. 21 как «Мудрость Сираха»)), один раз он называет цитату «Божественным словом» (*Idem. In Gen.* 8. 7 (Сир 2. 1)), неск. раз — «Писанием» (*Idem. In Ps.* 207. 22 (Сир 4. 21ab); 144. 32 (Сир 11. 27a); 82. 18 (Сир 25. 11a); и др.).

Из сирийских авторов И., с. С., к., возможно, цитирует только Афраат (14 раз в «*Demonstrationes*», текст цитат зависит от Пешитты; 8 из них из Сир 44–48; цитаты приводятся по памяти — *Gilbert*. 1994. Sp. 894). В Апостольских постановлениях встречается 6 цитат из книги, среди них — Сир 4. 31ab (*Const. Ap.* VII 12. 1). В одном из канонов говорится о 5 «книгах Соломона», при этом подчеркивается польза книги «Премудрости ученого Сираха» (*Const. Ap.* VIII 47. 85).

Из вост. авторов нач. V в. наиболее часто И., с. С., к. использует свт. Иоанн Златоуст (ок. 300 прямых цитат или аллюзий на И., с. С., к.), к-рый иногда ссылается на нее как на Писание (*Ioan. Chrysost. In Act.* 29. 4; *In Eph.* 4. 20 // *PG*. 62. Col. 35, 137–138; и др.). Среди зап. авторов этого времени чаще других книгу использует свт. Амвросий Медиоланский (ок. 120 цитат), также неоднократно называя ее «Писанием» (напр.: *Ambros. Mediol. De offic.* I 2. 5 (Сир 20. 7a); *Idem. Exam.* IV 8. 31 (Сир 27. 11b); *Idem. In Ps.* 118. 22. 20 (Сир 28. 24–25); и др.).

Блж. Иероним Стридонский в период создания перевода Вульгаты отрицал каноничность И., с. С., к., относя ее к апокрифам, хотя и признавал пользу ее чтения в наставлениях. Однако в более поздних работах уже склонялся к признанию авторитета этой книги, приводя неск-рые цитаты, в т. ч. и как Писания (*Hieron. Ep.* 108. 21. 3 (Сир 13. 2a); 118. 1. 3 (Сир 22. 6); *Idem. In Is.* 3. 12 (Сир 11. 28); *Idem. In Ezech.* 45. 12 (Сир 28. 25a)). К числу «церковных книг», т. е. тех, к-рые читаются в Церкви, но не могут использоваться для укрепления веры, И., с. С., к. отнесил Руфин Аквилейский (*Rufin. Comm. in Symb. Apost.* 35–36).

И., с. С., к. часто цитирует блж. Августин, в т. ч. в догматических работах. По его мнению, эту книгу, как и Книгу премудрости Соломона, нужно относить к пророческим текстам (*inter propheticos* — *Aug. De doctr. christ.* II 8. 13). Гомилии 39 и 41 блж. Августин посвятил стихам

Сир 5. 8–9 (старолат. версия), к-рые, судя по всему, читались во время литургии. То же самое, видимо, относится к Сир 10. 14 (старолат. версия) (*Idem.* In Ps. 37. 8). Неск. раз цитируются стихи из 24-й гл. (*Idem.* De civ. Dei. 13. 24 (Сир 24. 5 (За LXX)); *Idem.* In Ps. 61. 18 (Сир 24. 6 (36 LXX)); 85. 24 (Сир 24. 29); и др.). Сир 24. 5а (За LXX: «я вышла из уст Всевышнего и, подобно облаку, покрывла землю») блж. Августин понимает христологически (*Idem.* De Trinit. I 6. 10; IV 20. 28). Точно так же Сир 36 (33 LXX). 1–4 он рассматривает как исполнившееся во Христе пророчество (*Idem.* De civ. Dei. 17. 20).

Часто И., с. С., к. цитирует свт. Кирилл Александрийский, который называет ее «Божественным Писанием» (напр.: *Cyr. Alex. Ad Theodosium.* 2). Феодор Мопсуестийский отрицает каноничность книги. Феодорит Кирский, напротив, цитирует ее, напр. Сир 2. 10b, и приписывает «пророку» (*Theodoret.* In Dan. 1. 9).

В Риме И., с. С., к. считал Свящ. Писанием также свт. Лев Великий (напр.: *Leo Magn. Ep.* 106. 1 // PL. 54. Col. 1002). Часто книга цитируется в лат. флорилегиях V–VI вв., особенно 24-я гл., к-рая используется для защиты христологических догматов.

В VI в. цитаты из книги И., с. С., к. встречаются в уставе бенедиктинского мона-ря, у Цезария Арльского, Филоксена Маббугского, Прокопия Газского и свт. Григория Великого.

Не известно ни одного святоотеческого толкования на И., с. С., к., за исключением проповедей блж. Августина на Книгу Притчей Соломона и И., с. С., к. и нек-рых фрагментов из сочинений свт. Григория, считающихся спорными (PL. 79. Col. 917–940). Первое известное толкование принадлежит средневек. лат. писателю *Рабану Мавру* (PL. 109. Col. 671–1126).

Лит.: Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова: В рус. пер. с кр. объясн. / Пер.: еп. Агафангел (Соловьев). СПб., 1859, 1860²; *Merguet K. H. V.* Die Glaubens- und Sittenlehre des Buches Jesus Sirach. Königsberg, 1874; *Schlatter A., von.* Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach: Der Glossator des griechischen Sirach und seine Stellung in der Geschichte der jüdischen Theologie. Gütersloh, 1897; *Булгаков С. Д.* Нравственное учение, раскрываемое в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Курск, 1906; *Smead R.* Die Weisheit des Jesus Sirach hebräisch und deutsch mit einem hebr. Glossar. B., 1906; *Taylor W. R.* The Originality of the Hebrew Text of Ben Sira in the Light of the Vocabulary and the Versions. Toronto, 1910; *Рождественский А. П., прот.* Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова:

Введ. пер. и объясн. по евр. тексту и древним переводам. СПб., 1911; *Ryssel V.* Die Sprüche Jesu, des Sohnes Sirachs // Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments. Hildesheim, 1962. Bd. 1. S. 230–475; *Ziegler J.* Die Münchener griechische Sirach-Handschrift 493: Ihre textgeschichtliche Bedeutung und erstmalige Edition (1604). Münch., 1962; *Di Lella A. A.* The Hebrew Text of Sirach: A Text-Crit. and Hist. Study. L. etc., 1966; *Rüger H. P.* Text und Textform im hebräischen Sirach: Untersuch. z. Textgeschichte u. Textkritik der hebräischen Sirachfragmente aus der Kairoer Geniza. B., 1970; *Marböck J.* Weisheit im Wandel: Untersuch. z. Weisheitstheologie bei Ben Sira. Bonn, 1971. B.; N. Y., 1999²; *idem.* Gottes Weisheit unter uns: Zur Theologie des Buches Sirach. Freiburg; N. Y., 1995; *idem.* Kohelet und Sirach: Eine vielschichtige Beziehung // Das Buch Kohelet: Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie / Hrsg. L. Schwienhorst-Schönberger. B.; N. Y., 1997. S. 275–301; *Middendorp Th.* Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus. Leiden, 1972; *Barthélemy D., Rickencacher O.* Konkordanz zum hebräischen Sirach: Mit syrisch-hebräischen Index. Gött., 1973; *Mack B. L.* Wisdom and the Hebrew Epic: Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers. Chicago; L., 1985; *Nelson M. D.* The Syriac Version of the Wisdom of Ben Sira Compared to the Greek and Hebrew Materials. Atlanta, 1988; *Gilbert M.* Jesus Sirach // RAC. 1994. Bd. 17. Sp. 878–906; *Freundschaft bei Ben Sira: Beiträge des Symposions zu Ben Sira.* Salzburg, 1995. B.; N. Y., 1996; *Legrand T.* Le Siracide: Problèmes textuels et théologiques de la recension longue: Diss. Lille, 1996; *Beentjes P. C.* The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Ed. of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts. Leiden; N. Y., 1997; *Bibliographie zu Ben Sira / Hrsg. F. V. Reiterer. B.; N. Y., 1998; Wagner Ch. J.* Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach. B.; N. Y., 1999; *Reitemeyer M.* Weisheitstheorie als Gotteslob: Psalmtheologie im Buch Jesus Sirach. B.; W., 2000; *Ben Sira's God: Proc. of the Intern. Ben Sira Conf., Durham—Ushaw College.* 2001 / Ed. R. Egger-Wenzel. B., 2002; *Mulder O.* Simon the High Priest in Sirach 50: An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel. Leiden, 2003; *Auwers J.-M.* Concordance du Siracide: Grec II et Sacra Parallela. P., 2005; *Ueberschaer F.* Weisheit aus der Begegnung: Bildung nach dem Buch Ben Sira. B.; N. Y., 2007; *Целепур Э., ред.* Введение в ВЗ. М., 2008; *Studies in the Book of Ben Sira: Papers of the 3^d Intern. Conf. on the Deuterocanonical Books.* Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18–20 May, 2006 / Ed. G. Géza e. a. Leiden; Boston, 2008.

И. А. Хангиреев

ИИСУСОВЦЫ — см. ст. *Пятидесятники*.

ИИУЙ [евр. יְהוּי, *yēhū'* — «Он есть Господь»; греч. Ἰουῖ], 10-й израильский царь, пришедший к власти в ходе вооруженного восстания ок. 841–814 гг. до Р. Х. Он стал основателем одной из 2 могущественных династий Северного царства, к-рая правила в Израиле почти 100 лет



Царь Ииуй приносит дань ассир. царю Салманасару III. Рельеф «Черного обелиска». Ок. 841 г. до Р. Х. (Британский музей, Лондон)

(841–747 — 4 Цар 10. 30; 15. 12). История И. содержится в 4 Цар 9–10, кратко пересказана в Книге Паралипоменон (2 Пар 22. 7–9; ср.: 2 Пар 22. 7 и 4 Цар 9. 21; 2 Пар 22. 8 и 4 Цар 10. 12–14). Происхождение И. неизвестно: в большинстве стихов он именуется сыном Намессии (3 Цар 19. 16; 4 Цар 9. 20; 2 Пар 22. 7), но в 4 Цар 9. 2, 14 назван сыном иудейского царя Иосафата, сына Намессии. Возможно, Намессия был родоначальником династии, к к-рой принадлежал И., и обращение к нему позволяло избежать сопоставления с Южным царством (*Thiel.* P. 670). Во времена правления царя Ахава И. обладал высоким положением при царском дворе (4 Цар 9. 25); при сыне Ахава царе Иораме И. служил начальником войска, располагавшегося лагерем в Рамофе Галаадском в Сев. Заиорданье для противостояния арамеям. Восстание И. было поддержано войском, при затянувшемся конфликте с арамеями военные нуждалась в более успешном, нежели Иорам, лидере. Ученик прор. Елисея тайно помазал И. на царство и повелел именем Господа истребить дом Ахава (4 Цар 8. 27; 9. 1–13; ср.: 1 Цар 9. 16; 16. 1–13). И. был торжественно провозглашен царем израильским войском (4 Цар 9. 13). В бою с арамеями Иорам был ранен и вынужден был вернуться во 2-ю царскую резиденцию в Изреель (4 Цар 8. 28–29; 9. 14–15). И. вероломно убил Иорам (4 Цар 9. 23–26), жестоко расправился с его матерью *Иезавелью*. Иудейский царь Охозия, находившийся при дворе Иорама, бежал (4 Цар 8. 29; 9. 16), но был смертельно ранен воинами И. и умер в Мегиддо (4 Цар 9. 27–28). И. казнил 42 представителей царского дома Охозии при Беф-Екеде (4 Цар 10. 12–14), нанеся тем самым серьезный

удар по династии Давида; в результате на престол Иудеи взошла царица Гофолия из династии Амврия (4 Цар 11. 1–3). И. послал в столицу Самарию к старейшинам города письмо, в котором предложил возвести на престол одного из сыновей Иорама, к-рый смог бы защитить их от внешних врагов (4 Цар 10. 1–3). Старейшины, понимая нестабильность своего положения, поспешили выказать повиновение И. (4 Цар 10. 4–5), тогда И. потребовал в знак их преданности доставить головы царских сыновей в Изреель (4 Цар 10. 6–8).

Восстание И. поддержали представители неимущих слоев населения, недовольные бедственным положением из-за экономической политики царей из дома Амврия. По дороге в столицу к И. примкнул Ионадав, предводитель рехавитов — обособленной и малоимущей социальной группы в древнем Израиле, сумевшей избежать чуждых религиозных влияний. Ионадав помог И. в истреблении потомков Ахава (4 Цар 10. 17) и устранении культа Ваала (4 Цар 10. 22–27). Поддержка рехавитов укрепила позицию И., который чтит традиции истинного богопочитания в Израиле (4 Цар 10. 15–16). Взойдя на престол, И. казнил оставшихся членов дома Ахава, подобно узурпаторам трона в Северном царстве (2 Цар 15. 29; 16. 11). Кровавая расправа И. свидетельствует о том, что он рассматривал членов иудейской и израильской царских семей как возможных претендентов на трон династии Амврия.

Став царем, И. боролся с финик. культом, проявив себя ревностным последователем веры в Господа и противником религиозного синкретизма. Он казнил всех пророков Ваала, собрав их в святилище в Самарии, разрушил храм Ваала и устроил там отхожее место (4 Цар 10. 18–27). Но И. не упразднил золотых тельцов, установленных *Иеровамом I* в Вефиле и Дане, почитание к-рых осуждалось пророками Илией и Елисеем. Вероятно, поддержкой этих местных святилищ И. стремился воспрепятствовать посещению народом Иерусалима как религ. центра (ср.: 3 Цар 12. 26), по этому поводу в Свящ. Писании было сказано, что «Инуй не старался ходить в законе Господа, Бога Израилева, от всего сердца» (4 Цар 10. 31).

Уничтожение дома Амврия привело к ослаблению связей Израиля с Иудеями и Финикийским царством, это подтолкнуло араам. царство Дамаск усилить давление на Северное царство. Опасаясь вторжения араам. царя *Азаила*, И. обратился за помощью к Ассирии. В анналах ассир. царя Салманасара III упоминается о дани, заплаченной И., который именуется «сыном Амврия» (Iaia mar Numri — ANET. P. 280). Эта ошибка не столько показатель неосведомленности ассирийцев относительно смены династии в Израиле, сколько подтверждение международного значения династии Амврия. В 841 г. до Р. Х. Салманасар выступил против Азаила и осадил его в Дамаске; затем направился на юг к Харрану, разрушая по пути араам. города. В месте Ваал-Рош (на финик. побережье) он собрал дань у И. и правителей Тира и Сидона. Сцена уплаты дани Салманасару представлена на рельефе, именуемом «Черный обелиск», где И. изображен простертым ниц перед ассир. царем. Ассирийская кампания 841–838 гг. до Р. Х. против Азаила не позволила араамям воспользоваться внутренним беспорядком, охватившим Израильское царство после переворота И. В последующие годы, когда Ассирийская империя пришла в упадок, Азаил вторгся в Северное царство и завладел израильской частью Заиордания вплоть до Арнона (4 Цар 10. 32–33). Время правления И. и его сына *Иохаза* стало периодом господства араамеев над Израилем.

Поступки И. в исторических книгах ВЗ получили положительную трактовку, поскольку рассматривались в контексте беспощадной борьбы пророков Или и Елисея против финик. культов Ваала и Астарты ради утверждения почитания истинного Бога (3 Цар 19. 15–18). За успешное искоренение культа Ваала И. и его династии было предсказано длительное правление (4 Цар 10. 30). Однако в последующей пророческой традиции поступки И. осуждаются: устроенная И. кровавая резня в Изрееле, согласно прор. Осии, стала виной всего народа и одной из причин падения Северного царства (Ос I. 4).

Лит.: Bright J. A. History of Israel. L., 1960. P. 231–236; Thiel W. Jehu // ABD. Vol. 3. P. 670–673; Buxton O. Jehu // EJ. Vol. 11. P. 113–114.

Э. П. С.

ИКАЛТО [груз. იკალტო], муж. мон-рь (2-я пол. VI — XII в.) Алавердской епархии Грузинской Православной Церкви. Расположен в одноименном селе в Кахети, в 6 км от



Церковь Гтаеба
(Преображения Господня).
Рубеж VIII и IX, XI–XII, XIX вв.

Телави, в узком ущелье сев. отрогов Циви-Гомборского хребта Кавказа. Основан прп. *Зеноном Икалтойским*, одним из 12 сир. отцов, родоначальников груз. монашества, под предводительством прп. *Иоанна Зедазнийского* прибывших в древнегруз. столицу Мцхету и учредивших первые груз. мон-ри.

В VIII–IX вв. И. представлял собой обитель, где жили монахи. Считается, что в это же время здесь была основана Икалтойская академия, в которой позже учился груз. поэт XII в. Шота Руставели. В XI–XII вв. в И. действовал культурно-просветительский центр, имевший значение не только для Кахети, но и для всей Грузии. С мон-рем связана деятельность прп. *Арсения Икалтойского*, грузинского философа, писателя и переводчика, духовника груз. царя св. *Давида IV Строителя* (1089–1125). В академии преподавались предметы, составлявшие тривиум и квадривиум (богословие, философия, астрономия, риторика, церковное пение, математика), а также прикладные дисциплины — кузнечное дело и виноградарство (*Мамулашвили*. 1948. С. 4).

В 1614–1617 гг., во время нашествия иран. шаха Аббаса I, были разрушены мн. архитектурные памятники

Кахети, в т. ч. пострадал И., где закрывалась академия.

В XIX в. церкви и др. постройки И. интенсивно поновлялись и были општукатурены. В 1989 г. кафоликон И., ц. Гвтаеба (Преображения Господня), был освящен, и там совершаются богослужения.

Архитектурный ансамбль И. На территории И., обнесенного каменной оградой, расположено 3 церкви: Гвтаеба, Самеба (Св. Троицы) и Квелицмица (Рождества Пресв. Богородицы), а также здание академии, трапезная, винодавильня и др. строения.

Кафоликон монастыря, крестово-купольная ц. Гвтаеба (рубеж VIII и IX вв.), расположен напротив монастырских ворот, с зап. стороны, на месте наиболее ранней церкви (не сохр.), где были похоронены прп. Зенон и, по преданию, прп. Арсений. В VII в. в связи с расширением обители появилась необходимость возведения большего по размерам храма. От первоначальной постройки сохранились нижняя часть здания и нек-рые строительные слои; датировка возможна благодаря характерным для этого времени основным архитектурным элементам (строительному материалу, способу кладки стен, подковообразной в плане формы апсиды и нек-рых арок, крестовым сводом на удлиненном основании, обособлению 4 подкупольных устоев, свободно стоящих в центре сооружения). Храм перестраивали в XI–XII и XIX вв.

Церковь возведена из булыжника; углы и карниз выведены из тесаных плит пористого туфа (дободо). Снаружи и внутри помещение општукатурено и побелено. В плане храм представляет собой греч. крест с куполом (XIX в.) на 4 устоях, имеющих в сечении также форму креста. Вост. рукав завершается подковообразной апсидой с вимой; ту же форму имеют отдельные подпружные арки и подкупольные устои; остальные арки полуциркульной формы. Алтарь фланкирован прямоугольными пастофориями (жертвенник и диаконник). Переход от четырехугольника основания к кругу купола сделан с помощью парусов. Освещается храм 4 окнами в рукавах (по одному в каждом) и 12 в барабане.

Особенностью храма является 2-этажный притвор, расположенный вдоль всего зап. фасада и разделенный на 3 компартамента. Средний и юж. отсеки имеют крестовые

своды, из северного ведет лестница на 2-й этаж, предназначенный для покоев настоятеля.

Входы в храм устроены с 3 сторон, каждый обрамлен портиком. Прямоугольное основание зап. портика перекрыто крестовым сводом и с 3 сторон открыто арочными пролетами. В XIX в. над ним была надстроена колокольня. Юж. портик, завершающийся купольным сводом, имел широкую лицевую арку, по бокам находились ныне заложённые небольшие входы. Сев. портик, так же как и западный, имеет открытые с 3 сторон пролеты; он наиболее сильно переделывался. Завершается портик кирпичным карнизом XIX в.

Двенадцатигранный высокий купол возведен из кирпича. Декор оконного обрамления состоит из красных и черных ромбов; над окнами, в заглабленной поверхности, в штукатурке выведен фронтон, опирающийся на полуколонны в стиле позднего ампира.

У окна вост. фасада на каменных плитах с изображением крестов высечены 2 надписи. Первая, исполненная *асомтаврული*, содержит слова: «Крест Христов». Вторая выполнена смешанным письмом: частично строчным нусхури, частично *асомтаврული*, высечена на красном камне и заполняет свободные плоскости под поперечными рукавами креста. Расшифровка текста из-за плохой сохранности надписи может содержать неточности: «Помощью Иована убогого, при старосте грешном Перисе (?) была построена эта церковь. Большие тяготы перенес я по убожеству (своему). Грешного сего, помяните в молитве меня, Ефрема, и да возрадует (вас) (?), Господь мой». Палеографически надпись близка к образцам груз. эпиграфики VIII–X вв. (Убиси, Атени Сиони, Гарбани, Агало и др.).

В XI в. в интерьере была установлена искусно исполненная резная алтарная преграда из характерного для алтарей Грузии бледно-зеленого камня. Фрагменты преграды во время ремонта XIX в. были вставлены в сев. стену притвора. В 1938 г. наиболее крупные части (за исключением 2 маленьких фрагментов) были извлечены из штукатурки и перенесены в краеведческий музей Телава. Судя по сохранившимся фигурам, рельеф представлял собой композицию из сидящей на троне Пресв. Богородицы (без Младенца) и стоящих по сторонам архангелов.

Самеба (2-я четв. VI в.), наиболее ранняя из церквей И., расположена в сев. части монастырского комплекса. Небольшой храм выстроен из булыжника и был существенно переделан в нач. XIX в. митр. Бодбийским *Иоанном (Макашвили)*. Сохранивший первоначальные формы план церкви, а также ее композиционное решение и отдельные архитектурные детали (глубокие ниши алтаря, равноконечные рукава креста, склеп под храмом, подковообразная форма арок и др.) позволяют классифицировать Самеба как крестово-купольный храм, по архитектуре напоминающий малую церковь (545–557) мон-ря *Джвари* и древнюю церковь во имя св. Иоанна Предтечи (60-е гг. VI в.) мон-ря *Шиомгвие* (основан также одним из 12 сир. отцов, прп. *Шию Мгвимским*).

План первоначального здания представляет собой прямоугольник, центральная часть которого является квадратом с примыкающими к нему 4 узкими рукавами равной длины. Вост. рукав завершался полуциркульной апсидой с глубокими подковообразными в плане нишами по бокам, устроенными от уровня пола и исполнявшими функции жертвенника и диаконника. Перед единственным входом (с запада) по всей ширине фасада был сооружен притвор. Рукава креста представляют собой широкие арки, опирающиеся на импосты. Арки алтарной апсиды имеют подковообразную форму, остальные — полуциркульную. Церковь освещается 4 окнами, прорезанными по одному в рукавах креста. Первоначально она завершалась куполом на барабане, о чем свидетельствуют как центричность плана, так и фасады, имеющие на кладке стен фронтоны 4 рукавов.

На сегодняшний день Самеба представляет собой прямоугольное здание, перекрытое 2-скатной кровлей с приставной с запада наружной лестницей, ведущей в келью над притвором. Вост. и зап. рукава соединены коробовым сводом, опирающимся на сплюснутые арки продольных рукавов. Зап. притвор, к которому с севера примыкает лестница, имеет позднюю надстройку (2-й этаж). В кладку зап. фасада вставлена каменная плита (VIII–IX вв.) с рельефным изображением 3 святых (идентификация невозможна). Склеп под храмом, также сложенный из ровных рядов булыжника, дошел в первоначальном виде и в плане представля-

ет собой квадрат, перекрытый крестовым сводом. Храм не расписан.

Кеелацхинда (рубеж XII и XIII вв.), небольшая зальная церковь, расположена южнее кафедрального собора. В плане она представляет собой прямоугольник, завершённый с востока полуциркулярной апсидой. Выстроена из булыжника; во время ремонтных работ в XIX в. углы и кладка стен частично были восстановлены кирпичом, интерьер и фасады церкви оштукатурены и побелены. Единственный вход с севера оформлен ступенчатыми декоративными арками. Аналогичные арочные обрамления украшают зап. и вост., низко посаженные окна. В центре арочного завершения зап. окна вставлен крест, высеченный в камне бледно-бирюзового цвета. Кровля черепичная.

Другие постройки. Двухэтажные здания академии, трапезной и винодавильни были построены вдоль юж. ограды И. в один ряд, но в разное время (наиболее ранние — расположенные западнее винодавильни и трапезная). Строения были сложены из булыжника, не имели перекрытий и сохранились частично (стены с проемами).

Винодавильня представляет собой длинную узкую галерею из 4 прямоугольных компартиментов, каждый перекрыт крестовым сводом и отделен от соседнего аркой. С сев. стороны находятся полуциркулярные арки. Назначение 2-го этажа неизвестно.

Трапезная — большое прямоугольное здание с 2 входами. На плоскости обоих этажей юж. стены высечены ниши разного размера и формы; полукруг камня, высотой в 2 этажа, выделяется на фасаде. В вост. стене имелось 2 окна; вдоль 2-го этажа сев. стены находились окна. В XVI в. с запада была пристроена комната с небольшими нишами в стенах.

В VIII–IX вв. с востока вплотную к трапезной примыкало более широкое здание академии, в связи с чем были заложены 2 больших вост. окна трапезной. Новое здание с фронтонными вост. стенами и широкими зап. проемами было хорошо освещено. Первый этаж разделен на 2 части — более длинное зап. и узкое восточное помещения с 2 входами с севера, фланкированными 2 окнами с каждой стороны. Зап. стена гладкая; восточная имеет тройную аркатуру, в каждой арке выведена маленькая ниша. Все арки полуциркулярной формы. Второй этаж — это большой зал, в вост. стене была двойная арка,

основанная на 8-гранном высоком столбе: сохранились двойные окна столба — элемент, характерный для переходного периода груз. архитектуры (VIII–X вв.), и крестовый свод на удлиненной основе. В юж. стене 2-го этажа сделан ряд углублений в виде декоративной аркатуры.

Архитектурные формы академии схожи с дворцовыми зданиями того же времени (Некреси, Ванта, Черемий) и со зданием академии мон-ря Гелати (X–XIII вв.).

Ист.: *Иоселиани П.* Путевые заметки по Кахети. Тбилиси, 1846. С. 88–90; *Муравьев А.* Грузия и Армения. СПб., 1848. Т. 1. С. 193; *Brosset M.* Rapports sur un voyage archéologique la Géorgie et dans l'Arménie en 1847–1848. St.-Pb., 1849. Vol. 1. P. 76; *Менабде.* Очаги. 1962. Т. 1. С. 329–334; *Вахушти Багратиони.* Описание царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 548 (на груз., франц. языках).

Лит.: *Такашвили Е.* Альбом груз. архитектуры. Тбилиси, 1924. Табл. 79 (на груз. яз.); *Чубинашвили Г. И.* Архитектура Кахетии. Тбилиси, 1959. С. 258–261, 339–349, 563–569; *Закарая П.* Памятники Вост. Грузии. М., 1983. С. 291–292; *Мамулашвили А.* Академия Икалто / Гос. ист.-этногр. музей Телави. Тбилиси, 1948 (на груз. яз.).

И. Элизбарашвили

ИКБАЛ Мухаммад (9.11.1877, Сикалкот, совр. пров. Пенджаб, Пакистан — 21.04.1938, Лахор, там же), поэт, мыслитель, общественный деятель Британской Индии; «духовный отец пакистанской нации». Род. в мусульм. семье, однако предки его принадлежали к брахманскому роду. Начальное образование получил дома, тогда же впервые был замечен его поэтический талант. Учитель И., известный исламский ученый Саид Мир Хасан, определил его в Колледж шотл. миссии, который И. окончил с отличием в 1892 г. Затем он поступил в Правительственный колледж в Лахоре, где изучал араб. язык, философию, англ. лит-ру, а также юриспруденцию. В 1898 г. И. получил степень по юриспруденции, а затем — степень магистра философии, окончив колледж *sum laude* (лат. — с честью). При помощи наставника, известного ученого Т. Арнольда, И. получил место преподавателя англ. языка в Восточном колледже (Лахор).

В 1903 г. вышла 1-я книга И. на урду «Знание экономики», в 1905 г. — 1-й поэтический сб. «Песня Индии». В том же году И. отправился в Кембридж для продолжения образования. Он изучал философию у проф. Дж. Э. Мак-Таггарта и Дж. Уорда, совершенствовался в араб. и персид.

языках. С Мак-Таггартом И. встречался и беседовал практически ежедневно, а затем долгие годы состоял в переписке. Большое влияние оказало на И. общение с проф. Э. Брауном, занимавшимся персид. филологией, автором «Литературной истории Персии»; в этот период И. был увлечен написанием стихов на фарси. В 1907 г. окончил Тринити-колледж со степенью бакалавра искусств и начал готовить дис. «Развитие метафизики в Персии», к-рую защитил в 1908 г. в Мюнхенском ун-те, став 1-м пенджабским мусульманином, получившим докт. степень по философии в Европе. Он прошел также аттестацию в юридической корпорации «Миддл-Темпл». По возвращении в Лахор в 1908 г. И. преподавал философию, в 1911 г. покинул колледж и начал частную юридическую практику. Он продолжал писать стихи на урду и персид. языке. В 1-й большой поэме на урду «Жалоба» (1911) И., обращаясь к Аллаху, сетовал на то, что пророк направил свою милость на неверных, оставив праведных мусульман без поддержки. В «Ответе на жалобу» (1912) И. от имени Аллаха объясняет, что мусульмане забыли истинное содержание веры и свое предназначение, отсюда и все их беды. В 1915 г. И. опубликовал поэтический сборник на персид. языке «Таинства личности», после перевода на англ. язык стихи стали известны на Западе (*The Secrets of the Self: A Philosophical Poem*. L., 1920); основные темы сб. «Таинства личности» он развил в сб. «Иносказания самоотречения» (1918). Написанный на персид. языке сборник лирических стихотворений «Послание Востока» (1923) был создан под влиянием «Западно-восточного дивана» И. В. Гёте, на урду был опубликован «Звон караванного колокольчика» (1924). Среди др. известных работ И. — «Персидские псалмы» (1927), «Джавид-наме» (1932), композиция которой повторяет композицию «Божественной комедии» Данте, «Странник» (1934), «Крыло Гавриила» (1935), «Удар посоха калима» (1936), «Дары Хиджаза» (1938). За заслуги в области лит-ры И. был возведен англ. кор. Георгом V в рыцарское достоинство.

Политическая карьера И. началась в 1908 г., когда он был избран членом исполнительного совета новообразованной Всеиндийской мусульм. лиги. В 1919 г. он стал генеральным



секретарем лиги, в 1926 г. вошел в законодательное собрание Пенджаба. В 1928–1929 гг. по просьбе Мадрасской мусульм. ассоциации И. прочел цикл из 6 лекций в ун-тах Мадраса, Хайдарабада и Алигарха. В следующем году он впервые выступил со своим проектом создания самостоятельной мусульм. провинции в составе Индийской федерации. В 1932 г. на сессии Аристотелевского об-ва в Лондоне И. снова изложил идеи о необходимости обновления ислама (все 7 лекций опубл. в 1934 под названием «Реконструкция религиозной мысли в исламе»). В 1931 и 1932 гг. он представлял инд. мусульман на Конференции «круглого стола» в Великобритании, где обсуждалось политическое будущее Индии. После создания гос-ва Пакистан (1947) в Лахоре была образована Академия Икбала, в Исламабаде его имя носит Открытый ун-т. 9 нояб. в Пакистане отмечается День Икбала.

И. интересовали пути духовного развития человечества, и прежде всего различия между Западом и Востоком. Он находился под влиянием философии Ф. Ницше и А. Бергсона и постепенно стал строгим критиком зап. общества, к-рое отвергло религию и было одержимо достижением материальных благ. И. остро переживал отсталость мусульм. стран по сравнению со странами Запада, он стремился пробудить мусульман от летаргии и убедить их начать движение по пути прогресса, чтобы они смогли занять достойное место в совр. мире. И. был сторонником *уммы* — всемирного объединения мусульман, но не разделял идеи панисламизма. Поэзия была для него главным оружием в борьбе за пробуждение национально-религ. сознания инд. мусульман. И. резко критиковал мн. традиц. институты ислама (напр., монархию), его представление о новом мире сложилось на основании ислам. понятий о равноправии и социальной справедливости. Анализируя мистическое понятие «худи» (это, собственно «я»), И. писал о том, что Коран подчеркивает индивидуальность человека, уникальность его судьбы. Статус человека определяется 3 основными положениями: человек есть избранный Аллаха (Коран XX 122), несмотря на все свои недостатки, он предназначен быть наместником Аллаха на земле (Коран II 30), он обладает личной свободой и поэтому несет

ответственность за свои поступки (Коран XXXIII 72). «Учение Корана, которое верит в возможность улучшения поведения человека и в его контроль над природными силами, не является ни оптимистическим, ни пессимистическим. Это мелиоризм, который признает растущий мир и воодушевлен надеждой на конечную победу человека над злом» (Реконструкция религиозной мысли в исламе. 2008. С. 89). И. считал, что «техника средневекового мистицизма» оказывала большое влияние на религ. жизнь как на Востоке, так и на Западе, но в XIX–XX вв. определяющими стали др. факторы, мистицизм потерпел крах. На Востоке человек потерял способность к интеграции в совр. исторический процесс, его учили «ложному самоотречению» и прививали чувство удовлетворенности «собственным невежеством и духовным рабством». И. утверждал, что ни средневек. мистицизм, «ни национализм или атеистический социализм не в состоянии излечить человечество от его недугов» (Там же. С. 173). Целью жизни, по мнению И., должны стать не только самореализация и самопознание человека на пути к Аллаху, но и активное участие в жизни общества. Западная демократия, выступая как «королева свободы», на деле является «демоном автократии», маскирующим эксплуататорскую сущность капитализма. Необходимо построить «истинную демократию» — «важнейший аспект ислама, рассматриваемого как политический идеал». Власть должна отражать волю всего общества, что, по мнению И., реализуется в таких мусульм. институтах, как *шура* (совет) и *иджма* (согласие), поэтому необходимо передать право *иджтихада* законодательным ассамблеям, ставшим формой материализации принципа *иджмы* в совр. условиях. Подлинная демократия, согласно И., — это равные права людей независимо от их происхождения и социального положения, равенство всех перед законом и обеспечение всех равными возможностями для проявления своих способностей.

В России об И. впервые узнали в 1912 г., после того как востоковед Агафангел Крымский в 3-м т. «Истории Персии, ее литературы и державской теософии» упомянул о диссертации И. «Развитие метафизики в Персии». После образования

гос-ва Пакистан в 1947 г. творчество И. привлекло внимание советских исследователей. Появилась монография Н. П. Аникеева «Выдающийся мыслитель и поэт М. Икбал» (М., 1959). Изучение философского наследия И. продолжила Л. Р. Гордон-Полонская, в 1963 г. издавшая кн. «Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана», в которой были рассмотрены учение И. о роли человека в мире и его концепции идеального ислам. общества; А. Д. Литман уделил большое внимание И. в кн. «Современная индийская философия» (1983) в контексте совр. ему инд. философии. М. Т. Степанянц проанализировала труды И. в контексте классической мусульм. философии и учения суфиев, а также влияние И. на развитие совр. философской и общественной мысли Пакистана (*Степанянц*, 1982). В 2002 г. был впервые опубликован сделанный Степанянц комментированный перевод работы И. «Реконструкция религиозной мысли в исламе».

Соч.: Звон караванного колокольчика. М., 1964; Избранное. М., 1981; Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002.
Лит.: *Schimmel A.* Gabriel's Wing; Study into the Religious Ideas of Sir M. Iqbal. Leiden, 1963; *idem.* Muhammad Iqbal, prophetischer Poet und Philosoph. Münch., 1989; *Иржагарина Н. И.* Поэзия М. Икбала (1900–1924). М., 1972; *она же.* Поэтика творчества М. Икбала. М., 1978; *Lini S. M.* Iqbal: His Life and Times, 1877–1938. Lahore, 1974; *Asif Iqbal Khan.* Some Aspects of Iqbal's Thought. Lahore, 1977; *Maruf M.* Iqbal's Philosophy of Religion: A Study in the Cognitive Value of Religious Experience. Lahore, 1977; *Абдул Вахид Сауд.* Икбал: Творчество и мировоззрение. Душанбе, 1978; *Raschid M. S.* Iqbal's Concept of God. L., 1981; Творчество М. Икбала: Сб. ст. М., 1982; *Степанянц М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX вв. М., 1982; *она же.* Исламский мистицизм. М., 2009; *Фролова Е. А.* Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983; *Iqbal S.* Islamic Rationalism in the Subcontinent, with Special Reference to Shah Waliullah, Sayyid Ahmad Khan and Allama Muhammad Iqbal. Lahore, 1984; *Akbar Ali Sheikh.* Iqbal, His Poetry and Message. New Delhi, 1988; *Raina C. L.* Iqbal and the Indian Heritage. Srinagar (New Mexico), Kashmir, 1988; *Hilal A. A.* Social Philosophy of Sir Muhammad Iqbal: a Crit. Study. Delhi, 1995; *Khamenei A., Shariati A.* Iqbal: Manifestation of the Islamic Spirit: Two Contemporary Muslim Views. Albuquerque, 1991; *Qaiser N. A.* Critique of Western Psychology and Psychotherapy and Iqbal's Approach. Lahore, 1994; *Abbas S. G., ed.* Dr. Muhammad Iqbal, the Humanist: A Reassessment of the Poetry and Personality of the Poet-Philosopher of the East. Lahore, 1997.

И. Р. Л.

ИКИМАТАРИЙ, греч. левч. книга — см. в ст. *Кондакаръ*.





СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Библейские книги

	Ветхий Завет
Авв	Книга пророка Аввакума
Авд	Книга пророка Авдия
Агг	Книга пророка Аггея
Ам	Книга пророка Амоса
Быт	Бытие
Вар	Книга пророка Варуха
Втор	Второзаконие
Дан	Книга пророка Даниила
1, 2, 3 Езд	Книги Ездры — 1, 2 и 3-я
Еккл	Книга Екклесиаста
Есф	Книга Есфири
Зах	Книга пророка Захарии
Иез	Книга пророка Иезекииля
Иер	Книга пророка Иеремии
Иов	Книга Иова
Иоиц	Книга пророка Иоила
Иона	Книга пророка Ионы
Ис	Книга пророка Исаии
Исх	Исход
Иф	Книга Иудифи
Лев	Левит
1, 2, 3 Макк	Книги Маккавейские — 1, 2 и 3-я
Мал	Книга пророка Малахии
Мих	Книга пророка Михея
Нав	Книга Иисуса Навина
Наум	Книга пророка Наума
Неем	Книга Неемии
Ос	Книга пророка Осии
1, 2 Пар	Книги Паралипоменон — 1-я и 2-я
Песн	Книга Песни Песней Соломона
Плач	Книга Плач Иеремии
Посл Иер	Послание Иеремии
Прем	Книга премудрости Соломона
Притч	Книга Притчей Соломоновых
Пс	Псалтирь, псалом
Руфь	Книга Руфь

Сир	Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф	Книга пророка Софонии
Суд	Книга Судей Израилевых
Тов	Книга Товита
1, 2, 3, 4 Цар	Книги Царств — 1, 2, 3 и 4-я
Числ	Числа

Новый Завет

Гал	Послание к Галатам
Деян	Деяния святых апостолов
Евр	Послание к Евреям
Еф	Послание к Ефессянам
Иак	Послание ап. Иакова
Ин	Евангелие от Иоанна
1, 2, 3 Ин	Послания ап. Иоанна — 1, 2 и 3-е
Иуд	Послание ап. Иуды
Кол	Послание к Колоссянам
1, 2 Кор	Послания к Коринфянам — 1-е и 2-е
Лк	Евангелие от Луки
Мк	Евангелие от Марка
Мф	Евангелие от Матфея
Откр	Откровение ап. Иоанна Богослова (Апокалипсис)
1, 2 Петр	Послания ап. Петра — 1-е и 2-е
Рим	Послание к Римлянам
1, 2 Тим	Послания к Тимофею — 1-е и 2-е
Тит	Послание к Титу
1, 2 Фес	Послания к Фессалоникийцам (Солунянам) — 1-е и 2-е
Флм	Послание к Филимону
Фли	Послание к Филиппийцам
МТ	Масоретский текст Библии

Вселенские и Поместные Соборы

	Вселенские
I Всел.	Вселенский Собор 1-й, 1-й Никейский (325)

II Всел.	Вселенский Собор 2-й, 1-й Константинопольский (381)
III Всел.	Вселенский Собор 3-й, Ефесский (431)
IV Всел., Халкид.	Вселенский Собор 4-й, Халкидонский (451)
V Всел.	Вселенский Собор 5-й, 2-й Константинопольский (553)
VI Всел.	Вселенский Собор 6-й, 3-й Константинопольский (681)
Трул.	Трулльский (Пято-Шестой Вселенский) Собор (691–692)
VII Всел.	Вселенский Собор 7-й, 2-й Никейский (787)

Поместные

Анкир.	Анкийский (314)
Антиох.	Антиохийский (341)
Гангр.	Гангрский (ок. 340)
Карф.	Карфагенский (419)
Конст. (394)	Константинопольский (394)
Конст. (861), Двукр.	Константинопольский (Двукратный) (861)
Конст. (879)	Константинопольский (879)
Лаодик.	Лаодикийский (ок. 343)
Неокес.	Неокесарийский (между 314 и 325)
Сардик.	Сардикийский (Сердикийский) (343)

Правила святых апостолов

Ап.	Правила святых апостолов
-----	--------------------------

Правила отцов Церкви

Амф.	Правило св. Амфилохия
Апаст.	Ответ Анастасия, Патриарха Антиохийского
Афан.	Правила св. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского
Васил.	Правила св. Василия Великого, архиеп. Кесарийского



СОКРАЩЕНИЯ



Генн. Посл.	Окружное послание св. Геннадия, патриарха Константинопольского	Кир.	Правила св. Кирилла, архиеп. Александрийского	Феоф.	Правила Феофила, архиеп. Александрийского
Григ. Наз.	Правило св. Григория Назианзина (Богослова)	Ник. Исп.	Правила св. Никифора Исповедника, патриарха Константинопольского	Кумранские рукописи	
Григ. Неок.	Правила св. Григория, архиеп. Неокесарийского	Ник. Конст.	Правила Николая, патриарха Константинопольского	1QGenAp	Апокриф кн. Бытие
Григ. Нис.	Правила св. Григория, еп. Нисского	Петр Ал.	Правила св. Петра, архиеп. Александрийского	1QH	«Благодарственные гимны»
Дион.	Правила св. Дионисия, архиеп. Александрийского	Тарас. Посл.	Послание св. Тарасия, патриарха Константинопольского, к папе Римскому Адриану I	1QM	«Война сынов света против сынов тьмы»
Иоан. Зл.	Св. Иоанн Златоуст. Беседа на Ефес	Тимоф.	Правила Тимофея, еп. Александрийского	1QpHab	Комментарий на Книгу пророка Аввакума
Иоан. П.	Правила св. Иоанна Постника, патриарха Константинопольского			1QS	Устав общины
				1QSa	«Две колонки» (дополнения к Уставу общины)
				1QSB	«Благословения» (дополнения к Уставу общины)
				CD	«Дамасский документ»

Сокращения названий городов

Джорд.	Джорданвилль (USA)	Amst.	Amsterdam	L.	London
К-поль	Константинополь	Antw.	Antwerpen	Los Ang.	Los Angeles
Каз.	Казань	B.	Berlin	Lugd. Batav.	Lugduni Batavorum
К.	Киев	Brat.	Bratislava	Mil.	Milano
Л.	Ленинград	Brux.	Bruxelles	Münch.	München
Лпц.	Лейпциг	Bdpst.	Budapest	N. Y.	New York
М.	Москва	Bucur.	București	Oxf.	Oxford
Н. Новг.	Нижний Новгород	Camb.	Cambridge	P.	Paris
Новосиб.	Новосибирск	Edinb.	Edinburgh	Phil.	Philadelphia
Н.-Й.	Нью-Йорк	Fr./M.	Frankfurt am Main	R.	Roma
Од.	Одесса	Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau	St.-Pb.	Sankt-Petersburg
П.	Париж	Gen.	Genève	Stuttg.	Stuttgart
Пг.	Петроград	Gött.	Göttingen	Thessal.	Thessaloniki
Р.-н/Д.	Ростов-на-Дону	Hdlb.	Heidelberg	Tüb.	Tübingen
СПб.	Санкт-Петербург	Jord.	Jordanville (USA)	Vat.	Città del Vaticano
С.-Петербург		Lpz.	Leipzig	W.	Wien
Серг. П.	Сергиев Посад			Warsz.	Warszawa
Х.	Харьков			Wash.	Washington



Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)*

ВМУ: Вост.	Вестник Московского ун-та. Сер.: востоковедение. М., 1970–.	<i>Barsan. Quaest.</i>	<i>Barsanuphius and John. Questions and Answers</i> // PO. T. 31. Fasc. 3. [N 150]; <i>Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondence</i> / Ed. F. Neyt, P. Angelis-Noah. P., 1997–2002. 3 vol. (рус. пер.: <i>Варсонофий Великий, прп. Иоанн, прп.</i> Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М., 2001)
Acta Barnab.	Acta Barnabae // Acta Philippi et Acta Thomae. Acta Barnabae / Ed. M. Bonnet // ActaAA. 1990. Bd. 2/2. S. 291–302	<i>Cyr. Scyth.</i>	<i>Cyrrillus Scythopolitanus.</i>
Acta Philip.	Acta Philippi // Apocryphal Acts of the Apostles / Ed. W. Wright. L., 1871. Vol. 1. P. 1–65	Vita Charit.	Vita Charitonis / Éd. G. Garitte // Bull. de l'Inst. historique belge de Rome. R.; Brussels, 1940/1941. Vol. 21. P. 5–50 (рус. пер.: <i>Кирилл Скифопольский. Житие прп. Харитона Исповедника</i> // Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 10)
<i>Adamn. De locis sanctis</i>	<i>Adamnani De locis sanctis libri tres</i> // Itinera Hierosolymitana saec. IV–VIII / Rec. et comment. crit. instr. P. Geyer. W., 1898. (CSEL; 39); Idem / Ed. D. Meehan. Dublin, 1958 (рус. пер.: <i>Аркульфа</i> рассказ о св. местах, записанный <i>Адамнаном</i> ок. 670 г. // ППС. 1898. Т. 17. Вып. 1. (Вып. 49))	Vita Euthym.	Vita Euthymii // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 5–85. (TU; Bd. 49. H. 2) (рус. пер.: <i>Кирилл Скифопольский. Житие [прп.] Евфимия Великого</i> // Палестинский патерик. СПб., 1893. Вып. 2)
<i>Ambros. Mediol. De instit. virgin.</i>	<i>Ambrosius Mediolanensis. De institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua ad Eusebium, liber unus</i> // PL. 16. Col. 305–334 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский, свт.</i> О воспитании девы и приснодевстве св. Марии, к Евсевию // Творения о девстве и браке / Пер.: Л. Писарев. Каз., 1901. С. 166–205; То же // О девстве и браке. М., 2000. С. 191–234)	Vita Theod.	Vita Theodosii // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 235–241. (TU; Bd. 49. H. 2) (рус. пер.: <i>Кирилл Скифопольский. Житие иже во святых отца нашего аввы Феодосия Киновиарха</i> // Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 8)
<i>Anastas. I. Ep. Ioan. Hier.</i>	<i>Anastasius I, Papa. Epistola ad Ioannem episcopum Hierosolymorum</i> // PL. 20. Col. 68–73	Diogn.	Epistula ad Diogneteum / Ed. H.-I. Marrou // A Diognète. P., 1965 ² . P. 52–84. (SC; 33 bis); Idem // PG. 2. Col. 1167–1186 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i> Послание к Диогнету // Творения. М., 1892, 1995 ^п . С. 371–386)
<i>Anon. Placent. Itinerarium</i>	Itinerarium <i>Anonimi Placentini: Un viaggio in Terra Santa del 560–570 D. C.</i> / Ed. C. Milani. Mil., 1977 (рус. пер.: <i>Путник Анонима из Плаценции</i> конца VI в. // ППС. 1895. Т. 13. Вып. 3. (Вып. 39))	<i>Ephraem Syr. Contr. Julian.</i>	<i>Ephraem Syrus Hymni Contra Julianum // Heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen de Paradiso und Contra Julianum</i> / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1957. T. 2. (CSCO; 175. Syr.; 79)
Апос. Paul. Syr.	Apocalypsis Pauli syriace / Ed. G. Ricciotti // Orientalia. N. S. R., 1933. Vol. 2. P. 1–24, 120–149	<i>Epiph. De prophet.</i>	<i>Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus. De prophetarum, eorumque obitu ac sepultura</i> // PG. 43. Col. 393–414
Апос. Petr.	Apocalypsis Petri: [Apocrypha] // <i>Buchholz D. D. Your Eyes will be Opened: A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter.</i> Atlanta, 1988 (рус. пер.: <i>Ранович А. Б.</i> Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990. С. 215–217)	<i>Greg. Nyss. Adv. Jud.</i>	<i>Gregorius Nyssenus. Delecta Testimonia Adversus Judacos</i> // PG. 46. Col. 193–234
<i>Aug. De gest. Pelag.</i>	<i>Augustinus Hipponensis. De gestis Pelagii</i> // PL. 44. Col. 319–360; Idem // CSEL. 43. P. 49–122	<i>Hieron. Adv. Helvid.</i>	<i>Hieronymus Stridonensis. Adversus Helvidium, de Mariae virginitate perpetua</i> // PL. 23. Col. 183–206 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> О приснодевстве блж. Марии, против Елвидия // Творения. К., 1903. Ч. 4. С. 93–122)
<i>De nupt. et concup.</i>	<i>De nuptiis et concupiscentia</i> // CSEL. 43. P. 207–319	Contr. Ioan. Hieros.	Contra Ioannem Hierosolymitanum, ad Pammachium // PL. 23. Col. 355–396 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> Книга против Иоанна Иерусалимского, к Паммахию // Творения. 1903. Ч. 4. С. 310–365)
<i>De Spirit. ad Marcell.</i>	<i>De Spiritu et littera ad Marcellinum</i> // PL. 44. Col. 199–246 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О духе и письме / Пер.: Н. Загоровский. М., 1787)	Contr. Vigil.	Contra Vigilantium // PL. 23. Col. 337–352C (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский,</i>
<i>Quaest. in Jes. Nav.</i>	Quaestionum in Heptateuch. Lib. VI: Locutiones de Jesu Nave // PL. 34. Col. 537–540		
<i>Quaest. in Jud.</i>	Quaestionum in Heptateuch. Lib. VII: Locutiones de Iudicibus // PL. 34. Col. 541–544		
AYBC	Anchor Yale Bible: Commentaries. New Haven; L., 2008–.		

* Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: ², ⁶ — номер издания; " — переиздание (без номера, перенабор); ^p — репринт. В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится — после даты начала издания.

В настоящую таблицу включены сокращения, впервые употребляющиеся в «Православной энциклопедии». Предыдущие полные версии данной таблицы см. в томах 5, 10, 15, 20, а также на сайте «Православной энциклопедии». Последнюю версию других сокращений см.: аббревиатуры учреждений — в т. 20, рукописные фонды — в т. 19.

	блж. Против Вигилиянция // Творения. 1903. Ч. 4. С. 293–315)		Толкование на кн. пророка Захарии // Творения. К., 1900. Ч. 15. С. 1–195)
De nom. hebr.	Liber de nominibus hebraicis // PL. 23. Col. 771–858	Onomast.	<i>Eusebii Pamphili</i> Onomasticon: urbium et locorum Sacrae Scripturae: Graece cum latina <i>Hieronymi</i> interpretatione / Ed. F. Larsow, G. Parthey. B., 1862; Idem // PL. 23. Col. 859–928
In Agg.	Commentariorum in Aggaeum prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 1387–1416; Idem // CCSL. 76A. P. 713–746 (рус. пер.: Толкование на кн. пророка Аггея // Творения. 1898. Ч. 14. С. 316–360)	Praef. ad Paulinian.	Praefatio ad Paulinianum // PL. 23. Col. 101–104
In Apoc.	Commentarii in Apocalypsin: Cap. retractata // SC. 423. P. 126–130	Praef. in Apoc.	Praefatio in Commentariis in Apocalypsin // SC. 423. P. 124–125
In Dan.	Commentaria in Daniele prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 491–584 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский</i> , блж. Одна книга толкований на прор. Даниила // Творения. 1913. Ч. 12. С. 1–135)	Praef. in Cant.	Praefatio in interpretationem homiliarum duarum Origenis in Canticum Canticorum // PL. 23. Col. 1117–1118
In Ion.	Commentariorum in Ionam // PL. 25. Col. 1117В–1152В (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский</i> , блж. Толкование на кн. прор. Ионы // Творения. 1913 ² . Ч. 13. С. 193–243)	Praef. in De situ et nom. loc.	Praefatio in Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum // PL. 23. Col. 859–860
In Is.	Commentariorum in Isaiam prophetam, lib. I–XVIII // PL. 24. Col. 17–678 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский</i> , блж. Восемнадцать книг толкований на пророка Исаию // Творения. 1905. Ч. 7 (Кн. I–VIII). С. 1–457; Ч. 8 (Кн. IX–XIV). С. 1–302; Ч. 9 (Кн. XV–XVIII). С. 1–245)	Praef. in duodec. Proph.	Praefatio in duodecim Prophetas // PL. 28. Col. 1013–1016
In Lament.	In Lamentationes Ieremiae // PL. 25. Col. 787–792	Praef. in Is.	Praefatio in librum Isaiae // PL. 28. Col. 771–774
In Malach.	Commentariorum in Malachiam prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 1541–1577 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский</i> , блж. Толкование на кн. пророка Малахии // Творения. 1900. Ч. 15. С. 196–252)	Praef. in Job.	Praefatio in librum Job // PL. 28. Col. 1079–1084; 29. Col. 61–62
In Matth.	Commentariorum in Matthaeum // PL. 26. Col. 15–218 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский</i> , блж. Четыре книги толкований на Евангелие Матфея, к Евсевию // Творения. 1901. Ч. 16. С. 1–316)	Praef. in Jos.	Praefatio in librum Josue ben Nun // PL. 28. Col. 462–464
In Mich.	Commentariorum in Micha prophetam, lib. I–II // PL. 25. Col. 1151–1230 (рус. пер.: <i>Иероним</i> , блж. Две книги толкований на пророка Михея // Творения. 1915. Ч. 14. С. 1–129)	Praef. in Jud.	Praefatio in librum Judith // PL. 29. Col. 37–40
In Naum.	Commentariorum in Naum prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 1231–1272; Idem // CCSL. 76A. P. 525–578 (рус. пер.: Толкование на кн. пророка Наума // Творения. 1913. Ч. 13. С. 244–307)	Praef. in Paralip.	Praefatio in librum Paralipomenon // PL. 28. Col. 1323–1328; Praefatio in librum Paralipomenon juxta LXX interpretes // PL. 29. Col. 401–404
In Os.	Commentariorum in Osee prophetam, lib. I–III // PL. 25. Col. 815–946 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский</i> , блж. Толкование на кн. пророка Осии, кн. 1–3 // Творения. 1913 ² . Ч. 12. С. 136–332)	Praef. in Pent.	Praefatio in Pentateuchum, ad Desiderium // PL. 28. Col. 147–152
In Philem.	In Ep. ad Philemonem // PL. 26. Col. 599–618	Praef. in Ps.	Praefatio in librum Psalmorum juxta hebraicam veritatem // PL. 28. Col. 1125–1128; Praefatio in librum Psalmorum LXX interpretes // PL. 29. Col. 119–120
In Ps.	Commentario in psalmos / Ed. G. Morin. Turhout, 1959. P. 177–245. (CCSL; 72)	Praef. in quat. Evang.	Praefatio in quatuor Evangelia // PL. 29. Col. 525–530
In Soph.	Commentariorum in Sophoniam prophetam, lib. I // PL. 25. Col. 1337–1388; Idem // CCSL. 76A. P. 655–711 (рус. пер.: Толкование на кн. пророка Софонии // Творения. 1898. Ч. 14. С. 236–316)	Praef. in Salom.	Praefatio in libros Salomonis // PL. 28. Col. 1241–1244; Praefatio in libros Salomonis juxta LXX interpretes // PL. 29. Col. 403–406
In Tit.	Commentariorum in Epistolam ad Titum // PL. 25. Col. 1417–1542	Praef. in Tob.	Praefatio in librum Tobiae // PL. 29. Col. 23–26;
In Zach.	Commentariorum in Zachariam prophetam, lib. I–II // PL. 25. Col. 1417–1542 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский</i> , блж.	Prol. in Jerem.	Prologus in Jeremiam // PL. 28. Col. 847–850
		Prol. in transl. homil. Orig. in Jerem. et Ezech.	Prologus in translationem homiliarum Origenis in Jeremiam et Ezechielem // PL. 25. Col. 585
		Quaest. hebr. in Gen.	Liber Quaestionum hebraicorum in Genesim // PL. 23. Col. 935–983, 1542 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский</i> , блж. Еврейские вопросы на кн. Бытия / Пер.: С. Жуков; М/А. М., 2009)
		Serm. in Ps. XLI	Sermo in Psalmum XLI, ad neophytos // PL. 40. Col. 1203–1206; Idem // CCSL. 78. P. 542–544
		Tract. in Ps.	Tractatus in Psalmos // Anecdota Maredsolana. Maredsous, 1897. Vol. 3. Pars 2; Idem // CCSL. 78. P. 3–352
		Vita Paul.	Vita S. Pauli primi eremitae // PL. 23. Col. 17–28 (рус. пер.: Жизнь св. Павла, первого пустычника // Творения. 1903. Ч. 4. С. 1–12)
		<i>Ioan. Chrysost.</i> In Jerem.	<i>Ioannes Chrysostomus</i> . Monitum ad homiliam in locum illum Ieremiae // PG. 56. Col. 153–162 (рус. пер.: <i>Иоани Златоуст</i> , свт. Обзорение книги пророка Иеремии // Творения: В 12 т. Т. 6. Кн. 2. С. 682–686)

- Isid. Hisp. De Ezech.* *Isidorus Hispalensis episcopus, St. De Ezechiele* // PL. 83. Col. 168–169
- Itiner. Burdigal.* *Itinerarium Burdigalense // Palaestinae descriptiones ex saeculo IV, V et VI / Hrsg. T. Tobler. St. Gallen, 1869; Idem // PL. 8. Col. 783–796 (рус. пер.: Бордосский путник 333 г. // ИИС. 1882. Т. 1. Вып. 2. (Вып. 2))*
- JANES *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia Univ. N. Y., 1968–[2009]*
- JHebrS *Journal of Hebrew Scriptures. Edmonton, 1996–. Vol. 1–.*
- Manich. Ps. *A Manichaean Psalm-Book: Pt. 2 / Ed. C. R. C. Allberry. Stuttg., 1938; The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Vol. 3: Psalm Book. Pt. 1 / Ed. S. Giversen. Gen., 1988; Pt. 2. Fasc. 1 / Ed. G. Wurst. Turnhout, 1996; Pt. 2. Fasc. 2 / Ed. S. Richter. Turnhout, 1998*
- Nasrallah. Histoire* *Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle: contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne. Louvain, 1979. Vol. 2. T. 1: 634–750; 1988. T. 2: Première période abbaside, 750 – X^e siècle; 1983. Vol. 3. T. 1: Reconquête Byzantine – Croisades, époques Aiyubide et Fatimide, 969–1250; 1981. Vol. 3. T. 2: Domination mameluke, 1250–1516; 1979. Vol. 4: Époque ottomane. T. 1: 1516–1724; 1989. Vol. 4. T. 2: 1724–1800*
- NHC. Exeg. anim. *[Exegesis de anima] = L'exégèse de l'âme (NH II, 6) / Ed. J.-M. Sevrin. Québec, 1983. (BCNH. Textes; 9); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. Leiden, 1974. Vol. 2: Codex 2, N 6: [Толкование о душе]*
- Niceph. Const. Apol.* *Nicephorus Constantinopolitanus, Patr. Apologeticus minor pro sacris imaginibus // PG. 100. Col. 833–850 (рус. пер.: Никифор, патр. Константинопольский, свт. Защитительное слово по поводу честных икон // БВ. 1900. № 8. С. 126–128; № 11. С. 129–137)*
- Brev. *Breviarium historicum // Idem. Opuscula historica / Ed. C. de Boor. Lpz., 1880. P. 1–77; Nikephoros Patriarch of Constantinople. Short History / Ed. C. Mango. Wash., 1990; Idem: Breviarium historicum de rebus gestis post imperium Mauricii // PG. 100. Col. 876–993 (рус. пер.: Никифор, патр. Константинопольский, свт. Краткая история со времени после правления Маврикия // БВ. 1903. № 12. С. 379–384; 1904. № 2. С. 385–400; № 4. С. 401–416; № 7/8. С. 417–432; № 9. С. 433–442; То же / Пер.: Е. Э. Лишиц // БВ. 1950. Т. 3. С. 349–387)*
- Refut. *Refutatio et eversio definitionis Synodalis Anni 815 / Ed. J. M. Featherstone. Turnhout; Leuven, 1997. (CCSG; 33); Refutatio et eversio deliramentorum inscite et impie ab irreligiosi Mamonaе vaniloquentia dictorum adversus salutarem Dei Verbi incarnationem // PG. 100. Col. 205–533 (рус. пер.: Никифор, патр. Константинопольский, свт. Разбор и опровержение невещественного и безбожного сущеловия нечестивого Мамоны против спасительного воплощения Бога Слова // БВ. 1904–1907)*
- Olympiod. Alex.* *Olympiodus Deacon of Alexandria. Fragmenta in Ieremiam // PG. 93. Col. 627–725*
- Lament. *Fragmenta in Lamentationes Ieremiae // PG. 93. Col. 725–761*
- Orig.* *Origenes. Fragm. in Proverb. In Ezech. hom. Incarnationem // PG. 100. Col. 205–533 (рус. пер.: Никифор, патр. Константинопольский, свт. Разбор и опровержение невещественного и безбожного сущеловия нечестивого Мамоны против спасительного воплощения Бога Слова // БВ. 1904–1907)*
- Philo. In Flacc.* *Philonus Alexandrinus. In Flaccum / Ed. L. Cohn, S. Reiter // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. B., 1915, 1962. Vol. 6. P. 120–154; Idem / Ed. A. Pelletier. P., 1967. (Les œuvres complètes de Philon d'Alexandrie; 31)*
- Procop. Gaz.* *In Jos. Procopius Gazaeus. Commentarii in Josue // PG. 87. Col. 991–1042*
- Prosper. Chron.* *Prosperi Tironis Epitoma Chronicon // MGH. AA. T. 9. P. 431–499; Idem // PL. 51. Col. 535–606*
- RHSp *Revue d'histoire de spiritualité. P., 1972–1977. Vol. 48(189)–53(211/212). Паисе см.: RAM*
- Rufin.* *Rufinus. De adult. lib. Orig. Epilogus in Apologeticum S. Pamphili Martyris ad Macarium, seu Liber de adulteratione librorum Origenis // PG. 17. Col. 615–632*
- Prol. in De princip. *Prologus in libros Περὶ ἀρχῶν (De principiis) Origenis presbyteri // PG. 11. Col. 111–114*
- Script. incert. *Scriptor incertus / Testa crit., trad. e nota a cura di F. Iadevaia. Messina, 1987*
- Siric. Ep. Theodoret* *Siricius. Epistulae // PL. 13. Col. 1131–1178*
- In Jerem. *Theodoretus Cyrrhensis. In divini Ieremiae prophetiam interpretatio // PG. 81. Col. 495–807 (рус. пер.: Феодорит Курский. Толкования на пророчество божественного Иеремии // Творения. М., 1859. Ч. 6. С. 105–315)*
- Quaest. in Jos. *Quaestiones in Josuam // PG. 80. Col. 458–486 (рус. пер.: Феодорит Курский. Толкования на книгу Иисуса Павина // Творения. М., 1855. Ч. 4. С. 269–289)*
- Theodor. Mops. In Jon.* *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Jonam prophetam // PG. 66. Col. 318–346*

Сокращения слов, словосочетаний и терминов на русском языке,
наиболее часто встречающихся в «Православной энциклопедии»

абх.	абхазский	брит.	британский	гуманит.	гуманитарный
авг.	август	буд.	будущий	ДА	Духовная Академия
авест.	авестийский	букв.	буквальный	дагестан.	дагестанский
австр.	австрийский	бурят.	бурятский	Дальн. Восток	Дальний Восток
австрал.	австралийский	бывш.	бывший	дат.	датский
авт.	автор, -ский	бюл.	бюллетень	дек.	декабрь
автобиогр.	автобиография	В.	Верхний (в геогр. названии)	деместв.	демественный
автореф.	автореферат	в.; вв.	век; века	ден.	департамент (геогр.)
агиогр.	агиография, -ческий	валаам.	валаамский (муз.)	дер.	деревня (при названии)
агиол.	агиология, -ческий	введ.	введение	держ.	державный (укр. – государственный)
А/Д	автореферат докторской диссертации	вел. [князь, княжна, княгиня]	великий [князь, княжна, княгиня] (без имени)	дес.	десятина (при цифре)
адм.	административный	вел. кн.	великий князь (при имени)	диак.	диакон (при имени)
адм. ц.	административный центр	венг.	венгерский	дир.	дирижер, диригент (укр.)
адыг.	адыгейский	вестн.	вестник	дис.	диссертация
азерб.	азербайджанский	ВЗ	Ветхий Завет	дискогр.	дискография
азнат.	азиатский	визант.	византийский	доб.	добавление
акад.	академик (при имени), академия, -ческий	вик.	викарий (при имени)	догматич.	догматический
АКД	автореферат кандидатской диссертации	вик-ство	викариатство	док.	документ
аккад.	аккадский	вкл.	вклейка	докл.	доклад
албан.	албанский	включ.	включая, -ительно	докт. дис.	докторская диссертация
алж.	алжирский	вмч., вмц.	великомученик, -ца (при имени)	док-ты	документы
алф.	алфавитный	вол.	волесть (в геогр. названии)	докум.	документальный
амер.	американский	вопр.	вопросы	дон.	дополнение
АН	Академия наук	воскр.	воскресен (муз.)	дослждж.	дослідження (укр. – исследование)
англ.	английский	восп.	воспоминания	доц.	доцент (при имени)
англикан.	англиканский	воспр.	воспроизводится	Др.	Древний (в названии)
англосакс.	англосаксонский	воспр.	воспроизводится	др.	другой
АО	Автономный округ	вост.	восточный	д-р	доктор (ученая степень)
ап.	аностол (при имени)	вост.	впоследствии	ДС	духовная семинария
апр.	апрель	всел.	Вселенский	ДУ	духовное училище
араб.	арабский	всерос.	всероссийский	евр.	еврейский
арав.	аравийский	вслед.	вследствие	европ.	европейский
арам.	арамейский	в т. ч.	в том числе	егип.	египетский
арм.	армянский	в. у.	временно управляющий (епархией)	ел.	единица [хранения]
арх.	архангел (при имени)	вып.	выпуск	ел. ч.	единственное число
арх.	архив, -ный	выполн.	выполненный	ежег.	ежегодник, -ный
археол.	археологический	высокопреосв.	высокопреосвященный	ежедн.	ежедневный
архидиак.	архидиакон (при имени)	выступл.	выступление	еженед.	еженедельный
архиеп.	архиепископ (при имени)	высш.	высший	Е. И. В.	Его (Ее) Императорское Величество
архиеп-ство	архиепископство	вых. дан.	выходные данные	еп.	епископ (при имени)
архим.	архимандрит (при имени)	г.; гг.	год; годы; гора; город	епарх.	епархиальный
архит.	архитектор (при имени), -турный	ГА	государственный архив	еп-ство	епископство
ассир.	ассирийский	газ.	газета (при названии)	ЕУ	епархиальное управление
афган.	афганский	гвин.	гвинейский	ж.	журнал (при названии)
африкан.	африканский	ген.	генерал (при имени)	жен.	женский
Б.	Большой (в геогр. названии)	генеалогич.	генеалогический	зав.	заведующий
балт.	балтийский	геогр.	географический	загл.	заглавие
багист.	багистский	герм.	германский	заключ.	заключительный
банкир.	башкирский	герц.	герцог (при имени)	зал.	залив (при названии)
б. г.	без года	герц-ство	герцогство	зам.	заместитель
белорус.	белорусский	гимнографич.	гимнографический	замеч.	замечание, -я
бельг.	бельгийский	гл.	глава, главный	зап.	западный; записки
бенг.	бенгальский	гл. обр.	главным образом	зб.	збірник (укр. – сборник)
библ.	библейский	голл.	голландский	знам.	знаменный (муз.)
библиогр.	библиография, -ческий	гомил.	гомилетический	игум.	игумен, -ня (при имени)
биогр.	биография, -ческий	гор.	городской	идеологич.	идеологический
бирм.	бирманский	гос.	государственный	иеродиак.	иеродиакон (при имени)
б-ка	библиотека	гос-во	государство	иером.	иеромонах (при имени)
блгв.	благочестивый (при имени)	гот.	готский	иеросхим.	иеросхимонах (при имени)
блж.	блаженный (при имени)	гр.	граф (при имени)	избр.	избранный
Ближ. Восток	Ближний Восток	гражд.	гражданский, -ая	изв.	известия
Б. м.	Без места	греч.	греческий	извлеч.	извлечение
богосл.	богословский	г. р. неизв.	год рождения неизвестен	изд.	издано, издается, издание (при названии), издатель
богослуж.	богослужебный	груз.	грузинский	изд-во	издательство
болг.	болгарский	губ.	губерния, -ский	изм.	изменение
браз.	бразильский			изображ.	изображение

СОКРАЩЕНИЯ

изуч.	изучение	л.	лист	нот.	потный
изъясн.	изъяснительный	лак.	лакский	нотогр.	фотография
иконогр.	иконография, -ческий	лат.	латинский	нояб.	ноябрь
ил.	иллюстратор, -ция	латв.	латвийский	Н. С.	новая ссрия
ил.люм.	иллюминированный	латинизир.	латинизированный, -ая	н. с.	новый стиль
ил.люстр.	иллюстрированный	латиноамер.	латиноамериканский	нэп	новая экономическая
им.	имени	латыш.	латышский		политика
имп.	император (при имени), -ский	лексикогр.	лексикография, -ческий	№, N	номер (при цифре)
ингуш.	ингушский	ливап.	ливанский	о.	отец (при имени)
инд.	индийский	лит.	литературный	об.	оборот
индонез.	индонезийский	литов.	литовский	об-во	общество
иностр.	иностранный	лит-ра	литература	обком	областной комитет КПСС
ин-т	институт	литург.	литургический	обл.	область (при названии), -ной; обложка
информ.	информационный	лютеран.	лютеранский	обозр.	обзорение
инодиак.	инодиакон (при имени)	М.	Мальб (в геогр. названии)	общесжит.	общезительный [монастырь]
ИР	Институт рукописей	м.	матушка, мать (при имени); море (при названии)	обществ.	общественный
ирак.	иракский	магист. дис.	магистерская диссертация	объяснит.	объяснительный
иран.	иранский	македон.	македонский	о-в	остров (при названии)
ирл.	ирландский	матем.	математический, -ая	оз.	озеро (при названии)
исл.	исландский	мат-лы	материалы	ок.	около (при дате)
ислам.	исламский	маш.	машиннопись	окр.	округ
ислам.	исламский	м. б.	может быть	окт.	октябрь
испан.	испанский	междунар.	международный	ОН	отдел нумизматики
испр.	исправление, исправленный	мекс.	мексиканский	оп.	опись
исслед.	исследование	мест.	местечко (при названии)	опубл.	опубликованный (при названии); опубликовал
ист.	исторический, источники	метод.	методический	ОР	отдел рукописей
итал.	итальянский	мин-во	министерство	орг-ция	организация
ИТЛ	исправительно-трудовой лагерь	митр.	митрополит (при имени)	ОРК	Отдел редкой книги
к.	копейка (при цифре)	мл.	младший (к имени)	осет.	осетинский
кабард.	кабардинский	млн	миллион	осн.	основой
кавк.	кавказский	млрд	миллиард	ОСРК	Отдел старопечатных и рукописных книг
казах.	казахский	мн.	многие	отв.	ответственный
ка.тм.	калмыцкий	мн. др.	многие другие	отд.	отдельный
кальвинист.	кальвинистский	мн. ч.	множественное число	отд-ние	отделение
камбодж.	камбоджийский	молдав.	молдавский	отеч.	отечественный
канал.	канадский	мон.	монах, -иня (при имени)	отпеч.	отпечатанный
канд. (дис.)	кандидат, -ская [диссертация]	монг.	монгольский	отр.	отрывок
канонич.	канонический	моногр.	монография, -ческий	отт.	оттиск
каракалп.	каракалпакский	мон-рь	монастырь	офиц.	официальный
карл.	кардинал (при имени)	мордов.	мордовский	ОЭ	Отдел эстампов
карел.	карельский	моск.	московский	палеогр.	палеография, -ческий
кат.	каталог	МТ	масоретский текст [Библии]	пам.	память (празднование, при дате)
католич.	католический	муж.	мужской	патрист.	патристический
каф.	кафедра	муз.	музыкальный	патрол.	патрологический
кафедр.	кафедральный [собор]	мусульм.	мусульманский	певч.	певческий
кельт.	кельтский	мч.	мученик (при имени)	пед.	педагогический
киев.	киевский	мш.	мшеница (при имени)	пер.	перевел, -од, -одчик; переулок
кипр.	кипрский	Н.	Нижний (в геогр. названии)	переизд.	переиздание
киргиз.	киргизский	НА	национальный архив	перепеч.	перепечатка
кит.	китайский	нашеч.	напечатанный	перераб.	переработал
кл.	класс	напис.	написано	персид.	персидский
к.-л.	какой-либо	напр.	например	петерб.	петербургский
КМ	краеведческий музей	нарком	народный комиссар	петрогр.	петроградский
кн.	книга (при названии); князь (при имени)	наст. время	настоящее время	пехл.	пехлевийский
к.-н.	какой-нибудь	наст. фам.	настоящая фамилия (имя) (имя)	печ.	печатный
кнг.	княгиня (при имени)	науч.	научный	пл.	площадь (при названии)
кнж.	княжна (при имени)	нач.	начало (при дате)	п-ов	полуостров (при названии)
кодикол.	кодикологический	НБ	научная библиотека	подгот.	подготовил
комис.	комиссия	неизв.	неизвестно	под рук.	под руководством
коммент.	комментарий, -тор	некр.	некролог; некрополь	под упр.	под управлением
кон.	конец (при дате)	некр-рый	некоторый	пол.	половина (при дате)
конф.	конференция	неофиц.	неофициальный	полемич.	полемический
копт.	коптский	неск.	несколько	полит.	политический
кор.	король (при имени)	не сохр.	не сохранился	польск.	польский
К-поль.	Константинополь,	неуст.	неуставленный	португ.	португальский
к-польский	константинопольский	НЗ	Новый Завет	пос.	поселок (при названии)
кр.	краткий	нидерланд.	нидерландский	посвящ.	посвящается, -енный
краевед.	краеведческий	нмч.	нидомученик (при имени)	посл.	последний (при дате)
крит.	критический	Нов.	Новый (в геогр. названии)	последл.	последовие
к-рый	который	новозел.	новозеландский	посем.	посмертно
культ.	культурный, -ая, -ое	норвеж.	норвежский	почт.	почтовый
кумран.	кумранский				

СОКРАЩЕНИЯ



поэт.	поэтический	санскр.	санскритский	т-во	товарищество
прав.	праведный (при имени); правило	сб.	сборник (при названии)	т. е.	то есть
правосл.	православный	св.	святая (при имени); связка (в архивных документах)	тез.	тезисы
празд.	празднование			текстол.	текстологический
практ.	практический			теолог.	теологический
предисл.	предисловие	свид-во	свидетельство	теорет.	теоретический
преосв.	преосвященный (при имени)	свод.	сводный	термин.	терминологический
Пресв.	Пресвятая	свт.	святитель (при имени)	террит.	территориальный
пресв.	пресвитер (при имени)	свящ.	священник (при имени)	тетр.	тетрадь
прмц.	преподобномученица (при имени)	Свящ.	Священный	техн.	технический
прмч.	преподобномученик (при имени)	сев.	северный	т. зр.	точка зрения
приб.	прибавление	сев.-вост.	северо-восточный	тибет.	тибетский
прил.	приложение	сев.-зап.	северо-западный	тип.	типология
прим.	пример	сел.	село	т. к.	так как
примеч.	примечание	семит.	семитский	т. н.	так называемый
пробл.	проблема	сент.	сентябрь	т. о.	таким образом
пров.	провинция	сер.	середина (при дате); серия	топогр.	топограф, -ический
продолж.	продолжение	серб.	сербский	тр.	труды
произв.	произведение	серб.	серебряный	традиц.	традиционный
прол.	пролив	серб.	сибирский	транскр.	транскрипция
прор.	пророк (при имени)	симп.	симпозиум	тув.	тувинский
прот.	протоиерей (при имени)	синод.	синодальный	тун.	туник (при названии)
протестаит.	протестаитский	сир.	сирийский	тур.	турецкий
протодиак.	протодиакон (при имени)	сист.	систематический	туркмен.	туркменский
протопр.	протопресвитер (при имени)	сканд.	скандинавский	тыс.	тысяча, тысячелетие (при цифре)
проф.	профессор (при имени)	сл.	слово	тюрк.	тюркский
проч.	прочее	слав.	славянский	у.	уезд (при названии)
прп.	преподобный (при имени)	след.	следующий	УАК	Ученая архивная комиссия
псевд.	псевдоним	следов.	следовательно	удмурт.	удмуртский
ПСС	полное собрание сочинений	следств.	следственный	УЗ	ученые записки
ПССиП	полное собрание сочинений и писем	слов.	словарь	узбек.	узбекский
публ.	публикация; публичный	словац.	словацкий	УИК	Уездный исполнительный комитет
пуст.	пустыня, -нь	словен.	словенский	УК	Уголовный кодекс
путев.	путеводитель	см.	смотри	указ.	указатель
ПЦК	Православный церковный календарь	смен.	смешанный	укр.	украинский
Р.	Разряд (в архивах)	СМИ	средства массовой информации	ул.	улица (при названии)
р.	река (при названии); рубль (при цифре)	соавт.	соавтор	ум., †	умер
равноап.	равноапостольный	собр.	собрание	ун-т	университет
разд.	раздел	сов.	совместно	упор.	упорядкував (укр. — отредактировал)
различн.	различный	совр.	современный	упр.	управление
разн.	разный	содерж.	содержание	урожд.	урожденная
райком	районный комитет КПСС	сообщ.	сообщение	усл.	условно
расп.	распев	сост.	составил, -тель, -ление	устар.	устаревший
регион.	региональный	соц.	социальный	учеб.	учебник, -ный
ред.	редактор, -ция	соч.	сочинение (при названии)	уч-ще	училище
рез.	резюме	справ.	справочник, -ный	ф.	фонд
религ.	религиозный	ср.	сравни	факс.	факсимиле
реперт.	репертуар, -ный	Ср.	Средний (в геогр. названии)	фак-т	факультет (при названии)
репр.	реприз	сравн.	сравнительный	фам.	фамилия
респ.	республика, -нский	ср. века	средние века	февр.	февраль
реф.	реферат	среднепек.	средневековый	фельдм.	фельдмаршал
рец.	рецензия	СС	собрание сочинений	феод.	феодалный
рим.	римский	ст.	станция (при названии); статья; стих (при цифре); столетие (при цифре)	физич.	физический
рис.	рисунк	Ст.	Старый (в геогр. названии)	фил.	фильм
рки.	рукопись	стат.	статистический	филол.	филологический
р-н	район (при названии)	стб.	столбец	филос.	философский
род.	родился	стеногр.	стенограмма, -фический	фин.	финский
рожд.	рожденный	ст. ст.	старый стиль	финик.	финикийский
рос.	российский	ст-ца	станция (при названии)	форм.	формулярный
рук.	руководитель, -дящий	схиархим.	схиархимандрит (при имени)	фрагм.	фрагмент
рук-во	руководство	схиигум.	схиигумен (при имени)	франк.	франкский
рукоп.	рукописный	схим.	схимонах (при имени)	франц.	французский
румын.	румынский	сщмч.	священномученик (при имени)	фронт.	фронтиспис
рус.	русский	т.	том	хазар.	хазарский
Р. Х.	Рождество Христово	табл.	таблица	халд.	халдейский
с.	село (при названии); страница (при цифре)	таджик.	таджикский	хакас.	хакасский
саксон.	саксонский	татар.	татарский	хорват.	хорватский
				хр.	хранение
				христ.	христианский
				хроногр.	хронографический
				хронол.	хронологический
				худож.	художник (при имени), -ественный
				ц.	церковь (при названии)



СОКРАЩЕНИЯ



ЦА	Центральный архив	чеш.	чешский	экзегет.	экзегетический
цв.	цветной	чл.-кор.	член-корреспондент	экон.	экономический
ЦГА	Центральный государственный архив	чт.	чтения	энцикл.	энциклопедический
Центр.	Центральный (в геогр. названии)	чудотв.	чудотворный	эст.	эстонский
церк.	церковный	швед.	шведский	этногр.	этнографический
церковнослав., ч.-слав.	церковнославянский	швейцар.	швейцарский	эфиоп.	эфиопский
ч.	час; часть	шотл.	шотландский	юбил.	юбилейный
чел.	человек (при указании числа)	штат.	штаг	юж.	южный
четв.	четверть	шумер.	шумерский	юрод.	юродивый (при имени)
		эвенк.	эвенкийский	яз.	язык
		эвнсн.	эвенский	якут.	якутский
		экз.	экземпляр	январ.	январь
				япон.	японский

Сокращения слов, словосочетаний и терминов на иностранных языках, наиболее часто встречающихся в «Православной энциклопедии»

Abhandl.	Abhandlungen (нем.)	трактаты, исследования	comp.	compilation, compiled, compiler (англ.)	состав, -лено, -итель
Acad.	Académie (франц.)	академия	compar.	comparative (англ.)	сравнительный
A. D.	Anno Domini (лат.)	после Рождества Христова	compl.	complete (англ.)	собрание
Aethiop.	Aethiopian, Aethiopische (англ., нем.)	эфиопский	conf.	conference (англ., франц.)	конференция
Akad.	Akademie (нем.)	академия	congr.	congress (англ.), congresso (итал.), congrès (франц.)	конгресс
allgem.	allgemeine (нем.)	всобщий	cont.	content (лат.)	содержание, -жит
an.	anno (лат.)	год	contemp.	contemporary (англ.)	современный
Anh.	Anhang (нем.)	приложение, дополнение	contin.	continuatis (лат.)	продолжатель
Anm.	Anmerkung (нем.)	примечание	contrib.	contribution (англ.)	дополнение
Apr.	April (англ., нем.)	апрель	conv.	convegno (итал.)	конгресс, симпозиум
Arch.	Archiv (нем.), archive (англ., франц.)	архив	crit.	critical (англ.), critique (франц.)	критический
archäol.	archäologische (нем.)	археологический	d.	dei, del, della, delle, dello (итал.); den, der, des (нем.)	артикли
archbp.	archibishop (англ.)	архиепископ	dargest.	dargestellt (нем.)	подготовленный
archeol.	archeological (англ.)	археологический	Darst.	Darstellung (нем.)	изображение, изложение
archéol.	archéologique (франц.)	археологический	Dec.	December (англ.)	декабрь
assoc.	association (англ., франц.)	ассоциация	Dep.	Department (франц.)	Управление, отдел
Auf.	Auflage (нем.)	издание	Dez.	Dezember (нем.)	декабрь
Ausg.	Ausgabe (нем.)	издание, выпуск	dir.	direction (франц.)	руководство, управление
ausgew.	ausgewählt (нем.)	избранный, отобранный	Diss.	Dissertation (англ., нем.)	диссертация
Ausz.	Auszug (нем.)	выдержка, извлечение	doc.	document (англ.)	документ
...b.	...buch (нем.)	книга	Dok.	Dokument (нем.)	документ
bayer.	bayerische (нем.)	баварский	durchges.	durchgesehen (нем.)	просмотренный
B. C.	Before Christ (англ.)	до Рождества Христова	e. a.	et alii (лат.)	и другие
Bd., Bde	Band, Bände (нем.)	том, тома	eadem	eadem (лат.)	она же
Bearb.	Bearbeitung (нем.)	обработка	eccl.	ecclesiastical (англ.), ecclésiastique (франц.)	церковный
begr.	begründet (нем.)	основано, -ный	ed.	edition, editor (англ., лат.)	издание, редактор
Beig.	Beigabe (нем.)	приложение	éd.	édition, éditeur (франц.)	издание, редактор
Beih.	Beiheft (нем.)	приложение	Einf.	Einführung (нем.)	введение, вступление
Beil.	Beilage (нем.)	приложение	Einl.	Einlage (нем.)	приложение, вкладка
Beitr.	Beitrag (нем.)	доклад, статья	Einlt.	Einleitung (нем.)	введение, вступление
Ber.	Bericht (нем.)	доклад, отчет	encycl.	encyclopedia (англ.), encyclopédie (франц.)	энциклопедия
Bibliogr.	Bibliographie (нем.), bibliography (англ.)	библиография	Engl.	English (англ.)	английский
bibl.	biblische (нем.)	библейский	Enzykl.	Enzyklopädie (нем.)	энциклопедия
biblioth.	bibliotheca (лат.), bibliothèque (франц.)	библиотека	ep., epp.	epistula, epistulae (лат.)	письмо, письма
Biogr.	Biographie (нем.), biography, biographic (англ.)	биография, -ческий	Erg.	Ergänzung (нем.)	дополнение
bp.	bishop (англ.)	епископ	Erg.-Bd.	Ergänzungsband (нем.)	дополнительный том
byzant.	byzantinisch (нем.)	византийский	Erg.-H.	Ergänzungsheft (нем.)	дополнительный выпуск
bull.	bulletin (англ., нем., франц.)	бюллетень	Erg.-Lfg.	Ergänzungslieferung (нем.)	дополнительный выпуск
cah.	cahier (франц.)	тетрадь	Erkl.	Erklärung (нем.)	комментарий, толкование и др.
cap.	capitula (лат.)	глава	erw.	erweitert (нем.)	расширенный
cent.	century (англ.)	век, столетие	et al.	et alii (лат.)	и другие
chap.	chapter (англ.)	глава	etc.	et cetera (лат.)	и так далее
christl.	christlich (нем.)	христианский	F.	Folge (нем.)	серия
cl.	class (англ.), classe (франц.)	класс, разряд, серия	f.	für (нем.)	для
cod.	codex (лат.)	кодекс (ркл.)	fac.	faculty (англ.), faculté (франц.)	факультет
collab.	collaboration (англ.)	в сотрудничестве	Facs.	facsimile (лат.)	факсимиле
col.	column (англ.)	колонка, столбец			
coll.	collection (англ.)	собрание			
comment.	commentary (англ.)	комментарий			
comment.	commentaire (франц.), commission (англ., франц.)	комиссия			



Fak.	Fakultät (нем.)	факультет	Nachdr.	Nachdruck (нем.)	перепечатка
Faks.	Faksimile (нем.)	факсимиле	Nachtr.	Nachtrag (нем.)	дополнение, приложение
fasc.	fascicule (итал., франц.)	тетрадь	Nachw.	Nachwort (нем.)	последствие
Fasz.	Faszikel (нем.)	тетрадь	nat.	national (англ.)	национальный
Febr.	Februar (нем.), February (англ.)	февраль	Neuausg.	Neuauflage (нем.)	новое издание
fol.	folio (итал.)	лист	Neudr.	Neudruck (нем.)	перепечатка
forew.	foreword (англ.)	предисловие	N. F.	neue Folge (нем.)	новая серия
Forsch.	Forschung, Forschungen (нем.)	исследование	not.	notes (франц.), notice (англ.)	примечание
fragm.	fragment (англ.)	фрагмент	Nov.	November (англ., нем.)	ноябрь
FS	Festschrift (нем.)	юбилейный сборник	Nr.	Nummer (нем.)	номер
Geleitw.	Geleitwort (нем.)	предисловие	N. R.	neue Reihe (нем.)	новая серия
gen. ed.	general editor (англ.)	главный редактор	N. S.	neue Serie (нем.), nova series (лат.)	новая серия
gesamm.	gesammelt (нем.)	собранный	Oct.	October (англ.)	октябрь
Ges.	Gesellschaft (нем.)	общество	Okt.	Oktober (нем.)	октябрь
gesch.	geschichtliche (нем.)	исторический	OT	Old Testament (англ.)	Ветхий Завет
H.	Heft (нем.)	выпуск, тетрадь	p.	page (англ.)	страница
Hbd.	Halbband (нем.)	полутом	Perstl.	Personenteil (нем.)	биографическая часть
hagiogr.	hagiographic (англ.), hagiographische (нем.)	агиографический	Phil.	Philosophie, philosophisch (нем.)	философия, -ский
Handb.	Handbuch (нем.)	справочник, руководство	philol.	philologische (нем.)	филологический
Handschr.	Handschrift (нем.)	рукопись	pref.	preface (англ., франц.)	предисловие
hist.	historisch (нем.), historical (англ.)	исторический	prelim.	preliminary (англ.)	предварительный
Hrsg.	Herausgeber (нем.)	издатель, редактор	princip.	principale (итал.)	основной, главный
hrsg.	herausgegeben (нем.)	изданный, отредактированный	print.	printed (англ.)	напечатано
ibid.	ibidem (лат.)	там же	proc.	proceedings (англ.)	записки, труды
idem	idem (лат.)	он же, то же	Prolog.	Prologus (лат.)	пролог
includ.	including (англ.)	включая, -ительно	pt.	part (англ.)	часть
incl.	index (англ.)	указатель	publ.	publisher, publishing (англ.)	издатель, издательство
Inform.	Information (англ.)	сведения	Publ.	Publikation (нем.)	публикация, издание
Inh.	Inhalt (нем.)	содержание	R.	Reihe (нем.)	серия
Inh.-Verz.	Inhaltsverzeichnis (нем.)	оглавление	rech.	recherches (франц.)	исследования
inst.	institute (англ., франц.)	институт	Red.	Redakteur, Redaktion (нем.)	редактор, редакция
Inst.	Institut (нем.)	институт	ref.	reference (англ.)	справочный
intern.	international (англ.), internationale (нем.)	международный	Reg.	Register (нем.)	указатель
interpr.	interpretatus (лат.)	комментатор	rep.	report (англ.)	отчет
introd.	introduction (англ.)	введение	repr.	reprint (англ.)	перепечатка
iss.	issue (англ.)	выпуск	rev.	review (англ.)	обзор
j.	journal (англ., франц.)	журнал	rev.	revidiert (нем.), revised (англ.)	пересмотренный
Jh.	Jahr (нем.)	год	riv.	rivista (итал.)	обозрение (журнал)
jährl.	jährlich (нем.)	ежегодный	S.	Seite (нем.)	страница
Jan.	Januar (нем.), January (англ.)	январь	s. a.	sine anno (лат.)	без года издания
Jb.	Jahrbuch (нем.)	ежегодник	Sachtl.	Sachteil (нем.)	терминологическая часть
Jber.	Jahresbericht (нем.)	годовой отчет	saec.	saeculo (лат.)	век
Jg.	Jahrgang (нем.)	годовой комплект, год издания	Samml.	Sammlung (нем.)	собрание, коллекция
Jh.	Jahrhundert (нем.)	столетие, век	Sämtl.	Sämtliche (нем.)	собрание
Kap.	Kapitel (нем.)	глава	...schr.	...schrift (нем.)	статья, сочинение, труд
Kl.	Klasse (нем.)	класс, разряд, серия	schweiz.	schweizerische (нем.)	швейцарский
Koll.	Kollektion (нем.)	коллекция	scient.	scientific (англ.), scientifique (франц.), scientifico (итал.)	научный
Komment.	Kommentar (нем.)	комментарий	scr.	scritto; scrittore; scrittura (итал.)	написанный; автор;
Konf.	Konferenz (нем.)	конференция	sec.	secolo, secoli (итал.)	письменность, сочинение
Kongr.	Kongress (нем.)	конгресс	sel.	selected (англ.)	век, века
krit.	kritisch (нем.)	критический	Sept.	September (англ., нем.)	избранный
KS	Kleine Schriften (нем.)	сборник статей	Ser.	Serie (англ., нем.)	сентябрь
kurzgef.	kurzgefasst (нем.)	резюмированный	sez.	sezione (итал.)	серия
l.	leaf (англ.)	лист	Sign.	Signatur (нем.)	секция
lat.	latin (англ. и др.)	латинский	S. l.	Sine loco (лат.)	шифр
lfg.	Lieferung (нем.)	выпуск, тетрадь	slav.	slavisch (нем.)	без места издания
libr.	library (англ.)	библиотека	slavist.	slavistisch (нем.)	славянский
Lit.-Verz.	Literaturverzeichnis (нем.)	библиографический список, указатель	soc.	société (франц.), society (англ.)	славистический
LXX	Septuagint	Септуагинта, текст 70 толковников (ВЗ)	Sp.	Spalte (нем.)	общество
Misc.	Miscellanea (лат.)	разное, смесь	spec.	special (англ.)	колонка
Mitt.	Mitteilung (нем.)	сообщение	st.	saint (англ.), sanctus (лат.)	специальный
monatl.	monatlich (нем.)	ежемесячный	Stud.	Studien (нем.), studies (англ.)	святой
Monatsschr.	Monatsschrift (нем.)	ежемесячник	summ.	summary (англ.)	труды, исследования
ms.	manuscript (англ.), Manuskript (нем.)	рукопись	suppl.	supplement (англ., нем.)	итоги, выводы
municip.	municipale (итал., франц.)	муниципальный	symp.	symposium (англ.), Symposium (нем.)	дополнение, приложение
mus.	musicale (англ., франц.), musikalisch (нем.)	музыкальный			симпозиум

systemat. t. Taf. Tl. theol. TR	systematische (нем.) tome (англ., франц.) Tafel (нем.) Teil, Theil (нем.) theological (англ.), theologische (нем.) textus receptus (лат.)	систематический том таблица часть богословский текст «большинства», букв. — принятый текст [Свящ. Писания] перевод	verm. Veröff. Verz. vol. vorarb. Vötr. Vorw. westd. Wiss. Wörterb. y. yb. z. zentr. zesz. Zschr. zsgest. Zsstellung Ztg.	vermehrt (нем.) Veröffentlichung (нем.) Verzeichnis (нем.) volume (англ., франц.) vorbearbeitet (нем.) Vortrag (нем.) Vorwort (нем.) westdeutsche Wissenschaft (нем.) Wörterbuch (нем.) year (англ.) yearbook (англ.) zum, zur (нем.) zentral (нем.) zeszyt (польск.) Zeitschrift (нем.) zusammengestellt (нем.) Zusammenstellung (нем.) Zeitung (нем.)	дополненный, расширенный публикация, издание указатель, список том подготовлено, переработано доклад предисловие западнотемский наука словарь год ежегодник к, для центральный тетрадь журнал составленный составление, подбор газета
trad. transcr. transl. typ. u. überarb. Überlfg. Übers. übertr. Umarb. umgearb. Univ. Untersuch.	traduction (англ., франц.) transcription (англ., франц.) translation, -tor (англ.) typography (англ.) und (нем.) überarbeitet (нем.) Überlieferung (нем.) Übersetzer, Übersetzung (нем.) übertragen (нем.) Umarbeitung (нем.) umgearbeitet (нем.) université (франц.), Universität (нем.), university (англ.) Untersuchung (нем.)	переложение, транскрипция перевод, -чик типография и переработанный выпуск переводчик, перевод переведенный переработка переработанный университет введение	σμη. ὑποσμη. παράγρ. τ. σ.	σμειώση (греч.) ὑποσμειώση (греч.) παράγραφος (греч.) τόμος (греч.) σελίδα (греч.)	примечание сноска параграф том страница

Список ошибок и опечаток, замеченных в томе 19

Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
402	3	32-я сверху	С 1967 г.	С 1965 г.
624	2	29-я сверху	Российского	Русского
		23-я снизу	Российского	Русского

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
(общие для карт)

.....	Границы епархий	ТЕЛЬ-АВИВ	Столицы государств
●	Центры епархий	ХАЙФА	Центры административных единиц
— · — · —	Государственные границы		НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ
— — — —	Границы административных единиц	⊙	более 1 000 000 жителей
— — — —	Границы полярных владений Российской Федерации	⊙	от 500 000 до 1 000 000 жителей
	Пути сообщения	⊙	от 100 000 до 500 000 жителей
— — — —	железные дороги магистральные	○	от 50 000 до 100 000 жителей
=====	автомобильные дороги главные	○	от 10 000 до 50 000 жителей
		○	менее 10 000 жителей
Примечание. В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания		Афула	Города и поселки городского типа
		Цфат	Населенные пункты сельского типа

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XXI

ИВЕРСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ – ИКИМАТАРИЙ

Художественный редактор

И. А. Захарова

Художественное оформление:

Г. М. Драговая, А. М. Драговой,

Н. В. Оглоблина, С. К. Подъяблонский (ЗАО Фирма «ЭПО»)

Художественная обработка оригиналов осуществлена
в научном издательстве «Большая Российская энциклопедия»

Заведующая художественной редакцией

И. В. Короткова

Художественный редактор

О. И. Вилкова

ЛР № 030725 от 19.02.1997

**Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» –
синодальное учреждение Русской Православной Церкви**

105120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1. Тел.: (+7-495)980-03-65

Для расчетов Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» – синодальное учреждение Русской Православной Церкви сообщает свои реквизиты:

- 119034, Москва, Чистый пер., д. 5
- ИНН 7704153888
- р/с № 40703810500010000003 в ОАО «Банк Москвы» г. Москва
- корр. счет № 3010181050000000219; БИК 044525219; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 31.07.2009. Формат 60×90¹/₈. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 12121

Полиграфические работы – ОАО «Московские учебники и Картолитография»
125252, Москва, ул. Зорге, д. 15. Тел.: (+7-495)195-86-47, 943-24-76

Генеральный директор С. М. Линович

ББК 86.372я2

ISBN 978-5-89572-038-7

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» – синодальное учреждение Русской Православной Церкви, 2009

